Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin

Burkhard Backes

DER »PAPYRUS SCHMITT« (BERLIN P. 3057)

Band 1



Ägyptisches Museum und Papyrussammlung
Staatliche Museen zu Berlin

DE GRUYTER

Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin

Band 4.1

Für das Ägyptische Museum und Papyrussammlung – Staatliche Museen zu Berlin
herausgegeben von Verena M. Lepper



Burkhard Backes

DER »PAPYRUS SCHMITT« (BERLIN P. 3057)

Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit

Band 1

DE GRUYTER

Die Tafeln sind als digitale Bilddateien in Farbe auf der Homepage von De Gruyter (www.degruyter.com) unter den Informationen zum Titel verfügbar. Das Passwort lautet: Papyrus_Schmitt

ISBN 978-3-11-041448-6

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Cover: Kerstin Protz, Berlin, unter Verwendung eine Abbildung von Sandra Steiß
(Papyrus Berlin P. 3057, Ende von Textkolumne XVII, SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung).
Satz: SatzBild, Sabine Taube
Druck & Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com
www.smb.museum



Inhalt

Band 1

Teil I Einleitung

Teil II Die Texte

Band 2

Teil III: Editorischer Anhang

Teil IV Tafeln 1–79

Farbtafeln: online verfügbar (s. Impressum)

Vorwort

Die hier vorgelegte Edition ist das Resultat eines Forschungsprojekts, das dank der Finanzierung einer eigenen Stelle durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) von Oktober 2010 bis Oktober 2012 an der Universität Tübingen durchgeführt wurde. Ein vorläufiges Manuskript wurde im Dezember 2013 als Habilitationsschrift eingereicht, das Verfahren am 4. Juni 2014 abgeschlossen. Seitdem erschienene Literatur konnte nur noch teilweise eingearbeitet werden.

Mein erster Dank gilt Christian Leitz, der mich im Sommer 2007 erstmals auf die überfällige Edition des pSchmitt als potentielles Vorhaben hinwies und mir während der Projektzeit alle denkbaren Freiheiten ließ, ohne die eine zügige Fertigstellung nicht möglich gewesen wäre. Der DFG bin ich nicht zuletzt auch für ihre Geduld dankbar, da sie mir gestattete, die bereits 2008 bewilligte Stelle zugunsten eines Auslandsaufenthalts mit zweijährigem Aufschub anzutreten, und überdies eine einjährige Verlängerung genehmigte, die ich dann aufgrund einer anderen, etwas länger befristeten Anstellung doch nicht in Anspruch nahm. Die Kulanz Wolfgang Bienerts und seines Teams weiß ich ebenso sehr zu schätzen wie den jederzeit freundlichen Kontakt. Dasselbe gilt für die Drittmittel- und Personalabteilungen der Tübinger Universitätsverwaltung – Institutionen und Personen, deren professionelle Arbeit wissenschaftliches Tun erheblich erleichtert und deren Verdienst in Vorworten zu oft zu wenig Würdigung erfährt, weshalb ich an dieser Stelle Senta Feus und Silke Knödler namentlich nennen möchte.

Die Publikationsgenehmigung für pSchmitt gewährte mir im Jahr 2007 freundlicherweise die damalige Kuratorin der Berliner Papyrussammlung, Ingeborg Müller(†); sie wurde dann durch die Direktoren des Berliner Ägyptischen Museums, Dietrich Wildung und später Friederike Seyfried, bestätigt. Verena Lepper gebührt als Herausgeberin der „ÄOP“ der Dank für die Organisation der Publikation, insbesondere für die interne Beantragung eines Druckkostenzuschusses, der durch Mittel der DFG ergänzt wurde. Bei allen beteiligten Mitarbeitern des Verlags De Gruyter möchte ich mich für das Gelingen der Produktion bedanken, namentlich bei Katrin Hofmann und Mirko Vonderstein für die umsichtige Koordination, bei Kerstin Protz für ihre sachkundige Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage und bei allen dreien für den ausnahmslos angenehmen Kontakt.

Ausgesprochen froh bin ich über die Lösung, die hinsichtlich der Fototafeln gefunden wurde: Da auf den gedruckten Tafeln keine kompletten Textkolumnen in angemessener Größe wiedergegeben werden können, sind diese schwarz-weiß gehalten und werden durch die digitalen Farbfotografien ergänzt, die mir das Ägyptische Museum schon für die Projektarbeit zur Verfügung gestellt hatte. Diese zeigen den Papyrus jeweils auf seiner gesamten Höhe und werden dank der Möglichkeiten der Bildschirmanzeige hoffentlich fast alle Fragen beantworten, die bei einer Betrachtung der Drucktafeln allein eventuell offen bleiben. Die Dateien können auf der auf der Homepage von De Gruyter (www.degruyter.com) unter den Informationen zum Titel (derzeit http://www.degruyter.com/view/product/450071) heruntergeladen werden, unter Verwendung des Passworts „Papyrus_Schmitt“. Verlag und Museum sei nochmals herzlich für diese konstruktive Option gedankt.

Zu ganz besonderem Dank fühle ich mich denjenigen verpflichtet, die das zweifelhafte Vergnügen hatten, frühere Fassungen des Manuskripts durcharbeiten zu müssen. Dies waren zuerst die vier Gutachter des Habilitationsverfahrens: Günter Burkard, Louise Gestermann, Christian Leitz und Konrad

Volk. Eine erhebliche Zahl von Korrekturen, Hinweisen und Vorschlägen hat dann Joachim Quack in seiner Eigenschaft als Gutachter der Reihe an mich herangetragen. Wie der Buchttext davon profitiert hat, wird der Leser leicht an der hohen Frequenz der Angaben „Hinweis/Vorschlag Quack“ feststellen.

In gleichem Maße hervorheben möchte ich die außerordentlich konstruktive Zusammenarbeit mit Ann-Katrin Gill. Ich hoffe, dass sie von dem Austausch vorläufiger Manuskripte (ihres hier zitiert als „Gill, *Ritual Books*“) und der Diskussion schwieriger Passagen der *Großen Zeremonien des Geb* (Kapitel II.1) in ebenso hohem Maße profitiert hat wie ich. Wieder sei auf die entsprechenden Angaben in zahlreichen Fußnoten verwiesen.

Weitere Kolleginnen und Kollegen halfen mir in großzügiger Weise mit unpubliziertem Text- oder Bildmaterial, gaben Hinweise zu im Gegenzug übersandten Dateien oder beantworteten bereitwillig diverse Fragen. An vorderster Stelle zu nennen sind hier Andrea Kucharek und Mareike Wagner, außerdem Florence Albert, Jacco Dieleman, Louise Gestermann, Holger Kockelmann, Myriam Krutzsch, Susanne Martinssen-von Falck, Henrike Simon, Carolina Teotino, Sandrine Vuilleumier und Annik Wüthrich. An den relevanten Stellen im Text habe ich auf die jeweilige Hilfestellung hingewiesen und kann hier nicht mehr ~~tun,~~ als allen Genannten meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Mit Nachdruck möchte ich darauf hinweisen, dass der hier formulierte Ausdruck meiner Dankbarkeit bei jedem einzelnen lakonischen „(nach) Hinweis/Vorschlag XY“ (u. ä.) mitzulesen ist. Hinzu kommen einige Sätze und Absätze, zu denen ich einen eigentlich angemessenen Hinweis nicht mehr geben kann, da sie sich dank des Engagements der genannten Kollegen als reduzierbar oder schlicht überflüssig erwiesen haben.

Dass die Zahl der verbliebenen formalen Fehler und Inkonsequenzen, für die jeder Autor die Verantwortung zu übernehmen hat, nicht höher liegt, ist das Resultat akribischer Lektüre durch Alexandra Verbovsek, Henrike Simon, Martin von Falck[(†)], Ursula und Franz-Rudolf Backes, Ralph Birk und Susanne Beck, denen ich nur allzu gern hierfür ebenfalls großen Dank schulde.

München, 12. Januar 2016

Formalia

Mit nur wenigen Ausnahmen richten sich die Abkürzungen für Zeitschriften und Reihen nach der Liste des Ifao von 2010.[1] Monographien sind i. d. R. durch Autorenname und Kurztitel so abgekürzt, dass diese Angaben in der Suchmaschine eines Bibliothekskatalogs ohne Weiteres zum Erfolg führen dürften. Im Bedarfsfall sind die vollständigen Titel in der Bibliographie leicht zu finden. Bücher ohne Autorenangabe folgen nach Möglichkeit den Vorgaben im *Lexikon der Ägyptologie* VII, 20–38 (v. a. *Dendara*, *Edfou*, *Pyr.*, *PM*, *Wb*). Für die Ausnahmen von diesen Regeln wurden im Fach geläufige Abkürzungen gewählt. Dies sind:

ÄOP = Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, Berlin.

CDD = Johnson, J. (Hg.), *The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 2001; http://oi.uchicago.edu/research/projects/dem/ (30.9.2015).

HAT = Handschriften des Altägyptischen Totenbuches, Wiesbaden.

LÄ = Helck, W./Westendorf, W. (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie* I–VII, Wiesbaden 1975–1992.[2]

LGG I–VIII = Leitz, C. (Hg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* I–VIII, OLA 110–116, 129, Leuven u. a. 2002–2003.

SSR = Studien zur spätägyptischen Religion, Wiesbaden.

TLA = *Thesaurus Linguae Aegyptiae*; http://aaew2.bbaw.de/tla/ (30.9.2015).

WiBiLex = Bauks, M./Koenen, K. (Hgg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*; http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/ (30.9.2015).

UEE = Wendrich, W. (Hg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles; http://escholarship.org/uc/nelc_uee (30.9.2015).

Aufsätze (einschließlich Lexikonartikel etc.) sind im Text durch den Autorennamen und den Titel der Publikation angegeben, also den Zeitschriftenband oder den Titel des Sammelbands (bzw. des Lexikons o. ä.).

Deutsche Abkürzungen sind über die geläufigen Nachschlagewerke (Duden etc.) zu erschließen, zu einem beträchtlichen Teil auch über die Liste in *LÄ* VII, 9–12; dort außerdem die ebenfalls geläufigen ägyptologischen Abkürzungen (3. ZwZt, PsP u. dgl.).

Datumsangaben in Klammern hinter Internetadressen, so wie in der vorangehenden Liste, geben das letzte Zugriffsdatum auf die entsprechende Seite an.

Eine Bemerkung zum *LGG*: Selbstverständlich verdanken zahllose Quellen ihre Erwähnung in den Stellenkommentaren allein diesem Nachschlagewerk. Um die Zahl der Fußnoten nicht noch weiter zu erhöhen habe ich es nur dann zitiert, wenn die dortigen Angaben über das von mir Referierte hinausgehen, das eigene Nachschlagen also lohnend sein kann.

---

1 http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/Abreviations.pdf (30.9.2015).

2 Die einzelnen *LÄ*-Artikel sind über die Autorennamen in der Bibliographie aufgeschlüsselt.

Die lateinische Umschrift muss ein hybrides System verwenden, da ihre beiden wesentlichen Ziele, die eindeutige Identifikation der gelesenen Wörter sowie die Umsetzung von Elementen der ägyptischen Schreibungen insbesondere zur Lautwiedergabe, oft nicht miteinander vereinbar sind. Deswegen wurde bis auf wenige Inkonsequenzen, d. i. insbesondere die Verwendung von *ỉ* statt *j*, das Wort selbst so geschrieben wie es in der Lemmaliste des *TLA* erscheint. Mit diesem Vorgehen wird eine möglichst klare Identifizierbarkeit des Lemmas angestrebt, auch wenn es für das Spätägyptische obsolete Wiedergaben wie *ḥ(ỉ)ḥ(ỉ)* „suchen" (statt *ḥḥ*) mit sich bringt. Bei den Endungen insbesondere der Verben war es hingegen möglich, die spät(mittel)ägyptischen Graphien stärker einzubeziehen. D. h. die perfektivische Relativform *ỉri̯* wird nicht zu *ỉri̯.n* oder *ỉri̯.tn* ergänzt (vgl. insbes. in den Kapiteln II.2.1.3 und II.3.1.3), und die PsP-Endung wird *.tw* umschrieben, während *.tỉ* der Schreibung mit vorbehalten ist.[3] Übrigens wird mit „Transliteration" hier, ausgehend von *lit(t)era* „Buchstabe", die zeichenweise Übertragung der hieratischen Formen in Hieroglyphen bezeichnet, während „Transkription" bzw. „Umschrift" für die Wiedergabe des ägyptischen Textes einschließlich der Markierung grammatischer Elemente in einer gänzlich anderen *Schrift*, steht.[4] Damit soll keinesfalls an der gleichermaßen begründbaren umgekehrten Handhabung der Begriffe[5] Kritik geübt werden, es geht lediglich um eine konsequente Differenzierung zwischen zwei wesentlichen Schritten der editorischen Erschließung ägyptischer Schriftzeugnisse.

Mit wenigen Ausnahmen werden Hieroglyphen auch im Fließtext nach rechts blickend wiedergegeben, wenn dies ihrer originalen bzw. in der mir zugänglichen Publikation verwendeten Anordnung entspricht. Sämtliche Hieroglyphen wurden unter Verwendung der Software *JSesh* von Serge Rosmorduc erstellt.

---

3 In einem weiteren Schritt könnte man für beide Graphien *t̯* verwenden, würde dann allerdings die Information über die verwendeten Zeichen verlieren, was insbesondere bei den z. T. über zwei Jahrtausende hinweg tradierten Sprüchen der *sꜣḫ.w* I und II von Interesse sein kann.

4 Vgl. die entsprechende Praxis in der Altorientalistik: z.B. http://www.assyriologie.uni-muenchen.de/studium_lehre/hinweise/akkadisch_mit_keilschrift1.pdf (25.9.2015).

5 Ausdrücklich jüngst formuliert von Fischer-Elfert, *Magika Hieratika*, XV.

Teil I

Einleitung

1 Forschungsgeschichte

pBerlin P. 3057 alias pSchmitt wurde der Ägyptologie durch die 1900 erschienene Dissertation von Georg Möller als spätzeitliche Abschrift von „Pyramidentexten" bekannt[1] – wohl auch deswegen, weil Möller diesen gegenüber den von ihm gleichfalls erwähnten übrigen Texten des Papyrus „das meiste Interesse" zusprach.[2] Ausgewählte Zeichenformen fanden Eingang in den dritten Band von Möllers *Hieratischer Paläographie*, Ausschnitte aus Kol. XVIII und XIX hat er in seinen *Hieratischen Lesestücken* wiedergegeben.[3] In den folgenden Jahrzehnten bereitete Siegfried Schott im Rahmen seiner Arbeit an spätzeitlichen „Ritualbüchern" eine Edition vor, die jedoch nie zum Abschluss kam. In seinen Publikationen erwähnt Schott den Papyrus verschiedentlich und zitiert kurze Passagen.[4] Diese und einige weitere Verweise auf und Zitate aus pSchmitt sind inhaltlich heute hauptsächlich von forschungsgeschichtlichem Interesse,[5] machen aber indirekt auf das Desiderat einer Edition dieser bedeutenden Handschrift aufmerksam. Dies tut indirekt auch Jan Assmann, der pSchmitt als Grundlage seiner Übersetzung der *s3ḫ.w* I und II verwendet hat, jedoch gemeinsam mit weiteren, gleichfalls unpublizierten Textzeugen, so dass aus seinen Angaben nicht immer sicher hervorgeht, wie der Textbestand in pSchmitt sich darstellt.[6] In hieroglyphischer Umschrift wurden längere Passagen des Papyrus nach Möller nur noch von Albertyna Szczudłowska (heute Dembska) (*s3ḫ.w* I, Sprüche 1–4) und Günter Burkard (*Große Zeremonien des Geb*: III.20–VI.27) veröffentlicht; hinzu kommen ausgewählte Hinweise auf Lesarten in pSchmitt durch Jean-Claude Goyon (*Sokar herausbringen*) und Andrea Kucharek (*Die Menge vorlassen*).[7] Einige der in den *s3ḫ.w* I und II überlieferten Pyramidentexte verwendete Jochem Kahl in seiner tradierungsgeschichtlichen Untersuchung zur sog. „Spruchfolge D" der Pyramidentexte.[8] Interesse an der äußeren Gestaltung der Handschrift zeigte Joachim Friedrich Quack, der auf die formalen Übereinstimmungen zwischen pSchmitt und pHohenzollern-Sigmaringen II aufmerksam machte.[9]

Die lange angekündigte Edition von pSchmitt durch Dembska wurde nie abgeschlossen, gedieh aber bis zu einem vorläufigen Manuskript, das, noch unter dem Namen Szczudłowska, im Berliner Ägyptischen Museum eingesehen werden kann. Es enthält eine vollständige hieroglyphische Transliteration und Übersetzung mit philologischen Erläuterungen und Inhaltsangaben. An Stellen, wo ich eine Deutung dieser Arbeit verdanke oder einen dort geäußerten Vorschlag als Alternative nicht unterschlagen

1 Möller, *Pyramidentexte*.
2 Möller, *Pyramidentexte*, 3f.
3 Möller, *Lesestücke* III, 29. Die Ausschnitte sind XVIII.12–16 (*s3ḫ.w* II, Spruch 1, Anrufe 6–7), XIX.2–8 (*s3ḫ.w* II, Spruch 2–2b = PT 373) sowie Varianten dazu XVI.30–33.
4 Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 11; idem, *Schrift der verborgenen Kammer*, 348–350. Die Titel der in pSchmitt überlieferten Texte sowie einige Zwischenüberschriften sind in Schott, *Bücher und Bibliotheken* aufgenommen.
5 U. a. Allen, *Occurrences*; Schott, *MDAIK* 14 (1956), 182; Derchain, *Papyrus Salt*, 71; Luft, *ZÄS* 99 (1973), 109; Goyon, *StudAeg* 1 (1974), 120; Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42; Bellion, *Catalogue*, 30f.
6 Assmann, *Totenliturgien* III.
7 S. weiter zu den jeweiligen Texten.
8 Kahl, *Steh auf.*
9 Quack, *ZÄS* 127 (2000), 74–87.

möchte, ist darauf durch „Szczudłowska, *Manuskript*“ explizit hingewiesen. Dies betrifft im Wesentlichen den ersten Text des Papyrus, die bisher nicht vollständig übersetzten *Großen Zeremonien des Geb*, während zu den übrigen vier inzwischen auf wichtige jüngere Arbeiten verwiesen werden kann (s. Einleitung zu den einzelnen Texten).

2 Ziele der Edition

> Wer nicht unseriös ist, der kann sich in den Medien nicht behaupten. Diese Menge an Text, die jeden Tag publiziert wird – das kann man auf seriöse Weise alles überhaupt nicht mehr hervorbringen. Die Mönche im Mittelalter waren noch seriös. Pro Tag ein Satz. Der letzte seriöse Autor hieß Nikolaus von Kues.
>
> Harald Martenstein, in: *Zeit-Magazin* Nr. 40 2011 (29.9.2011), 8

Es bedarf keiner Edition von pSchmitt und ähnlicher Papyri, um zu lernen, dass Osiris nach seinem Tod zum Leben erweckt wurde und dabei mit Mond und Nilflut identifiziert werden konnte. Interessanter als das „was“ ist das „wie“, also die Art und Weise, wie die verschiedenen Episoden des Osirismythos in Ritualtexte und -handlungen eingearbeitet wurden. Formen der Textadaption spielen dabei eine wichtige Rolle, ebenso phraseologische, grammatische und orthographische Eigenheiten. Ebenfalls keiner weiteren Erklärung bedarf der Umstand, dass gerade das mythische Geschehen um Osiris eine Fundgrube für kulturwissenschaftliche Themen im weitesten Sinne des Wortes ist. Deswegen kann ein Papyrus wie der hier edierte nicht nur Spezialisten für spätzeitliche Ritualtexte Interessantes bieten, sondern für einen größeren Teil der ägyptologischen Öffentlichkeit erhellende Fallbeispiele zu allen möglichen Fragestellungen bereithalten. Die passendste Bezeichnung für diejenigen, die dieses Buch in den Händen halten, ist dementsprechend „Benutzer“ – als Gegenbegriff zu „Lesern“, die den Band von vorne bis hinten durcharbeiten.[1] Auf dieser Basis können für die vorliegende Edition zwei Hauptziele formuliert werden:

1. Die Handschrift und ihre Texte sollen der gesamten ägyptologischen Fachöffentlichkeit zugänglich gemacht werden und künftig für diverse Fragestellungen als Quelle zur Verfügung stehen.
2. Der Bearbeiter stellt sein Verständnis der z. T. schwierigen Texte zur Diskussion.

Nicht zuletzt aus diesen im Grunde trivialen Zielsetzungen heraus erklärt sich der Umfang des Buchs – abgesehen davon, dass ein Papyrus mit über 1200 Textzeilen sich selbst bei knappen Erläuterungen kaum auf hundert Seiten präsentieren lässt. Davon ausgehend, dass nicht jeder anvisierte Benutzer mit Osiris-Liturgien und ihrem Umfeld vertraut ist, wurde ein nicht näher erklärtes „zu Thematik X s. Publikation Y“ in vielen Fällen als nicht hinreichend empfunden, auch wenn Spezialisten diese knappen Angaben bereits genügen würden. Daneben liegt die Hauptaufgabe der Erläuterungen zu den Übersetzungen darin, die gewählte Lösung nachvollziehbar zu machen. Dies schließt das schriftliche Durchdenken möglicher Alternativen mit ein, zumal dann, wenn eine abweichende Übersetzung das Verständnis des betroffenen Satzes und vielleicht auch des umstehenden Texts spürbar verändern kann. In solchen Fällen ist es aufgrund der gegenseitigen Beeinflussung nicht möglich, zwischen philologischen und inhaltlichen Erläuterungen zu trennen,[2] wie es grundsätzlich zwecks besserer Übersichtlichkeit wohl wün-

1 Dies versteht sich im Grunde von selbst, wird aber selten so deutlich in Worte gefasst wie von Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, XIX.

2 Etwa in der Art von Meeks, *Mythes et légendes*.

schenswert wäre. Besonders betroffen von ausführlichen Überlegungen zu einzelnen Sätzen sind die *Großen Zeremonien des Geb*, da sie heutige Bearbeiter vor überdurchschnittlich viele Probleme stellen.

In den Kommentaren zu den übrigen vier Texten nehmen die Hinweise auf Varianten breiten Raum ein, auch wenn eine umfassende textkritische Analyse im vorliegenden Rahmen nicht mehr erfolgen konnte. Dass diese Vorgehensweise gegenüber bestehenden Bearbeitungen einige Wiederholungen mit sich bringt, wurde bewusst in Kauf genommen. Nur so kann sich der Benutzer sowohl zu einzelnen Textpassagen als auch zu längeren Sequenzen einen guten Überblick darüber verschaffen, wo und auf welche Weise sich pSchmitt von den übrigen Textzeugen abhebt. Im Fall von *Sokar herausbringen* erschien angesichts der in den letzten Jahren neu edierten Bezeugungen ein aktualisierter Überblick ohnehin angebracht, bei den *s3ḫ.w* I und II bot sich die Möglichkeit, Assmanns Angaben hier und da zu aktualisieren. Viel seltener sind Zusätze gegenüber Kuchareks Variantenangaben zu *Die Menge vorlassen*, doch konnte die inzwischen erschienene Edition von pWMA 551 von Barbash eingearbeitet werden. Kommentare zu Sprache und Inhalt dieses Texts hingegen beschränken sich möglichst auf weiterführende Überlegungen beruhend auf Kuchareks exzellenter Bearbeitung.

Auch die Kommentare zu Sprache und Inhalt der *s3ḫ.w* I und II sowie die in diesem Zusammenhang beigebrachten Paralleltexte verstehen sich nicht als Konkurrenz zu oder sogar Ersatz von Assmanns Ausgabe. Grundsätzlich von der Version in pSchmitt ausgehend – diese Prämisse gilt natürlich für alle fünf Texte – werden z. T. ergänzende, z. T. alternative Deutungen der einzelnen Abschnitte sowie einige abweichende Texteinteilungen vorgeschlagen.

Ungeachtet des textlichen Gesamtvolumens sei hier in aller Klarheit festgehalten, dass weder die Kommentare noch die einleitenden Kapitel irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben – im Gegenteil: Je länger ein Buch, desto mehr steht nicht darin. Dementsprechend darf, auch dies in Übereinstimmung mit anderen Arbeiten, die vergleichsweise häufige Nennung einiger Quellen nicht ohne Weiteres als Indiz für deren besondere inhaltliche Nähe zu den edierten Texten bewertet werden. Auch frühere Tätigkeitsschwerpunkte des Bearbeiters können sich hier spiegeln. Allerdings wäre es gerade falsch, derartige Verweise (hier auf Passagen aus dem *Zweiwegebuch* und aus Totenbuch-Sprüchen) in einem vermeintlichen Bemühen um Objektivität zu unterdrücken, denn einige wären über die üblichen Recherchewege nur unter erhöhtem Aufwand zu erschließen. Wie jede Edition soll dieses Buch also seine Nutzer bei Recherche und Interpretation unterstützen, es kann sie ihnen aber niemals abnehmen.

Die Objektbeschreibung lädt zu Vergleichen mit anderen Handschriften hinsichtlich Herstellung und Beschriftung ein, zumal wenn sich in einigen Jahren der Publikationsstand sog. „Ritualpapyri" vermutlich wesentlich günstiger darstellen wird.[3] Deswegen wurde in diesem Band auf ein ausführliches Kapitel zu kulturellem Umfeld und potentiellen Funktionen der Handschrift verzichtet, da entsprechende Schlussfolgerungen wesentlich auf einen Vergleich mit ähnlichen Papyri angewiesen sind und die Diskussion dieser Thematik m. E. zu offen ist, als dass die Meinung eines Einzelnen in einer Edition, die als solche eine gewisse Dauerhaftigkeit beansprucht, festgeschrieben werden sollte. Einige Überlegungen, die über das hier im Folgenden (Kapitel I.3.7–8) Gesagte hinausgehen, wurden deswegen an anderer Stelle publiziert.[4]

---

3 Insbesondere die angekündigten Editionen der Papyri BM 10081, 10252, 10255, 10317 und 10319 durch Gill und Herbin sowie von pPrinceton Pharaonic Roll 10 durch Vuilleumier, *Un rituel osirien* und des Artemis-Papyrus durch Dieleman; auch Luft, *Osiris-Hymnen*; Widmer, *Résurrection d'Osiris*; Wüthrich, in: *FS NN*. Grundsätzlich ist der institutionelle Rahmen der Arbeit zu berücksichtigen. Auf wenige Jahre angelegte, aus öffentlichen Geldern finanzierte Vorhaben sind nicht darauf ausgelegt, lange Jahre ‚in der Schublade zu reifen'. Eine zügige Publikation sollte aber die – vermeintliche oder tatsächliche – Vorläufigkeit einiger Ergebnisse mehr als wettmachen.

4 Backes, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 15–35; idem, in: *Kulturelle Kohärenz und Prestige*, 83–110, bes. 92–103.

3 Objektbeschreibung

3.1 Schenkung, Aufbewahrung und Zustand

Laut Eintrag im Inventarbuch des Ägyptischen Museums Berlin wurde der unter der Nr. P. 3057 geführte Papyrus im Juli des Jahres 1865 „von Herrn Consul G. A. Schmitt in Frankfurt SM geschenkt." Auf dieser Quelle beruht die Angabe Georg Möllers in seiner Dissertation: „Der Papyrus des Berliner Museums N° 3057 wurde der Sammlung im Jahre 1865 von dem Konsul der damaligen freien Stadt Frankfurt a. M. Schmitt zum Geschenk gemacht."[1]

Bei „Konsul Schmitt" handelt es sich um Georg Philipp August Schmitt (22.3.1830–12.10.1866), seit 1863 Konsul der Freien Stadt Frankfurt in Alexandria.[2] Gleichzeitig mit pBerlin P. 3057 schenkte Schmitt der Sammlung weitere Handschriften, darunter die Mumienbinden des Psammetich-Merneith, Sohn der Cheredanch (o. Nr.) und den Berliner Bestand der Mumienbinden des Hor (P. 3073).[3]

Seit der Wiedereröffnung des Ägyptischen Museums im Oktober 2009 ist der Papyrus im Neuen Museum Berlin in einem langen Rahmen ausgestellt.[4] Zuvor wurde er in neun separaten Rahmen (A bis I) aufbewahrt. Die ehemaligen Rahmengrenzen lassen sich heute an den Schnittkanten des hellen Papiers ausmachen, auf das die Papyrusstücke kaschiert sind.[5] Nahe dem unteren Rand sind auf dem Papier die Enden der Blätter durch rote Punkte markiert. Diese wurden als Zeugnis historischer Restaurierungs- und Aufbewahrungspraxis bei der Neurahmung nicht entfernt.

Nur wenige Fragmente des Papyrus wurden falsch aufgeklebt. Da mir eine restlos zufriedenstellende Korrektur durch digitale Bildbearbeitung nicht in allen Fällen gelungen ist, dokumentieren die Fototafeln den Zustand der Rolle, wie sie sich dem Museumsbesucher heute zeigt. Zur Erleichterung der Lesung sind die fraglichen Stellen hier aufgeführt (s. a. Anm. zur Transliteration):

Kol. VI: Das linke Fragment steht gegenüber dem rechten eine Zeile zu tief.

Kol. VII: Die Höhe der Kolumne (43 Zeilen) ist wegen der falschen Zusammensetzung von Kol. VI nicht unmittelbar deutlich.

Kol. XIV: Ein Fragment aus den Zeilen 1–3 steht irrtümlich hinter den ersten Zeilen von Kol. XXVIII.

Kol. XXIX: Das rechte erhaltene Fragment der ersten viereinhalb Zeilen ist zu weit rechts aufgeklebt.

---

1 Möller, *Pyramidentexte*, 1.

2 Diese Angaben nach Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* I, 2 mit Anm. 7.

3 Vgl. Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* I, 2 mit Anm. 7; II, 260 mit Anm. 173 mit Korrekturen gegenüber den Angaben von Möller, *Paläographie* III, 9.

4 In Raum 012; zu sehen in Lepper (Hg.), *Persönlichkeiten aus dem Alten Ägypten*, 4–5 (pSchmitt in oberer Reihe rechts). Verweise auf persönliche Ansicht des Papyrus beziehen sich auf diese aktuelle Ausstellungssituation, d. h. ich habe ihn nur in der Ausstellung betrachten können. Vgl. auch deshalb zum Folgenden die wertvollen Angaben von Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 483–495, bes. 487f., 490, 492, 495. Weitere wertvolle Informationen zu Restaurierung und Zustand des Papyrus, die über den Inhalt ihres zitierten Beitrags hinausgehen, verdanke ich einem ausführlichen Gespräch mit Myriam Krutzsch am 24.3.2011.

5 Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 488.

Die Farbe des Papyrus ist bis auf leichte Unterschiede in der Schattierung ein mattes hellbraun. An oberem und unterem Rand sind Ausbrüche bzw. Fraßlöcher unterschiedlicher Größe zu sehen, die oben z. T. mehrere Textzeilen tief ins Schriftfeld ragen können. Nach links hin nehmen die Dimensionen dieser Lücken tendenziell ab. Aufgrund ihrer sich in regelmäßigen Abständen wiederholenden Grundformen müssen sie bis auf kleine weitere Abbrüche bereits im zusammengerollten Zustand am Papyrus aufgetreten sein.[6] Nicht festzustellen sind Reparaturen und weitere Gebrauchsspuren. Vor seiner Mitgabe in die Grabkammer wurde der Papyrus offenbar nicht oft aus- und eingerollt, falls überhaupt jemals.

Oben wie unten weist der Rand des Papyrus schwärzliche Verfärbungen auf, die durch Bitumen verursacht sind.[7] Der Papyrus ist also – nicht überraschend – als Grabbeigabe auf uns gekommen. Kleine Flecken lassen sich auch auf den Fotos zumeist als solche von der Schrift unterscheiden, am Original ohne Schwierigkeiten.[8]

3.2 Maße

An mehreren Stellen sind oberes und unteres Ende der Rolle erhalten, so dass sich die Blatthöhe gut bestimmen lässt. Sie beträgt einheitlich ca. 37,5 cm.[9] Die erhaltene Gesamtlänge wird nun mit 5,08 m angegeben,[10] die sich auf 27 Blatt Papyrus verteilen (s. im Folgenden, Kapitel I.3.5).

3.3 Layout, Hilfslinien

Sämtliche Blätter des Papyrus liegen mit der *recto*-Seite nach oben. An den meisten Kolumnen sind schwarze Vorzeichnungen sichtbar. Bei diesen handelt es sich um dünne, teilweise unterbrochene, annähernd senkrechte Linien. Am besten sichtbar sind die obersten wenigen cm, außerdem das untere Ende. Daraus kann man schließen, dass diese Linien mittels eines mit Tinte befeuchteten Fadens aufgebracht wurden und zwar von oben nach unten, denn das obere Ende ist in der Regel deutlicher sichtbar ist als das untere. Möglicherweise wurden zuvor die oberen Enden der Linien durch kurze Striche deutlich markiert.[11] Gekennzeichnet wurden auf diese Weise sowohl die rechte als auch die linke Begrenzung aller Kolumnen mit ungefähr 1,5–2 cm Abstand zwischen Kolumnenende und Kolumnenbeginn. Nur an einigen Bruchkanten sind die Hilfslinien nicht mehr zu sehen. Bei den mit den *s3ḫ.w* I–II beschriebenen Kolumen XII–XXIV liegen die Kolumnengrenzen genau an den Klebungen.[12] Diese etwas unkomfortabler zu beschriftenden vertikalen Zonen, in denen zwei Papyrusblätter übereinander liegen, wurden also durch die Rahmenlinien genau ausgespart. Für die stichisch geschriebenen Kolumnen gilt dies

6 Ein nicht seltener Befund; detaillierte Beschreibung eines Beispiels bei Hoffmann, *EVO* 17 (1994), 145–155, bes. 146f., 154f. (Hinweis Quack). Die dort vorgenommene Berechnung der Gesamtlänge der Handschrift ist natürlich nur bei Verlust des Papyrusendes möglich, die Methode also nicht auf pSchmitt anwendbar.

7 Mündliche Mitteilung von Myriam Krutzsch am 24.3.2011; vgl. Möller, *Pyramidentexte*, 3, Anm. 2 („Asphaltflecken"); Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 487.

8 Zum Spektrum der Erhaltung des Papyrus s. die Detailfotografien bei Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 492, Abb. 1.

9 Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 490; die annähernd entsprechende Angabe (37 cm) bei Quack, *ZÄS* 127 (2000), 76, Anm. 15 beruhte noch auf der Messung nur eines Rahmens (Hinweis Quack). Im Inventarbuch der Papyrussammlung sind hingegen „0,355 m" vermerkt; entsprechend Möller, *Pyramidentexte*, 1; Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42.

10 Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 490. Inventarbuch: 5,63 m; entsprechend Möller, *Pyramidentexte*, 1 Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42.

11 Mündliche Mitteilung von Myriam Krutzsch am 24.3.2011 bei Ansicht des Papyrus.

12 S. a. Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 487.

nicht: In den meisten Fällen passen zwei Kolumen nicht ganz auf ein Blatt Papyrus, und dies ist schon bei den Vorzeichnungen berücksichtigt. Man rechnete also mit einer anderen Zeilenlänge. Seltsam daran ist, dass die wenigen Verse, die bis zur Begrenzungslinie reichen, diese dann aber offenbar nicht berücksichtigen: Ein Zeilenwechsel wegen Erreichen der Begrenzung ist nirgendwo festzustellen, wohl aber ein Weiterschreiben über den Kolumnenrand bis an (x.25, II.14, IV.42, V.35, VI.30, XXVIII.17, XXIX.8, XXX.35) oder sogar in die nächste Kolumne (III.37, VII.10, XXVI.37). Im zweiten Fall, der Überschneidung mit dem Text der folgenden Kolumne, wurde nicht regelhaft verfahren: Die Zeilenanfänge von IV.35–36 wurden um das hereinragende Ende von III.37 herum nach oben und unten versetzt; der Beginn von VIII.10 wurde ein wenig nach hinten verschoben unmittelbar hinter das hereinragende Ende von VII.10 geschrieben und dieses durch eine Trennlinie von dem umgebenden Text von Kol. VIII abgegrenzt; auch XXVII.36 beginnt etwas nach links versetzt, dort aber mit einem kleinen Spatium hinter der genau an den Rand von Kol. XXVII reichenden Zeile XXVI.37.

Für den *en bloc* geschriebenen Text in XII–XXIV ist noch zu erwähnen, dass er die vertikalen Hilfslinien sowohl am Beginn als auch am Ende oft schneidet, so dass die ohnehin dünnen Linien bis auf die gut sichtbaren Enden über und unter den Kolumnen weitgehend verdeckt sind.

Offensichtlich also wusste der Schreiber, der anzunehmender Weise die Hilfslinien selbst ausführte, bereits im Voraus genau, welche Kolumnen er stichisch beschriften würde und welche nicht. Dies ist entweder dadurch möglich, dass er jede Kolumne erst unmittelbar vor ihrer Beschriftung mit den Hilfslinien markierte, oder dass die Vorlage ein gleich hohes Schriftfeld aufwies. Dabei schaffte der Verzicht auf horizontale Begrenzungen des Schriftfelds genügend Flexibilität, um das Layout der Vorlage bei ähnlicher Schriftgröße zu übernehmen. Der oft deutlich von der Vertikalen abweichende Verlauf der Hilfslinien zeigt, dass sich der Schreiber mit einer relativ groben Orientierung begnügte. Überhaupt scheinen ungeachtet der offenbar sorgfältigen Abschrift ästhetische Kriterien im Sinne einer ausgesprochen regelmäßigen äußeren Form des Schriftbilds keine besondere Rolle gespielt zu haben. Wesentlicher waren Hilfen zur Orientierung in den Texten selbst, also Spatien, Absätze und Rubra (s. Kapitel I.3.6).

Im Text sind keine horizontalen Hilfslinien sichtbar und waren es sicherlich nie, wie aus dem deutlich nach oben oder unten strebenden Schriftverlauf der meisten Zeilen hervorgeht.

3.4 Zählung der Textkolumnen und Textbestand

Die Kolumnen des Papyrus sind bislang unterschiedlich gezählt worden. Dies liegt zum ersten daran, dass vor der ersten annähernd vollständig erhaltenen Kolumne einige Zeilenenden rechts davor zu sehen sind, mindestens in den Zeilen 3–5 und 25. Die dadurch gesicherte Kolumne wurde von Siegfried Schott[13] und Günter Burkard[14] als Kol. I gezählt,[15] abweichend von der Zählung u. a. Möllers,[16] Ursula

13 In seinen unpublizierten Abschriften, nach Kucharek, *Klagelieder*, 45; ebenso in *Schrift der verborgenen Kammer*, 350, Anm. 74 (dortiges IX.40 entspricht hier VIII.40). In *Deutung der Geheimnisse*, 9, Anm. 1 hingegen gibt Schott Kol. I–X für den erhaltenen Teil der *Großen Zeremonien des Geb* an, nicht I–XI.

14 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 307–330 (Zeilenzählung in der Synopse). *Ibidem*, 15 aber die Angabe, der Text umfasse in pSchmitt die Kolumnen I–X.

15 Uneinheitlich sind die Angaben bei Bellion, *Catalogue*, 30f., da diese aus unterschiedlicher Sekundärliteratur übernommen wurden: „9.39/41" (*ibidem*, 30) entspricht VIII.39 nach der hier bevorzugten Zählung. Allerdings ist damit die Angabe *ibidem*, 31 nicht in Einklang zu bringen, *Die Menge vorlassen* stehe in den Kolumnen XXIII bis XXVIII, *Sokar herausbringen* (unterteilt in „Litanie de Sokaris" und „Rituel pour faire sortir Sokaris") entsprechend in XXIX–XXXI. Dies ist nur dann möglich, wenn man die *GZG* doch in I–X ansetzt und zusätzlich die leere Kol. XI (s. im Folgenden) nicht mitzählt.

16 Möller, *Pyramidentexte*, 1; idem, *Paläographie* III.

Kaplony-Heckels[17] sowie jüngst Jan Assmanns[18] und Andrea Kuchareks,[19] die die erhaltenen Kolumnen mit den *GZG* als I–X zählen. Dieser mehrheitlich gewählten Lösung wird hier zwecks größerer Einheitlichkeit gefolgt.

Ein zweiter Grund für die unterschiedlichen Zählungen ist der überraschende Befund, dass Blatt 7 unbeschriftet blieb, obwohl es Rahmenlinien für Kolumnenanfang und -ende aufweist. Der Text der folgenden Kolumne beginnt mitten in Spruch 2 der *s3ḫ.w* I. Offenbar war also die leere Kolumne für den Beginn der *s3ḫ.w* I vorgesehen, ohne dass ein Grund für die Nichtausführung ersichtlich wäre (s. a. im Folgenden, Kapitel I.3.5).[20] Schon aufgrund der Rahmenlinien muss eine leere „Kol. XI" mitgerechnet werden, auch wenn keine einzige Hieroglyphe darin steht. Die Niederschrift von *s3ḫ.w* I beginnt somit in Kol. XII.[21]

Schließlich ist zu berücksichtigen, dass Kol. XXIV ab Zeile 23, dem Beginn von *Die Menge vorlassen*, stichisch geschrieben ist. Ab dieser Zeile ist die Kolumne als XXIVa bezeichnet.[22] Links daneben, immer noch unter XXIV.1–22, reichte der Platz für eine weitere stichische Kolumne. Da diese nur über die halbe Kolumnenhöhe reicht und innerhalb der Rahmenlinien für Kol. XXIV steht, ist sie in Übereinstimmung mit den bisherigen Arbeiten nicht mit einer eigenen Nr. versehen, sondern als XXIVb gezählt. Auf XXIV.22 folgt also XXIVa.23–44, dann XXIVb.23–44. Bei dieser Zählung belaufen sich die erhaltenen Kolumnen auf insgesamt 32[23] mit den einzelnen Texten darauf wie folgt:

Kolumne x+	*Texttitel oder -bezeichnung (hier verwendete Kurzform)*
I–X	*Die Großen Zeremonien des Geb* *(GZG)*
XI/XII–XVII	*Buch der Befähigungssprüche/Befähigen* (*s3ḫ.w* I)
XVIII–XXIV.22	*Den Großen Befähigen* (*s3ḫ.w* II)

17 Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42.

18 Assmann, *Totenliturgien* III, 20.

19 Kucharek, *Klagelieder*, 45.

20 Wegen des eindeutigen Fehlens von Text ist vermutet worden, Kol. XI sei verloren (Kucharek, *Klagelieder*, 45). Diese Einschätzung wurde allerdings von der ehemaligen Rahmung begünstigt, in der der Papyrus zwischen Blatt 7 und 8, also vor Kol. XII, unterbrochen war. Bei der Ansicht älterer Photographien ohne deutlich sichtbare Rahmenlinien kann deshalb leicht der Eindruck entstehen, Blatt 7 mit der leeren Kol. XI sei lediglich ein unbeschrifteter Zwischenraum am Ende der *GZG*, vergleichbar pMMA 35.9.21 mit einer leeren Zone zwischen dem *Großen Dekret* und den *s3ḫ.w* IV (zwischen Kol. XVII und XVIII: Goyon, *Imouthès*, 9 und vgl. Taf. 16; s. a. Kapitel I.3.5). Auch die Möglichkeit, dass es sich in Wahrheit um zwei separate Papyrusrollen handelt, deren erste mit den *GZG* und einem folgenden Schutzstreifen endete, kann damit ausgeschlossen werden. Zudem konnte Myriam Krutzsch im Zuge der Restaurierungsarbeiten 2009 aufgrund des Faserverlaufs den direkten Anschluss zwischen den Blättern 7 und 8 eindeutig feststellen, dank der Neurahmung lässt er sich nun am Original gut nachvollziehen.

21 Daraus ergibt sich eine Zählung der Kolumnen in Übereinstimmung mit Kucharek, *Klagelieder*, 45. Zuvor wurde die leere Kolumne nicht berücksichtigt (Möller, *Pyramidentexte*, 2; idem, *Paläographie* III; Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42; Goyon, in: *Studia Aegyptiaca* 1 [1974], 120; Bellion, *Catalogue*, 30f.; Szczudłowska, *Manuskript*; vgl. Dembska, *BSÉG* 11 [1987], 27f.; eadem, in: *FS Kákosy*, 113–116). Assmann, *Totenliturgien* III, 20, 227 gibt zwar Kol. XI als fehlend an, zählt die Kolumnen mit *s3ḫ.w* I aber dennoch wie Möller nur bis XVI und *s3ḫ.w* II entsprechend von XVII bis XXIII. In der Übersetzung der einzelnen Sprüche hingegen sind die Zahlwerte demgegenüber jeweils um eins erhöht.

22 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 45.

23 Der letzte Text, *Sokar herausbringen*, füllt nur drei Kolumnen, bei einem Beginn in XXX also bis XXII, nicht XXXIII (so Assmann, *Totenliturgien* III, 20; Kucharek, *Klagelieder*, 45).

XXIVa.23–XXIX	*Die Menge am letzten Tag des Monats Techi vorlassen (Die Menge vorlassen)*
XXX–XXXII	*Ritual, um Sokar aus der Schetit herauszubringen (Sokar herausbringen)*

Die Anzahl der zu Beginn fehlenden Kolumnen ist unbekannt. Das in bzw. vor Kol. I sichtbare Zeilenende belegt, dass mindestens eine weitere Kolumne geschrieben gewesen sein muss. Berücksichtigt man den in pBM 10252 erhaltenen Beginn der *GZG*, ist allein für diese von zwei Kolumnen auszugehen, zuzüglich evtl. weiterer Texte davor. Der Londoner Papyrus hat bei nur wenig geringerer Blatthöhe nicht weniger als 50 Kolumnen, so dass ein gegenüber dem heutigen Zustand erheblich größerer Umfang von pSchmitt zwar nicht notwendig wahrscheinlich, aber keinesfalls auszuschließen ist.

3.5 Klebungen[24]

Die 26 Klebungen liegen meist gut 17 cm auseinander und mit einer Ausnahme (s. u.) stets mit dem rechten Blatt über dem linken als dreischichtige „Fabrikklebungen".[25] Die meisten Klebungen schlagen sich auch als leicht dunklere Verfärbung nieder. Ihre Breite liegt meist zwischen 0,7 und 1,2 cm (max. 1,5 cm), so dass die einzelnen Papyrusblätter ca. 19 cm breit sind (17–21,2 cm).

Mit dem Layout korrelieren die Klebungen wie folgt (s. a. Taf. 1–3):[26]

Blatt	Blattende
x+ 1	Kol. II, vor Bruchkante
2	Kol. IV
3	Kol. VI, vor Bruchkante
4	Kol. VII, Ende
5	Kol. IX, vor Bruchkante
6	zwischen Kol. X und „Kol. XI" (s. u.), hinter Bruchkante
7	zwischen „Kol. XI" und XII, hinter Buchkante
8	zwischen Kol. XII und XIII
9	zwischen Kol. XIII und XIV
10	zwischen Kol. XIV und XV
11	zwischen Kol. XV und XVI
12	zwischen Kol. XVI und XVII
13	zwischen Kol. XVII und XVIII
14	zwischen Kol. XVIII und XIX
15	zwischen Kol. XIX und XX
16	zwischen Kol. XX und XXI
17	zwischen Kol. XXI und XXII
18	zwischen Kol. XXII und XXIII
19	zwischen Kol. XXIII und XXIV
20	zwischen Kol. XXIV/XXIVb und XXV
21	zwischen Kol. XXVI und XXVII; Text von Kol. XXVII evtl. über linkem Rand der Klebung
22	Kol. XXIX, mittig, vor Bruchkante
23	Kol. XXXI, rechts
24	Kol. XXXII, links (nach ca. 2/3 der maximalen Kolumnenbreite)
25	im Schutzstreifen, links ist der Papyrus deutlich heller
26	im Schutzstreifen, nicht sicher auszumachen, vermutlich vor Bruchkante
27	Ende des Papyrus

Nur bei der sechsten Klebung, also genau an der Grenze zwischen *GZG* und *sꜣḫ.w* I, liegt das linke Blatt (7) über dem rechten (6), sonst das rechte über dem links folgenden. Blatt 7 ist etwas kürzer als die anderen und trotz Vorzeichnung ohne Beschriftung geblieben (s. zuvor). Nach Myriam Krutzsch handelt es sich nur an dieser Stelle um eine vierschichtige „Schreiberklebung". Die unterschiedliche Blattlänge sowie der Umstand, dass genau hier ein neuer Text beginnt (wenn auch mit nicht ausgeführtem Beginn), könnte angesichts der sonst so regelmäßigen Arbeit darauf hinweisen, dass mit dieser Klebung zwei

24 S. a. Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 490.
25 Die Begriffe „Fabrikklebung" und „Schreiberklebung" nach Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 484–486.
26 Für Blatt 15–19 = Kol. XIX–XXIII s. a. Krutzsch, in: *Forschung in der Papyrussammlung*, 495, Abb. 4.

Rollenabschnitte erst nach ihrer Beschriftung aneinandergefügt wurden, möglich ist aber auch die Zusammensetzung zweier vorgefertigter Rollen zu einer längeren noch vor deren Beschriftung. In beiden Fällen erklärt sich damit wohl die leicht reduzierte Blattlänge, nämlich durch Abschneiden des sonst für dreischichtige Klebungen benötigten überstehenden Streifens am rechten Blatt- und ursprünglich auch Rollenende. Da außerdem Blatt 7 nicht beschrieben wurde, kommen gleich drei Auffälligkeiten (Klebung, Blattformat, fehlende Beschriftung) an einer spezifischen Stelle, dem Ende eines Texts, zusammen, weshalb sie auf irgendeine Weise miteinander zusammenhängen dürften. Wie genau dieser ungewöhnliche Befund zustande kam, bleibt allerdings rätselhaft. Angesichts der übrigen Klebungen mit einer Fabrikklebung links scheidet zumindest der nachträgliche Austausch des siebten Blatts als Erklärung aus. Eine von mehreren vorstellbaren Möglichkeiten wäre etwa das folgende Szenario: Der Schreiber beschriftete die später zusammengefügten Rollen separat und ließ dabei vor *s3ḫ.w* I ungeachtet der bereits vorhandenen Rahmung eine komplette Kolumne frei, vielleicht um am rechten Rollenende einen Schutzstreifen zu schaffen.[27] Diesen absichtlichen ‚Sprung' auf dem zu beschriftenden Papyrus verband er versehentlich mit einem entsprechenden ‚Sprung' beim Blick auf die Vorlage. Dieser Fehler wurde dadurch begünstigt, dass der nun kopierte Text zwar mitten im Satz einsetzt, aber mit einem kurzen Rubrum (*Stš*), das in Länge und erster Hieroglyphe der üblichen Spruchbezeichnung (*s3ḫ*) entspricht. Gerade bei zeichengenauem Kopieren, also ohne ständigen Blick auf das gesamte Wort oder gar syntaktische Einheiten, wäre ein derartiger Fehler, so bemerkenswert er in dieser Form auch ist, zumindest nicht mehr unverständlich. Gleiches gilt für die Annahme, der Schreiber habe, aus welchem Grund auch immer, die Kolumne zunächst freigelassen, um sie später nachzutragen, dann aber darauf verzichtet.[28] Zwar sind Spatien als Markierungen von Textauslassungen bzw. entsprechenden Lücken bereits in der Vorlage auch in ‚Bibliothekspapyri' bezeugt, so mehrfach im *Nutbuch*,[29] jedoch lassen die entsprechenden Befunde kaum Rückschlüsse auf unseren Fall zu. Denn angesichts der Belegsituation hinsichtlich der von der großen Auslassung betroffenen *s3ḫ.w* I[30] müssen wir davon ausgehen, dass der fehlende Text leicht hätte ergänzt werden können bzw. in der verwendeten Vorlage selbst durchaus vorhanden war. Insgesamt spricht die fehlende Kol. XI damit in meinen Augen für eine genuin funeräre Bestimmung der Handschrift, für die sich noch weitere Indizien anführen lassen (s. Kapitel I.3.7–8). In diesem Fall muss die Auslassung, die ja auch in einem Funerärpapyrus grundsätzlich nicht erwünscht gewesen sein dürfte, nach Abschluss der Beschriftung nicht einmal aufgefallen sein, nämlich dann, wenn der Papyrus unmittelbar nach dem Schreibvorgang, jedenfalls ohne weitere Durchsicht oder gar Verwendung im Kult, zusammengerollt wurde. Immerhin liegt kein Hinweis auf eine nachträgliche Korrektur der Abschriften durch einen anderen Schreiber vor (vgl. Kapitel I.3.6.3).

27 Für den Erhalt des Schutzstreifens bei der Zusammenfügung zweier ursprünglich getrennter Rollen vgl. immerhin den in Anm. 20 erwähnten Befund in pMMA 35.9.21, Kol. XVII. Wie am Original sichtbar ist, sind dort zwei Rollen zusammengeklebt worden (Hinweis Quack). Es bleibt aber der leere Textrahmen in pSchmitt, den die New Yorker Handschrift nicht aufweist. Außerdem handelt es sich dort bei der freien Zone um das linke Ende einer Rolle, das außerdem kein eigenes Blatt in Anspruch nimmt. Der vorliegende Befund bleibt also nach derzeitigem Kenntnisstand singulär.

28 Hinweis Quack.

29 Vgl. von Lieven, *Grundriß*, bes. 38f., 110, 210 sowie weitere Male in Übersetzung und synoptischer Edition.

30 Vgl. Kapitel II.2.1.1.

3.6 Gliederungsanzeiger und Lesehilfen

In mehreren Fällen ist nicht sicher, ob eine Texteinheit als eigener „Spruch“ oder lediglich als „Abschnitt“, also Teil eines Spruchs, anzusehen ist; s. die Begründung der jeweiligen Bewertung im Textkommentar.

3.6.1 Gliederung durch Layout: Kolumnenwechsel, Absätze und Spatien

Mehrere der im Folgenden aufgeführten Gliederungselemente (Kapitel 3.6.1.2–5) sind in ihrem Erscheinen auf die *sꜣḫ.w* I beschränkt, was sich leicht durch deren Struktur als Folge von „Sprüchen“ ohne stichische Schreibung erklärt. Der in diesem Fall besonders deutlich hervortretende Umstand, dass die äußere Gestaltung eines Texts eher von dessen Überlieferung abhängt als von einer einheitlichen Schreibpraxis für die gesamte Textsequenz einer Papyrusrolle,[31] dürfte auch für die vier übrigen Texte von pSchmitt gelten.

3.6.1.1 Kolumnenwechsel

Eine unvollständig beschriftete Kolumne markiert stets das Ende einer der fünf großen Texteinheiten:

Kol. X: Ende der *GZG.*
Kol. XVII: Ende der *sꜣḫ.w* I.
Kol. XXIX: Ende von *Die Menge vorlassen.*
Kol. XXXII: Ende von *Sokar herausbringen.*

Ein Sonderfall ist der Wechsel zwischen fortlaufender und stichischer Schreibung am Ende von *sꜣḫ.w* II/Beginn von *Die Menge vorlassen* in Kol. XXIV. Da zwei schmale Kolumnen unter einer breiten stehen, kann man durchaus von einem Kolumnenwechsel sprechen; die Trennung zwischen den beiden Texteinheiten ist damit jedenfalls ebenso deutlich gekennzeichnet.

3.6.1.2 Beginn eines Spruchs nach einem Absatz

XII.18: *sꜣḫ.w* I, Spruch 3: *sꜣḫ.w*
XII.30: *sꜣḫ.w* I, Spruch 4: *sꜣḫ*
XIII.1: *sꜣḫ.w* I, Spruch 5: *sꜣḫ*
XIII.15: *sꜣḫ.w* I, Spruch 6: *sꜣḫ*
XIV.1: *sꜣḫ.w* I, Spruch 7: *sꜣḫ*[...]
XIV.12: *sꜣḫ.w* I, Spruch 8: *ky*
XV.7: *sꜣḫ.w* I, Spruch 10: [(nach Parallelen ohne Titel)]
XVI.1: *sꜣḫ.w* I, Spruch 11: [(nach Parallelen ohne Titel)]
XVI.14: *sꜣḫ.w* I, Spruch 12: *sꜣḫ*
XVII.3: *sꜣḫ.w* I, Spruch 13B: *k(y) rꜥ*
XVII.29: *sꜣḫ.w* I, Spruch 16: *sꜣḫ*

31 Diese Praxis betrifft nicht nur die sichtbare Strukturierung des Texts, sondern kann sogar bis zur vorlagengetreuen und damit von Text zu Text unterschiedlichen Ausführung einzelner Zeichen gehen; vgl. z. B. Backes, *Drei Totenpapyri*, 15 (in Tb 85 und in anderen Texten auf pAberdeen ABDUA 84023).

3.6.1.3 Beginn eines Textabschnitts nach einem Absatz

XV.1: *s3ḫ.w* I, Spruch 9, 2. Abschnitt: [...].[32]
XVII.21: *s3ḫ.w* I, Spruch 15, 2. Anruf: *h(3)*
XVII.31: *s3ḫ.w* I, Spruch 16, 2. Anruf: *h(3)*

Ein Sonderfall ist XXXI.17–26: Der Hymnus an Hathor in *Sokar herausbringen* ist durch senkrecht geschriebenes *i.nḏ-ḥr≠ṯ* am Versbeginn und entsprechend eingerückte Zeilen vom vorangehenden und folgenden Text getrennt.

3.6.1.4 Beginn eines Spruchs nach einem Spatium

XIV.24: *s3ḫ.w* I, Spruch 9: *s3ḫ*.
XVI.33: *s3ḫ.w* I, Spruch 13A: ***ky*** ***ḏd-mdw***.
XVII.7: *s3ḫ.w* I, Spruch 14A: *s3ḫ*.
XVII.14: *s3ḫ.w* I, Spruch 14B: ***ky***.
XVII.18: *s3ḫ.w* I, Spruch 15A: *s3ḫ*.
XVII.25: *s3ḫ.w* I, Spruch 15B: ***ky***.

3.6.1.5 Beginn eines Textabschnitts nach einem Spatium

XVII.32: *s3ḫ.w* I, Spruch 16, 3. Anruf: *h(3)*.
XVII.35: *s3ḫ.w* I, Spruch 16, 4. Anruf: *h(3)*.

3.6.1.6 Beginn eines Abschnitts ohne Spatium oder Absatz

XII.2: Rubrum *grḥ*.

In *s3ḫ.w* II beginnen die einzelnen Anrufe anders als mehrfach in *s3ḫ.w* I ohne jede äußere Kennzeichnung (Spatium, Absatz, Rubrum).

3.6.1.7 Absatz oder Spatium vor weiteren Textpassagen

In vier von fünf Fällen steht das Kolophon *iwi̯≠f pw* am Textende nach einem horizontalen Leerraum von ca. 1–2 Zeilen und ist vom Zeilenbeginn nach links eingerückt (*GZG*: X.6; *s3ḫ.w* I: XVII.38; *Die Menge vorlassen*: XXIX.23; *Sokar herausbringen*: XXXII.8). Dem entspricht ein Spatium zwischen dem letzten Satz der *s3ḫ.w* II und dem Kolophon in derselben Zeile XXIV.22. Der weitere Beleg von *iwi̯≠f pw* in VI.27, wo das Kolophon lediglich das Ende eines Abschnitts der *GZG* anzeigt, ist hingegen ohne Leerzeile oder Einrückung wie ein ‚normaler Vers' geschrieben.

Die verbliebenen, nicht näher einzuordnenden Fälle von Spatien ohne Textauslassung sind:

XII.44: kurzes Spatium vor dem letzten Satz von *s3ḫ.w* I, Spruch 4.
XXX.6: Spatium vor Randglosse (*ḏd*/*ḏi̯*).
XXXII.7: Spatium zwischen den beiden Bestandteilen der abschließenden Ritualanweisung: Die Rezitationsvorschrift *ḏd-mdw zp* 16 und die Angabe der Ausführenden (*šzp dḫn.w*) sind auf diese Weise voneinander abgesetzt.

32 Der Freiraum am Ende von XIV.42 ist sehr kurz, so dass auch bei einem kurzen Spatium als Abschnittsmarkierung der Zeilen- und Kolumnenwechsel unumgänglich gewesen sein dürfte.

3.6.1.8 *Spatium anstelle von ausgelassenem Text*

II.17: evtl. Auslassung der unteren Hälfte eines Schriftquadrats (in: [Hieroglyphen]).
IV.28: Auslassung eines Schriftquadrats vor dem Determinativ [Hieroglyphe]: ((*št3*?)).
„Kol. XI" (s. zuvor).
XII.39: ((*t3 ỉr.ỉ ỉwf ≤f*)).
XVI.29: (([Hieroglyphe])).

Anders als bei allen Fällen zuvor haben in diesen Fällen die Spatien keine textgliedernde Funktion. Könnte man sich bei den vier kurzen Fehlstellen noch vorstellen, dass der Nutzer des Papyrus in der Lage war, diese in einer Rezitation zu ergänzen,[33] so scheidet diese Möglichkeit für Kol. XI gänzlich aus. Daraus kann man folgern, dass pSchmitt entgegen der bisher vorherrschenden Annahme nie zum Gebrauch in einer Tempelbibliothek bestimmt war, denn bei einer dortigen Verwendung wäre die Kolumne gewiss ergänzt worden.

3.6.2 *Rubra*

3.6.2.1 *Rubra als Gliederungsmittel*

a) Rubrum bei Beginn einer neuen Großeinheit („Text")

Von den fünf Texten ist nur für die letzten drei ein Rubrum am Beginn erhalten, da der Titel der *GZG* mit dem Anfang des Papyrus verloren ist und der Titel der *s3ḫ.w* I mit Kol. XI nicht ausgeführt wurde:

XVIII.1: *ḥ3.t-ʿ m* … Nur diese ersten Wörter des Titels von *s3ḫ.w* II sind rubriziert.
XXIVa.23: *s(ỉ)ʿr ʿš3.t ʿrq.y tḫỉ*. Der gesamte Titel von *Die Menge vorlassen* ist rubriziert; dabei ist aber die Sonne (Determinativ von *ʿrq.y*) schwarz geschrieben.
XXX.1: ⌜*n.t-ʿ*⌝ *n(.ỉ) ỉnị(.t)* … Nur diese ersten Wörter des Titels von *Sokar herausbringen* sind rubriziert.

b) Rubrum bei Spruchbezeichnungen in *s3ḫ.w* I

XII.18: Spruch 3 (*s3ḫ.w*).
XII.30: Spruch 4 (*s3ḫ*).
XIII.1: Spruch 5 (*s3ḫ*).
XIII.15Spruch 6 (*s3ḫ*).
XIV.1: Spruch 7 (*s3ḫ*).
XIV.12: Spruch 8 (*ky*).
XIV.24: Spruch 9 (*s3ḫ*).
XVI.14: Spruch 12 (*s3ḫ*).
XVI.33: Spruch 13A (*ky*).
XVII.3: Spruch 13B (*k(y) r*ʾ).
XVII.7: Spruch 14A (*s3ḫ*).
XVII.14: Spruch 14B (*ky*).
XVII.18: Spruch 15A (*s3ḫ*).
XVII.25: Spruch 15B (*ky*).
XVII.29: Spruch 16 (*s3ḫ*).

33 Friedhelm Hoffmann weist mich auf den Athener Magischen Papyrus hin, der sowohl Nutzungsspuren in Form von Flickstellen aufweist als auch einige kürzere Spatien (mündlich am 11.7.2013).

Die Sprüche 10 und 11 der *s3ḫ.w* I sind den Parallelen nach zu urteilen ohne Überschrift geblieben. Ob stattdessen der Spruchanfang rubriziert war, ist aufgrund der verlorenen ersten Wörter beider Sprüche (XV.7, XVI.1) nicht mehr zu ermitteln.

c) Rubrum bei Ritual-/Rezitationsanweisungen

Zu unterscheiden ist hier zwischen den meist längeren Ritualanweisungen, die als solche außerhalb des Rezitationstexts stehen und von diesem durch z. T. nur partielle Rubrizierung abgesetzt sind, sowie knappen Anweisungen zur Rezitation des folgenden Texts, meist *ḏd-mdw* oder *ḏd.t*, die manchmal gleichzeitig das Ende einer vorangehenden Ritualanweisung markieren. In *s3ḫ.w* II markieren die rubrizierten Rezitationsanweisungen jeweils den Beginn einer größeren Texteinheit (s. a. Kapitel II.3.1.1).

III.35: *ḏd.t m* – weiter ohne Rubrum bis Versende.
IV.13: *is 3 ini̯(.w) n≠k* – weiter ohne Rubrum bis IV.21.
IV.22: *ḏd.t gr*.
VIII.39: *iri̯ m ꜥrq* – weiter ohne Rubrum bis IX.1.
IX.2: *iri̯ ḥ(3)b(.t) m-ḫt w3ḥ iḫ.t* – weiter ohne Rubrum bis IX.4.
IX.5: *is* – weiter ohne Rubrum bis IX.6.
IX.7: *ḏd.t*
IX.11: *nis.ḫr* – weiter ohne Rubrum bis IX.13.
IX.25: *m3ṯ(r) sw*.
X.3–4: genauer Textverlauf wegen Zerstörung unklar, s. zur Stelle.
XII.16: *ḏd-mdw ḥr zr.t 4.t* – weiter ohne Rubrum bis XII.17.
XVI.33: *ḏd-mdw*.
XVIII.1: *ḏd-mdw* – weiter ohne Rubrum bis XVIII.2.
XVIII.2: *ḏd-mdw*.
XIX.2: *ḏd-mdw*.
XXI.31: *ḏd-mdw*.
XXII.3: *ḏd-mdw*.
XXIII.14: *ḏd-mdw*.
XXX.1: *ḏd-mdw*.
XXXII.7: *ḏd-mdw zp 16 šzp dḥn.w* – weiter ohne Rubrum bis Zeilenende.

Ritual-/Rezitationsanweisungen ohne Rubrum: II.34–35, 40, V.11–16, VI.28–32 (nach Kolophon), 33–36(?), XII.29(?) (*ib3 n Wsir*), XX.6 (*ḏd-mdw*).

Wegen Beschädigung unklar: II.4–8, X.5

d) Rubrum am Beginn eines neuen Abschnitts ohne vorangehende Rezitationsanweisung

Anders als bei den Rezitationsanweisungen und Text- oder Spruchüberschriften sind in den folgenden Fällen die ersten Worte des gesprochenen Texts selbst rubriziert.

i.nḏ-ḥr≠: III.13, XIV.18. Nicht rubriziert: VII.20, 39, XVIII.14, XXXI.27–26 (senkrecht vor Zeilenbeginn, s. zuvor).
In XIV.18 ist *i.nḏ-ḥr≠k* rubriziert, also auch das folgende Suffixpronomen. Bei *i.nḏ-ḥr≠ṯ* in III.13 hingegen ist *≠ṯ* schwarz geschrieben, möglicherweise wegen der Verwendung der sitzenden Göttin als Schreibung des Pronomens.
h(3) „he“: XVII.8, 10, 12, 21, 23, 25, 31, 32, 35.

Rubriziertes ***hꜣ*** markiert in *sꜣḫ.w* I den Beginn eines Anrufs in den entsprechend untergliederten Sprüchen 14A, 15A, 15B und 16; z. T. nach Absatz oder Spatium. In den Sprüchen 14A, 15A und 16 ist ***hꜣ*** im ersten Anruf unmittelbar hinter der Spruchbezeichnung ***sꜣḫ*** nicht rubriziert (XVII.7, 18, 29), während in 15B sowohl die Spruchbezeichnung ***ky*** als auch erstes ***hꜣ*** rot geschrieben sind (XVII.25).

Die Sprüche 8 und 9 der *sꜣḫ.w* I beginnen gleichfalls mit *hꜣ*. Da sie aber jeweils nur einen so eingeleiteten Anruf aufweisen und *hꜣ* wie in den Sprüchen 14A, 15A und 16 nach den jeweils rubrizierten Spruchbezeichnungen ***sꜣḫ*** (XIV.12) und ***ky*** (XIV.24) schwarz geschrieben ist, kommt in diesen beiden Sprüchen keine rot geschriebene Anrufeinleitung vor, ohne dass das zugrunde liegende System notwendigerweise ein anderes sein muss. Allerdings sind die *hꜣ*-Anrufe in den Sprüchen 4 und 12 der *sꜣḫ.w* I in pSchmitt ebenfalls ohne Rubrum ausgeführt (XII.35, 37, 40, XVI.15, 17, 18, 21, 23, 30).[34]

Da in den *sꜣḫ.w* II nur die sechs größeren Texteinheiten durch Rubra markiert sind (s. zuvor), bleiben in dieser Spruchfolge *hꜣ* und andere Einleitungsworte der einzelnen Anrufe ohne Rotschreibung.

Ebenfalls schwarz geschrieben ist der einzige Beleg von *hꜣ* in den *GZG* (III.36).

ḥw.t „Strophe“: XXV.2, XXV.16, XXVI.12, XXVI.39, XXVIII.6, 23.
Dies sind sämtliche Strophenbezeichnungen (2 bis 7) in *Die Menge vorlassen*. Der Beginn der ersten Strophe ist nur durch den Texttitel markiert.
grḥ „Pause“: XII.2.
šfd.w mꜣṯ(r) „Klagebuch“ als Quellenangabe: III.20, IX.28.

3.6.2.2 Rubrizierung einzelner Begriffe aufgrund ihres Inhalts

a) Feinde

nbḏ „Frevler“ = Seth: VIII.19, XXVI.11, XXVII.3.
nicht rubriziert: VI.20, XXIVb.29, XXVII.22

ḫft.ỉw≠f ḫr(.w) „seine Feinde sind gestürzt“: XXX.43.
Ausnahmsweise ist nicht nur die Feindbezeichnung rubriziert, sondern auch das folgende Verb. Sonst ist ***ḫr*** in entsprechendem Zusammenhang stets schwarz geschrieben. Auch die Feindbezeichnung ***ḫft.ỉ*** ist in pSchmitt sonst nicht rubriziert.

zmꜣ.yw nbḏ „Komplizen des Frevlers“: XXVI.27.

Stš „Seth“: VIII.26, XII.1, 6, 7, 12, 14, XIII.7, XXVI.21, XXVIII.5.
nicht rubriziert: VI.25(?), 36, XX.1, XXII.5, 14, 16, 39, XXIII.17, 18, 19, 20, 23 39, XXIX.17.

Es fällt der unterschiedliche Umgang mit den Bezeichnungen des Seth in den verschiedenen Texten auf. In *sꜣḫ.w* II, wo nur die großen Texteinheiten durch Rubrum markiert sind, hat man dementsprechend auch für Seth durchweg schwarze Schrift verwendet. Die Funktion der roten Schrift zur Kennzeichnung des feindlichen Gottes übernimmt dort mehrmals eine Schreibung mit dem ‚magisch‘-bildhaft unschädlich gemachten Zeichen (XXII.5, 39, XXIII.17, 18, 23, 39), sonst die bekannte phonetische Schreibung mit Feind-Determinativ.

34 Über die Ursache kann man nur spekulieren. In Spruch 4 sind *hꜣ*-Anrufe nicht die einzige Untereinheit, sondern mit anderen Textsorten kombiniert. Spruch 12 scheint aus den *sꜣḫ.w* II übernommen zu sein, wo *hꜣ*-Anrufe grundsätzlich nicht rubriziert sind. Unklar sind XV.1 (Beginn des zweiten Abschnitts von Spruch 9), XV.7 (Beginn von Spruch 10) und XVI.1 (Beginn von Spruch 11), wo das zu erwartende *hꜣ* jeweils zerstört ist, vgl. Kommentare zur Stelle.

b) Rubrum bei Quellenangaben

XXII.15: *gmi̯(.w) ḥr ky šf(d.w) … m rk n(.ỉ) …* – weiter bis XXII.16. Nur das zweite *m rk n(.ỉ)* ist rubriziert, die jeweils folgenden Königsnamen und im zweiten Fall der Herkunftsort (Bibliothek des Osiristempels von Abydos) sind als positiv konnotierte bzw. ‚göttliche' Begriffe schwarz geschrieben. Man könnte sogar überlegen, ob das erste *m rk n(.ỉ)* schwarz geschrieben ist, um es vom zweiten zu unterscheiden: im ersten Fall als ‚göttliche' Zeit der Textentstehung (Alter der gefundenen Papyrusrolle), im zweiten Fall als die im Vergleich hierzu ‚profanere' Zeit der Auffindung (vgl. zur Stelle).

XXIII.14: *gmi̯(.w) r ꜥry(.t) dḥr*. Ähnlich der ersten Quellenangabe folgen ohne Rubrum Ort (Bibliothek des bzw. eines Osiristempels), *m rk n(.ỉ)* und der Königsname.

Vgl. auch *šfd.w mꜣṯ(r)* „Klagebuch" in III.20 und IX.28, das neben der Markierung eines Abschnittsbeginns auch die Funktion einer Quellenangabe haben könnte; vgl. zu III.20.

c) Sonstiges

ỉn wꜥb „(kein Zusehen) durch *wꜥb*-Priester": II.8 – es folgt nicht rubriziertes *nb*.
Aufgrund der Zerstörung bleibt unbekannt, ob die vorangehenden Wörter, vermutlich *n mꜣꜣ*, ebenfalls rot geschrieben waren. Grund für die Rubrizierung des Priestertitels dürfte sein, dass die *wꜥb.w* die folgende Ritualhandlung nicht sehen dürfen, offenbar in Gegensatz zu weiteren anwesenden Personen(gruppen). Die *wꜥb.w* sind damit keineswegs negativ konnotiert, aber von den zugelassenen Ritualteilnehmern abgesetzt.

gmi̯-wš(.w) „leer vorgefunden": IX.34.

3.6.3 Ein Korrekturzeichen

Nicht belegt in pSchmitt sind nachträgliche Einfügungen intralinear oder mittels des Positionsanzeigers ⟹.[35] Eine korrigierende Durchsicht der Abschriften durch einen zweiten Schreiber hat also höchstwahrscheinlich nicht stattgefunden. In XX.35 wurde die Auslassung von *ỉti̯⸗f* am Zeilenwechsel durch den nachträglichen Zusatz rechts vor den Zeilenbeginn korrigiert, doch hat diesen vermutlich der Schreiber selbst vorgenommen. Die Form der allerdings nicht eben spezifischen Zeichen unterscheidet sich jedenfalls nicht signifikant vom übrigen Text.

Besonders bemerkenswert ist eine Korrektur mittels eines sonst m. W. nicht belegten Verfahrens: In XXIII.19–20 wurde fast eine ganze Zeile Text doppelt abgeschrieben und dann, wohl wegen der Länge der Passage, nicht durch Streichung oder Schwärzung getilgt.[36] Stattdessen wurden die betroffenen Abschnitte in den beiden Zeilen durch Einfassung mit einer schwarzen Linie sozusagen aus dem Text genommen, vergleichbar der trennenden Umrahmung des Endes von VII.10 (s. Kapitel I.3.3).

35 Zu diesen und weiteren Korrekturverfahren s. Gasse, *Un papyrus et son scribe*, 28–33; Quack, *SAK* 33 (2005), 343–347; Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* II, 137–141.

36 Die Streichung ganzer Zeilen oder weiter Teile von Zeilen ist durchaus belegt: Gasse, *Un papyrus et son scribe*, 33.

3.7 Zu Datierung, Herkunft, möglicher Nutzung und einem eventuellen Besitzer des Papyrus

Hinsichtlich der Datierung des Papyrus konkurrieren im Wesentlichen zwei Ansätze. Seit Möller[37] wird meistens auf die Ähnlichkeit der Schrift des Papyrus mit dem gut datierten pBremner-Rhind hingewiesen, so dass für pSchmitt gleichfalls das 4. bzw. präziser das späte 4. Jh. v. u. Zt. als Herstellungszeit angesetzt wurde.[38] Quack erwägt, ob pSchmitt und pHohenzollern-Sigmaringen II sowie pBM 10209 und 10288, also Papyri des Nesmin und des Pawerem, von derselben Hand beschriftet wurden,[39] was die Datierung um 300 v. u. Zt. bestätigen würde.

Einen ganz anderen Weg schlägt Feder ein, der ausgehend von der großen Ähnlichkeit der Abschrift von *Sokar herausbringen* mit der des von Goyon in die Zeit um 200 v. u. Zt. datierten pLouvre I. 3079 pSchmitt dem 3. Jh. zuweist.[40] Auch wenn überlieferungsgeschichtliche Nähe nicht automatisch auch chronologische Nähe bedeutet, ist Feders Ansatz bedenkenswert, zumal angesichts der Schwierigkeiten, hieratische Texte der Spätzeit allein auf Basis paläographischer Kriterien zu datieren. Die beiden Alternativen lassen sich aber zusammenführen, denn einige Mitglieder der Familie des Djedhor (Besitzer von pLouvre I. 3079), darunter sein Vater und eine Nichte, können aufgrund von Objektdatierungen mehr oder weniger sicher dem späten 4. bis frühen 3. Jh. zugewiesen werden, so dass ungefähr dieser Zeitraum auch für pLouvre I. 3079 gelten darf.[41]

Für die Herkunft des Papyrus aus Theben sprechen die paläographische und überlieferungshistorische Nähe zu nachweislich thebanischen Handschriften, insbesondere pBremner-Rhind, auf die bereits Möller hinwies und Belege aus pSchmitt dementsprechend in dieselbe Spalte einordnete. Noch ähnlicher allerdings präsentiert sich das Schriftbild eines äußerlich ganz anderen Textzeugen, nämlich Möllers „Leinwand“. Bei diesem handelt es sich um die bereits erwähnten Mumienbinden des Psammetich-Merneith, geboren von Cheredanch (M. Berlin o. Nr.[42]), die ebenfalls von Schmitt dem Museum geschenkt wurden und angeblich aus Theben stammen.[43] Die Ähnlichkeiten zwischen pSchmitt und „Leinwand“ bestehen oft nicht oder nicht nur in einer gemeinsamen Zeichenvariante, sondern auf der Ebene der Linienführung. Mein Eindruck kann über einen Vergleich der in der Paläographie aufgeführten Zeichen aus pSchmitt mit den Spalten „Leinwand“ und „P. Bremner“ bei Möller, *Paläographie* III nachvollzogen werden. Bei zahlreichen sehr ähnlichen Ausführungen eines Zeichens in allen drei Handschriften setzen sich v. a. in folgenden Fällen pSchmitt und „Leinwand“ von pBremner-Rhind oder z. B. dem ca. zeitgleichen pVatikan 38603[44] ab: A8, D10,[45] E2, E8a, E10, E17, F26,[46] F39, G10/P115, G24, G25, G30, G49,[47] I1, M19, M20, O8, O22, O44, P1, R5, S12, T11, T22, U30, U35a, V7a, W14, Aa18, Ag9.

---

37 Möller, *Pyramidentexte*, 1; idem, *Paläographie* III, 10.

38 So mit Verweis auf Möller u. a. Kaplony-Heckel, *Handschriften* III, 31; Kahl, *Steh auf*, 8; Kucharek, *Klagelieder*, 45. Ähnlich Assmann, *Totenliturgien* III, 20 („4./3. Jh. v. Chr.“); Bellion, *Catalogue*, 29 („Début ptolémaïque“).

39 Quack, *ZÄS* 127 (2000), 76.

40 Feder, in: *FS Goyon*, 152 mit Anm. 11–12, 159 (Umdatierung von pAsasif 15 aufgrund dessen Zugehörigkeit zu einer Überlieferungsgruppe mit pLouvre I. 3079 und pSchmitt).

41 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 39 mit Anm. 39. Marc Coenen datiert den Papyrus auf ca. 280 v. u. Zt. (Hinweis in der Trismegistos-Datenbank: www.trismegistos.org/text/56591 [7.7.2013]).

42 Vgl. Möller, *Paläographie* III, 9 und die Korrekturen zu Inventarnr. und Namen von Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* I, 2f.; II, 260, Anm. 173. Weitere Informationen und Fotos: Totenbuchprojekt Bonn, TM 133848, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm133848>.

43 Möller, *Paläographie* III, 9.

44 Albert, *Le livre des morts d'Aset-ouret* I, bes. 157–190 (Paläographie).

45 Albert, *Le livre des morts d'Aset-ouret* I, 162.

Es muss allerdings auch auf einige Zeichen hingewiesen werden, die auf den Mumienbinden und dem Papyrus nicht identisch ausgeführt sind. In den meisten Fällen lässt sich aufgrund der unterschiedlichen Texte an eine andere Ausführung in der jeweiligen Textvorlage denken, die genau kopiert wurde – ein üblicher Vorgang, für den pSchmitt einige anschauliche Belege bietet (s. Paläographie). Auch der unterschiedliche Schreibuntergrund sollte berücksichtigt werden. Die m. E. auffälligsten Differenzen sind:

- B7/B7C: Der diakritische Strich fehlt (s. a. R8a). Das Zeichen ist auf den Mumienbinden (sprich im Totenbuch) allerdings selten.
- D9: pSchmitt bietet die Variante des Zeichens mit drei von einem Punkt ausgehenden Linien für die Tränen. „Leinwand" zeigt nicht drei weitgehend parallele Linien, was die übliche Alternative ist,[48] sondern ebenfalls auseinanderstrebende Linien, die aber nicht wie pSchmitt an einem Punkt angesetzt sind.[49] Ob der Schreiber die Linien zwar separat ansetzte, weil er das Zeichen so in seiner Vorlage sah, aber seiner Gewohnheit folgend die Linien auseinanderstreben ließ?
- G14: Auf den Mumienbinden in der Gruppe . Die Ausführung der Geierhieroglyphe mit relativ steiler Rückenlinie und einer kürzeren Form für die Beine könnte mit dem begrenzten Platz in der Zeichengruppe zu tun haben.
- G21: Die Ausführung der Füße ist bei dem von Möller wiedergegebenen „Leinwand"-Beleg kürzer und einfacher als auf pSchmitt, allerdings auch gegenüber pBremner-Rhind. Die Ausführung des übrigen Zeichens ohne Punkt oder kurze Querlinie im Rückenbereich entspricht pSchmitt.
- G28: „Leinwand" ohne den kurzen Strich an der Rückenlinie, allerdings mit einem von Möller nicht wiedergegebenen Punkt darüber. Der Abstrich am vorderen Fuß des Vogels ist deutlicher zu erkennen als in pSchmitt, weil er nicht wie im Papyrus mit dem hinteren Fuß zusammenläuft, die Proportionen des Fußbereichs sind sonst aber ganz ähnlich.[50]
- M16: „Leinwand" schreibt dieses Zeichen in der älteren Form mit kleiner Haste rechts unten, auf die pSchmitt wie pBremner-Rhind, pBM 10252 und die meisten späteren Papyri verzichtet.
- P11: Der sehr tiefe Ansatz der Linie an der rechten Seite in Möllers einzigem Beleg für das Zeichen in „Leinwand" ist anscheinend ohne direkte Parallele.
- R8a: Der Punkt über den drei Götterstandarten, der in pSchmitt auffällig weit links steht, fehlt auf den Mumienbinden (s. a. B7) oder steht rechts über der ersten Standarte und ist dabei kleiner als auf dem Papyrus. Einigkeit besteht aber in der Grundform mit erheblich längerer rechter Standarte und den Proportionen der Zeichen. Beides findet sich auch in weiteren Handschriften; die meisten Belege bei Möller und Verhoeven, einschließlich pBremner-Rhind, aber deutlich anders.
- S23: pSchmitt zeigt die von D55, T12 oder F45 beeinflusste Variante mit Querstrich am linken Abstrich, „Leinwand" nicht.[51] Hier lässt sich die Zeichenform in der Vorlage als Grund für den

---

46 Albert, *Le livre des morts d'Aset-ouret* I, 166. Die Ausführung dort ist gegenüber früheren und späteren Belegen des Zeichens sehr ähnlich, weist aber einen Unterschied im Kopfbereich auf.

47 Mit deutlichen Unterschieden in pVatikan 38603 (insbes. die drei kleinen Striche unten erscheinen dort so nicht); Albert, *Le livre des morts d'Aset-ouret* I, 169.

48 Verhoeven, *Untersuchungen*, 231.

49 S. die Wiedergabe bei Möller, *Paläographie* III, 7.

50 Die Wiedergabe bei Möller, *Paläographie* III, 19 erweckt den Anschein, als stehe der vordere Fuß auf der Verlängerung der unteren Linie des Hinterleibs, die bei Möller leicht nach oben weist. Tatsächlich verläuft sie aber annähernd waagerecht, der hintere Fuß setzt auf gleicher Höhe an, der vordere etwas darüber, beides in Übereinstimmung mit pSchmitt.

51 Möller, *Paläographie* III, 40.

Unterschied ausmachen, die Variante erscheint nämlich auch in pBM 10317 XIV.2 (zu XVII.8) und pBM 10319 XVIII.33 (zu XX.17).[52]

- U22: In pSchmitt weist das Zeichen wie pBremner-Rhind und spätere Handschriften einen Schrägstrich rechts oben auf, die Mumienbinden nicht. In der Form und Linienführung des Oberteils ähnelt pSchmitt dennoch „Leinwand", aber mit nur einem Beleg ist das Hieratogramm als Argument in die eine oder andere Richtung ohnehin nur bedingt geeignet.
- Aa5: Alle drei Belege in pSchmitt (aus *s3ḫ.w* II und *Die Menge vorlassen*) sind sehr detailliert gezeichnet, mit drei feinen Strichen rechts, die Möllers Beleg aus „Leinwand" nicht aufweist. Kein Beleg aus pBremner-Rhind bei Möller; s. aber pVatikan 38603, der die Variabilität des Zeichens gut belegt.[53]
- Aa20: Der Punkt unter dem Zeichen ist eine Besonderheit von pSchmitt, die auch „Leinwand" nicht bietet.

Bedenkt man, wie gesagt, die unterschiedliche Textbasis und das andere Schreibmaterial, dann erscheint mir der Befund trotz dieser Abweichungen frappierend, insbesondere wegen der so ähnlichen Linienführung auch bei unterschiedlich ausgeführten Zeichen. Dies legt die Vermutung nahe, dass Mumienbinden und Papyrus von derselben Hand beschriftet worden sind; sonst von Schreibern mit identischer Ausbildung. Aus beiden Annahmen resultiert als plausibles Szenario, dass Schmitt die Mumienbinden und den/einen Papyrus eines Bestattungsensembles zusammen erwarb, Psammetich-Merneith also auch der antike Besitzer von pSchmitt wäre. Allenfalls den Erwerb von Ausstattungsgegenständen mehrerer Bestattungen im selben Grabbau, also insbesondere von Mitgliedern einer Familie, könnte man sich noch vorstellen. Solange allerdings über Psammetich-Merneith nichts weiter bekannt ist,[54] lassen sich aus diesem Vorschlag keine weiterreichenden Schlüsse über das soziale Umfeld des Nutznießers der Ritualhandschrift ziehen. Es würde sich jedoch die bereits durch die leere Kol. XI und v. a. den Erhaltungszustand nahegelegte Annahme bestätigen, dass es sich bei pSchmitt um einen von vornherein zum funerären Gebrauch bestimmten Papyrus handelt, der gemeinsam mit den Mumienbinden beschriftet wurde. Denn sonst müsste Konsul Schmitt ein Mumienbinden-Set und einen unabhängig davon produzierten, zunächst für jahrelangen Tempelgebrauch bestimmten Papyrus von ein und demselben Schreiber erworben haben, was doch ein sehr erstaunlicher Zufall wäre. Hieraus ergeben sich Konsequenzen für die Deutung weiterer Handschriften. Mit pSchmitt liegt ja ein Papyrus vor, der trotz seiner funerären Bestimmung den Namen seines Inhabers nicht im Rezitationstext aufweist, auch nicht in *s3ḫ.w* I und II, für die weitere Textzeugen eine entsprechende Umarbeitung belegen. Mit Blick auf unsere Handschrift ist also zu konstatieren, dass ein fehlender Nutzername alleine nicht als Argument ausreicht, um einen Ritualpapyrus ohne Personenname als in den funerären Gebrauch überführte Bibliothekshandschrift anzusprechen.[55]

Die Zuweisung von pSchmitt und der Mumienbinden des Psammetich-Merneith an einen Schreiber oder zumindest eine ‚Werkstatt' widerlegt außerdem das prinzipiell denkbare Szenario einer exklusiven Anfertigung von Ritualpapyri außerhalb des für Totentexte üblichen Rahmens. pSchmitt und vergleichbare Handschriften waren zuvorderst Totenpapyri, die als solche gemeinsam mit anderen texttragenden Gegenständen der Grabausstattung konzipiert und beschriftet wurden.[56]

52 In pBM 10319 XI.27 (zu XVII.8) und XIX.30 (zu XX.35) ist das Zeichen beschädigt. Eventuell sind an beiden Stellen Reste eines Querstrichs gerade eben noch erkennbar, es bleibt aber die Publikation abzuwarten.

53 Albert, *Analyse technique, textuelle et paléographique* I, 297.

54 Vgl. Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* II, 260 mit Anm. 173 (keine Titel).

55 S. a. Backes, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 29–33.

56 Für Ensembles von Mumienbinden und Totenbuch-Papyrus s. Kockelmann, *Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden* II, 217–223, bes. 220 zu Mumienbinden und Tb-Papyrus des Wennefer (s. a. *ibidem* I, 41f.).

3.8 Ritualbuch und Totenpapyrus – oder: Was ist pSchmitt?

In der Benennung des DFG-Vorhabens habe ich pSchmitt ohne eingehende Erklärung als „Ritualbuch" bezeichnet. Wie ich mittlerweile an anderer Stelle eingehender erläutert habe,[57] lässt sich innerhalb der funerären Papyri mit Ritualtexten aus dem Osiriskult eine Gruppe von „Ritualbüchern" von Papyri mit individuellen Textzusammenstellungen unterscheiden. Bei diesen handelt es sich um vergleichsweise kurze Manuskripte, die eine Sequenz von manchmal nur exzerpierend kopierten Texten zeigen, deren Anordnung wohl eine Folge von Ritualhandlungen spiegeln soll. Einige Fälle wie der Artemis-Papyrus oder pLouvre N. 3176 (S) fallen dementsprechend durch ausführliche Anweisungen zur Performanz der Rezitationen auf. Dieses Element, die Vergegenwärtigung einer Ritualsequenz, scheint bei der Konzipierung zumindest derartiger Handschriften ein wesentlicher Faktor gewesen zu sein; auch den anderen individuellen (Ritual-)Textsequenzen ist „Performativität" als wesentlicher Faktor bei ihrer Konzipierung zu erwägen. Demgegenüber bieten die „Ritualbücher" wie pSchmitt einen oder mehrere Texte bzw. Spruchsequenzen einschließlich der Ritualanweisungen, dies jedoch nicht notwendigerweise auf einen einzigen Anlass hin ausgerichtet, so in den *s3ḫ.w* I und II, für deren Rezitation gleich eine ganze Reihe von Terminen genannt werden. An die Stelle der Einpassung in eine spezifische Ritualsequenz tritt in unserem Papyrus und ähnlichen Manuskripten die vollständige Abschrift, vielleicht vergleichbar einer Komplettabschrift des ‚kanonischen' späten Totenbuchs gegenüber einer Teilsequenz. Überspitzt gesagt könnte man Fällen wie pSchmitt als Hauptfunktion die Verstetigung des genauen Wortlauts und damit des Textinhalts zusprechen, eben im Gegensatz zur ‚Performativität' der anderen Gruppe.

Den vorstehenden, hier nur knapp zusammengefassten, Überlegungen zum Trotz lässt sich aber für die Textsequenz in pSchmitt eine inhaltliche Schlüssigkeit feststellen, der man gleichfalls performativen Charakter zusprechen kann, d. h. die Anordnung der Texte entspricht mehr oder weniger unmittelbar einer tatsächlichen Folge von Handlungen und Sprechakten. Ausgangspunkt ist die Position von *Sokar herausbringen* am Ende der Handschrift. Dort erscheint der Text auch in anderen Papyri (s. im Folgenden), wohl weil das Sokar-Ritual am 26. Choiak zur Aufführung kam und einen weitgehenden Abschluss der Regeneration des Totengottes vergegenwärtigt. Am anderen Ende zumindest der erhaltenen Textsequenz stehen die *GZG* mit einem Datum im Monat Thot, vielleicht genau dem *w3g*-Fest, als Termin. Der Termin des vorletzten Texts, *Die Menge vorlassen*, am letzten Tag des Monats Techi/Thot macht zumindest seine Position hinter den *GZG* und vor dem abschließenden *Sokar herausbringen* in jedem Fall plausibel. Die Position der ausweislich ihrer Überschriften mehrmals im Monat und an jedem Osirisfest zu rezitierenden *s3ḫ.w* I und II noch davor lässt sich mit ihrem Charakter als Befähigungstexte erklären: Als solche konnten sie vom Beginn des Balsamierungsprozesses an zum Einsatz kommen und damit noch vor dem letzten Tag des Techi/Thot. Die Textsequenz in pSchmitt lässt sich damit als ausschnitthafte Wiedergabe der Riten für den Totengott und damit seiner Wiederbelebung verstehen: von der Bergung seines Leichnams (*GZG*) über die regelmäßigen befähigenden Rezitationen für ihn (*s3ḫ.w* I und II) und das Ende seiner Abwesenheit (*Die Menge vorlassen*) bis zum triumphalen Erscheinen als Herrscher (Sokar herausbringen).

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die weitgehende Übereinstimmung der in pSchmitt überlieferten Textsequenz mit zwei der Papyri des Pawerem, Sohn der Qaqa: pBM 10252 endet mit den *GZG* und *s3ḫ.w* I, gefolgt von *s3ḫ.w* II und *Die Menge vorlassen* als den ersten beiden Texten von pBM 10081. Diese Beobachtung beinhaltet zwar einen Zirkelschluss, indem nur aufgrund von pSchmitt die Reihenfolge der beiden Papyri des Pawerem in dieser Form festgelegt wird, aber die Übereinstimmung einer Sequenz von gleich vier Texten kann kaum noch zufällig sein. Dass ein Set mehrerer Totenpapyri zumindest manchmal in einer bestimmten Reihenfolge zu lesen ist, belegen zum einen auf mehrere

57 Backes, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 15–35.

Rollen verteilte Totenbücher,[58] zum anderen Totenpapyri mit einem Totenbuch gefolgt von Ritualtexten[59] gegenüber Totenbuch und Ritualtexten auf zwei oder mehr separaten Rollen.[60] Allein *Sokar herausbringen* steht in pBM 10252 anders als hier noch vor den *GZG*.[61] Dieser Text ist aber, wie schon bemerkt, noch auf weiteren Papyri als Schlusstext belegt, nämlich mindestens pLouvre I. 3079, pLouvre N. 3129 sowie pMMA 35.9.21, dort ebenfalls nach *Die Menge vorlassen*.[62]

Diese Beobachtungen weisen darauf hin, dass pSchmitt auch als Teil eines überlieferungsgeschichtlichen Phänomens zu betrachten ist. Auch wenn sich, anders als beim späten Totenbuch, keine jahrhundertelange Tradition funerärer Ritualbücher mit festem Textbestand oder gar -sequenz herausbildete,[63] zeigen die bekannten Exemplare zumindest die ersten Schritte in eine solche Richtung: Jede Textsequenz ist individuell, aber einige Teilsequenzen fanden offenbar eine gewisse Verbreitung. Ein Grund hierfür wird doch wohl gewesen sein, dass sie als der (bzw. einer) Funktion des Totenpapyrus förderlich empfunden wurden.

In Übereinstimmung mit dem materiellen Befund der Handschrift ist nochmals festzuhalten, dass pSchmitt nicht einfach eine nachträglich für den funerären Gebrauch umgewidmete Abschrift von Osiris-Liturgien ist, sondern ein genuin funerärer Papyrus, dessen Textsequenz in Hinblick auf diese Verwendung gewählt wurde. Deswegen können wir auf Basis von pSchmitt und vergleichbaren Manuskripten nicht direkt darauf schließen, wie genau Papyri in Tempelbibliotheken der Spätzeit ausgesehen haben; dafür bedarf es nachweislich dorther stammender Beispiele. Dessen ungeachtet bleibt der Wert unseres Papyrus als Quelle für Osirisrituale enorm, da den Texten auf ihrem Weg aus den Bibliothekspapyri auf die funerären Ritualbücher Kürzungen und andere intentionale Umgestaltungen offenbar erspart blieben; dies belegen die Übereinstimmungen mit pBM 10252 und 10081, für die eine direkte Umwidmung aus dem Gebrauch im Tempel hin zur Mitnahme in einer Bestattung sehr wahrscheinlich ist. Da im Fall von pSchmitt auf den Zusatz des Besitzernamens im laufenden Text verzichtet wurde, haben wir in ihm *cum grano salis* etwas in schriftlicher Form vor uns, das in der Zeit um 300 v. u. Zt. während einiger Rituale für den Totengott im Sanktuar von Abydos und anderen Tempeln zu hören war.

58 Wie das Totenbuch des Nespasefy; Verhoeven, *Nespasefy*.

59 Z. B. pBerlin P. 3008, pLouvre N. 3129.

60 Papyri des Imhotep, des Nesmin und des Pawerem, Sohn der Qaqa; vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 67, 97 (zu Imhotep bzw. Nesmin); Kucharek, *Klagelieder*, 33 (zu Pawerem).

61 Dazwischen steht noch das Ritual *Schutz der Neschmet-Barke*, s. Assmann, *Totenliturgien* III, 18 und die tabellarische Übersicht der Sequenzen spät- und ptolemäerzeitlicher Papyri mit Ritualtexten bei Kucharek, *Klagelieder*, 52f.

62 Nach der Zusammenstellung von Kucharek, *Klagelieder*, 52f. Zum unklaren Befund von pPrinceton GD 974 = Princeton Pharaonic Roll 11 s. Müller, *Enchoria* 8 (2002/2003), 83 sowie hier in Kapitel II.5.1.2.

63 Offenbar setzten sich längerfristig kürzere Papyri mit individueller Textsequenz durch; vorläufige Diskussion des Befunds bei Backes, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*.

4 Durchlaufende Übersetzung

4.1 Die *Großen Zeremonien des Geb* (*GZG*)

[---]

x.25) [... gedei]hen(?) Knochen(?)

[---]

I.1) [Dein ist] dein Augenpaar. Er/es(?) hat dir Höhe gebracht,
I.2) damit du erleuchtest, was [in der Finsternis] verborgen ist.
I.3) und damit du den Erdkreis durchlaufen kannst. [Horus] wird ihn [für dich in Netjeri(?)] befestigen.
I.4) Dein sind deine Ohren. Sie sind dir geöffnet,
I.5) damit sie dir Nachricht [...] zukommen lassen,
I.6) (wenn/so dass) du dich für ihn allen Ländern entgegenstellst, damit er dein Vermächtnis erhält.
I.7) Dein ist deine Nase mit beiden Nasenlöchern beim Einatmen,
I.8) damit du den Duft deines Sanktuars wahrnehmen kannst.
I.9) Dein Vater Schu, er wird dir den darreichen, der in Memphis ist, bei [der Herstellung von .?. im Höhlenheiligtum.]
I.10) Dein ist dein Mund, so dass du in Reinheit(?) sprechen kannst.
I.11) Die Götter stellen (ihn) her, er ist gefüllt,
I.12) er ist (stimm)kräftig.
I.13) Dein ist dein Nacken, und dein Ba(?)/die Kehle/Bat(?) wird befestigt,
I.14) damit du von schmalen Ähren essen kannst.
I.15) Dein sind deine Hände und werfen für dich die Feinde zurück,
I.16) so dass dein Arm die ergreift, die da kommen sollten.
I.17) Dein ist deine linke(?) Brust(?) und flößt für dich den Todgeweihten Furcht ein.
I.18) Min brandmarkt(?) sie für dich,
I.19) während Ha persönlich sie dir zuführt bei der Prozession zur Stätt[e in/von(?) Djem]ê(?)
I.20) Dein ist deine Flanke und umfasst für dich, was in ihr ist.
I.21) Die Kinder der Götter stehen in der (göttlichen) Präsenz.
I.22) Der, der zu dir gebracht worden ist, er ist in seiner Gestalt(?),
I.23) damit er im Sokar-Tempel Jubel hervorruft
I.24) und dein großer Tempel in seinem Ansehen ist.
I.25) Dein sind deine beiden Unterschenkel, so dass du nach deinem Belieben die Erde erreichen kannst
I.26) und dich auf die Reise in den Bereich des Großen Tempels machen kannst.
I.27) Sie werden für dich den Feind verjagen,
I.28) so dass sie gehen und aus Respekt(?) vor dir fliehen
I.29) und du deinem Zustand entsprechend die Erde erreichst
I.30) und den Himmel an seinen vier Seiten durchquerst.
I.31) Sie bringt dich zu denen, die dich anflehen.

I.32) Dein Kopftuch und die Perücke sind für dich, so dass sie (die Feinde) sich davonmachen.
I.33) Du bist betrauert, großer Gott, während man für deine Ankunft(?) (Gefahr/Feinde) vertreibt(?).
I.34) Sie haben dich aus der Starre befreit.
I.35) Dein Sohn Horus, er klagte für dich an in diesem (Prozess) gegen ihn.
I.36) Er berichtete von seinem Kummer.
I.37) O Osiris, Stier des Westens, Ausgeburt eines Gottes, der zu den Göttern gehört,
I.38) du Knabe, Jüngling von Liebreiz,
I.39) trefflicher Erbe als der, der ihn (den Mutterleib) öffnete,
I.40) Nuts Sohn, der aus Geb hervorgegangen ist,
I.41) Fürst der Beiden Länder und aller [Ufer(?)],
I.42) dem die Beiden Länder zujubeln,
I.43) Herr der Frauen, geliebt von jedermann,
I.44) du sollst zufrieden sein [über] (Pharao) – er lebe!
II.1) [Er gab/wird geben Ewigkeit deswegen(?) zum/am(?) Tempel in(?) .?.]
II.2) [Du hast vollendet(?), was er dir gespendet hat hier/indem es gelegt ist(?) als Unendlichkeit]
II.3) [bei der Bereitung der Wege. Dein Sohn Horus ist er.]

II.4) [Was nun zu sprechen ist, da der ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ***-Priester zu dir gebracht worden ist, zum] Klage-Haus(?),
II.5) [wobei du dich hinstellst und ihn an die Hand nimmst.]
II.6) [Er soll aus diesem Buch der *Großen Zeremonien* vorlesen.]
II.7) [mit den ‚Gottesdingen' in seiner Hand in Nepris Haus.]
II.8) [Zu sprechen also, als Fortsetzung („Andauern") des Spruchs. Kein Zuschauen] **durch** irgendeinen ***wꜥb*-Priester**.

II.9) [Ich bin Horus bei seiner Ankunft bei] der Starken.
II.10) [Hiermit bringe ich dir] diese beiden Gottesväter(?),
II.11) wobei ich bei seiner Suche eilend umherlaufe/herabsteige(?).
II.12) Vordere, ⟨führe⟩ zu denen, die ihn ⟨sehen⟩, da du/er(?) aus Gold gefertigt bist/ist(?)!
II.13) Das Land, man spricht/sprach nicht zu mir, wenn ich hinabsteige [auf der Suche nach] ihm.
II.14) Ich habe hergestellt und erblickt und war in [Trauer/Bedrängnis(?)] über ihn,
II.15) so dass er den „Vorüberziehenden" zum Trotz in seiner Gestalt richtig wiederhergestellt ist
II.16) Ich bin zur Geburt(?) gelangt, ich fand seinen Mund(?).
II.17) Der Knabe befindet sich wohl(?), während er allein ist.

II.18) Lobpreis für dich, du Starke, Gebieterin!
II.19) Du hattest keine Angst vor dem, der gegen mich wütete.
II.20) Du hast auf {deine} Widersacher gespuckt.
II.21) Du machtest den Kämpfenden elend wegen [ihrer] Beschädigung
II.22) beim Eilen zum Gott, Gebieterin (?).
II.23) Du sollst die Wege in der Finsternis erleuchten!
II.24) Du sollst die Aggressiven attackieren!

II.25) Schlächter/Auserwählte(?), lasst uns dahingehen/öffnen(?) in der Stunde der Flut!

II.26) Die ‚Umstürzler' sind in Ruin und geschnappt(?).
II.27) Entfernt ist der Mangel dank des Wasserzaubers.
II.28) Sein Moringabaum wurde ersetzt.
II.29) Die beiden Tänzerinnen/Beschwörenden(?) flehen und klagen,
II.30) dass er als Mond kommen solle

II.31) gleich dem Gestirn, dass er betrete und eintrete,
II.32) (wobei) er dem rechten Auge gegenüber erhoben ist.
II.33) Er wird Luft spenden, wenn du im Wasser treibst, während ich zurückgehalten bin(?).

II.34) Das Klagen ist verstummt. Veranlassen der Kulthandlung in Präsenz.
II.35) Dabei ist die Witwe kummervoll gestimmt.

II.36) Knabe, komm um des Wohlergehens willen!
II.37) Ich leide ihretwegen, ich leide mehr als sie.
II.38) Ich leide an diesem, ich empfinde Schmerz durch es.
II.39) Die Kraft der Verzweiflung hat mich überwältigt („kam gegen mich").

II.40) Den Schlächtern(?) ist Sehen nicht gestattet.

II.41) Wo bist du? Schmerz hat die Widersacher übermannt
II.42) auf(?) dem Uferweg(?) von Nedit!
II.43) [...] verwüstet(?)
II.44) [...] der/die Stunde ist heute (?)
III.1) .?. [...]
III.2) Das Abbild ist über den Feinden, [die für das Verbrechen] kämpften (?).
III.3) Die Greueltäter(?) sind zu „Nichtigen"(?) gemacht.
III.4) Zerschmettert ist der, der ihm (Osiris) Unheil zudachte.
III.5) Niedergetreten ist der, der die Mauern niederriss.
III.6) Der Zornige steht auf dem Kampfplatz,
III.7) so dass der brüllt (vor Schmerz), der den ‚Schaden' anrichtete,
III.8) der Widersacher, der keine Sanftmut kennt,
III.9) der Wütende, der das Unheil vermehrt.
III.10) Er hat für den gekämpft, der ihn erschaffen hat.
III.11) Die Richtpfähle der Widersacher sind dir überstellt worden.
III.12) Du sollst die Bande(?) meines Vaters zerreißen!

III.13) **Sei gegrüßt**, erhabene Jungfrau,
III.14) Mädchen, das aus Re hervorkam,
III.15) mit starker Gewalt, die die wütend Gesinnten stürzt,
III.16) wenn ihre Marschroute in fremden Ländern anzutreffen ist!
III.17) Es ist dies das Abbild meines Vaters, [es ist dies] {dein} Erbe seiner [Mutter],
III.18) indem du dich eilends an ihn heftest („beim Eilen an ihn"), Herrin Beider Länder,
III.19) da es so ist, dass er dir anbefohlen/gemeldet ist (?).

III.20) **Klagebuch**

III.21) Wo bist du, Attackierter(?), Kind,
III.22) das schläft, ohne (die Augen) zu öffnen,
III.23) Müder, da sein Herz reglos ist,
III.24) der die Not beseitigt, die er bedenkt(?),
III.25) für dessen Ankunft die Beiden Gefährtinnen klagen,
III.26) indem sie deinetwegen ihre Frisur zerwühlen.
III.27) Komm hierher zu deinen Musikantinnen,
III.28) damit du wegen ihrer Liebe Jubel auslöst!
III.29) Du sollst vor deinem Vater Geb sprechen, damit er befiehlt, die Widersacher abzuwehren!
III.30) Du sollst die Wege in der Finsternis zu uns „durchwaten"!

III.31) Geb wird für dich aufbrechen, was in ihm ist!
III.32) Wo bist du also, Ältester des Vaters?
III.33) Habt ihr ihm gesagt, dass es Horus ist, der ich bin?
III.34) Der Weg des „Anmeldens“, ihr sollt ihn ihn kennen lassen!

III.35) **Was als** Festzeremonie zu Beginn der Festzeremonie im Haus des Osiris **zu sprechen ist**, am Tag des Großen Auszugs:

III.36) He, die „Beladenen“(?), die „Schlächter“(?), die „Flehenden“(?),
III.37) die den Verursacher des Mordens schädigen, der im Unrecht Befriedigung findet,
III.38) der Große Gott brachte sie dir,
III.39) so dass diejenigen in Busiris und Ta-wer jubeln.
III.40) Zurückgeschlagen ist das Greuel allesamt durch die Großen der Götter.
III.41) O erhebe ⟨dich⟩ doch! „Schutz des Landes“-Rufe sind in den Tempeln entstanden.
III.42) Jeder in ihnen (ist/ruft) „Schutz des Landes“.
III.43) [Der Klang] von Jubel ist am Tor des Horizonts zu vernehmen.
III.44) Jubelrufe und Akklamation erfüllen den Himmel,
IV.1) [da ⟨er⟩ sich auf allen seinen Bahren reckte und die Feinde dem] Wennefer [gehören],
IV.2) [da er von Geb sein Erbe empfangen hat]
IV.3) [da er den Göttern nun Leben hat zuteil(?) werden lassen]
IV.4) [da er sie nun erneut als ***bỉ.tỉ***-König beherrscht]
IV.5) [Er wird uns Freude(?) bringen an unsere Nasen,]
IV.6) [so dass man außer sich gerät(?) über den Fürsorger(?)]
IV.7) [da der Gott seinem Erschaffer gleich gemacht(?) ist,]
IV.8) [verdreifacht ist er beim] Umlaufopfer.
IV.9) [Komm zu uns], dass wir dich sehen!
IV.10) Die Großen der Götter sind zum Gottesgefolge geworden.
IV.11) Erhebe deine Vorderseite, Wennefer, gerechtfertigt!
IV.12) Alle Götter sprechen zu deinen Gunsten.

IV.13) **Inzwischen nun hast du** die Frauen aus Abydos **gebracht**,
IV.14) deren Kleid angelegt ist und deren Häupter mit dem ***ʿn.t***-Kopfputz (bedeckt) sind.
IV.15) Zwei Schwester-Frauen von einer einzigen Mutter,
IV.16) die mit Perücken(?) ausgestattet sind.
IV.17) Sie sollen aus der Festrolle der Schriften rezitieren,
IV.18) die auf den *Großen Zeremonien des Geb* zu finden sind.
IV.19) Ihre Gesichter sind gesenkt, während sie den Schrein/Sarg in der (göttlichen) Präsenz preisen,
IV.20) während die Priester die Opfer herumreichen.

IV.21) Erscheinenlassen dort am „Horizont“.
IV.22) **Was nun zu sprechen ist:**

IV.23) Das Wüten von diesen ‚danach‘ hat aufgehört.
IV.24) Verzweifelte, deren Herz gegen sie keinen Mut zu fassen wusste,
IV.25) die Götter ergriffen für dich und überwiesen für dich.
IV.26) ‚Danach‘ sprachen sie lästerhaft(?).
IV.27) (Aber) kein Weinen herrscht deinetwegen, da Beistand für dich geleistet wurde:
IV.28) Das Geierweibchen ist es, das seine Brut ⟨verbirgt(?)⟩.
IV.29) Um deinetwillen ließ der Eine, der viele gebar, Tanz entstehen (?),
IV.30) und da überragte die Manifestationsmacht die aller Götter.

IV.31) Verehrt diese! Tretet gemeinsam heran, zugehörige Mannschaft, nach dem Zerlegen(?)
IV.32) Lasst uns einen Freudengesang anstimmen, da wir seinen Anblick („Gesicht") auf uns wirken lassen („schmecken"), indem gesagt wird:

(IV.32) ⟨Der Erbe⟩ ist auf seinem Thron,
IV.33) denn er hat die Beiden Länder in Aufruhr versetzt und die Ufer erneuert(?).
IV.34) Er kämpfte für den, der ihn durch seinen Willen („Herz") zeugte.
IV.35) Er fügte seiner Mutter, die ihn gebar, Leid zu.
IV.36) Er hat ihn (Seth) in allen Kämpfen erstochen(?), um das Erbe an sich zu reißen.
IV.37) Mehr als ‚dem' entsprechend hat er den niedergeworfen, der seinen Herrn verdrängt hatte,
IV.38) den Sohn der Nut mit vervollständigter Gestalt,
IV.39) den Stier, der in Lebendigkeit/im Westen zufrieden gestimmt ist,
IV.40) den Abkömmling eines jeden Gottes,
IV.41) dem das Erbe des Landes übergeben wurde, kaum dass er aus dem Ei geschlüpft war („hervorbrach"),
IV.42) unter dessen Kontrolle („Fingern") ein jeder(?) ist, in dem Moment, da dieses Land gesundet.
IV.43) Sie umfasste/vereinte den Betrauerten(?) in der Menge.
V.1) Sie(?) durchpflügte(?) [den Himmel und rüttelte an den 4 Himmelsstützen. Verhüllen(?) in seiner Gegenwart(?) ...],
V.2) gefunden als der Pr[üfer(?) der Menge]
V.3) im Gebiet von Peqer, das für den Gott zeugt,
V.4) Alle Befähigten wandten sich um/ab [wegen seiner Schrecklichkeit],
V.5) des Abscheus der Götter, der sich nicht wiederholen soll:
V.6) dass er (Seth) die Kultstätten verwüstet
V.7) und die Ufer verheert hat.
V.8) Alqhah ist zufrieden über ihren Herrn.
V.9) Sokars Bild ist dort als der heil Erwachende, der auf [seiner Bahre] liegt
V.10) Mit den Armen des Haker(?) in seiner Schutzwache, der die Befähigten verbirgt.

V.11) Indessen hast du ⟨Wachs⟩ zu (einer Figur des) Chentimenut(ef)(?) gemacht, vervollständigt mit seiner Ausrüstung. /
Vernichtet(?) sind für dich die Bösartigen, wobei Chentimenut(ef) seines Amtes waltet („in/mit dem ihm Zugehörigen ist"). (?)
V.12) Er erhielt Stock und Klinge als seine Harpune, (und) ein Sockel trägt ihn, das Gebiet von Sais der Neith repräsentierend. /
... als das Sumpfland(?) in dem Gebiet von Sais der Neith unter ihm lag. (?)
V.13) ‚Erhöhe' ihn mit Überschwemmungswasser! Tue *sn* an ihm! /
Er ist mit Überschwemmungswasser ‚erhöht', *sn* ist an ihm getan. (?)
V.14) Dann sollst du die Frauen zu ihrem Gemach geleiten.
V.15) Dann ruft der Vorlesepriester. *wʿb*-Priester. Rede bei den Handlungen im Angesicht des Gottes.
V.16) Während der Beschwörung: dass alle Rede, Klage und Gesang während des Tags der Zeremonien verstummen!

V.17) Die Aufrührer sind für den, der sie niederstößt(?), versammelt, alle miteinander der Verwesung anheimgefallen („als Verwestes"),
V.18) (für) den Falken, der die angreift, die Schaden ⟨zufügten⟩,
V.19) der das Land mitsamt („als") seinen Bewohnern verbrennt,
V.20) der mit dem Messer, das sein Ziel („seine Sache") kennt, zustößt, so dass die (Harpunen)spitze(?) unten im Gewalttäter steckt.

V.21) Man war seiner Beklagung ansichtig,
V.22) des Gelandeten – präziser(?): des auf der Erde Gelandeten – an seinem Landeplatz(?).
V.23) Blindheit herrschte unter (der Last o. ä.) der Klage um ihn.
V.24) Aus Busiris kamen wir hierher, wir kamen hier an, am (Ort) in Ta-wer,
V.25) da wir Sokar mehr als (alle) Götter lieben, sobald wir seiner gewahr wurden.
V.26) Wir haben uns dir zugewandt, da die Beiden Länder deinetwegen bekümmert(?) waren,
V.27) während der Nehes auf der Erde Frevel tat(?).
V.28) Seine ‚Schädigung' hat ihn (Seth) den Göttern entfremdet,
V.29) nach vorne unter die Todgeweihten. (?) /
so dass er mit den Todgeweihten eingesperrt ist. (?)
V.30) Und so bist du im Himmel, er hingegen ist in der Richtstätte(?)!
V.31) Erhoben bist du, den Göttern untertan gemacht ist er.
V.32) Durchbohrt ist ⟨er⟩ ist ⟨in⟩ seiner Richtstätte, sein Name aus der Gruppe der Götter herausgeschnitten.
V.33) Seine „Schädigung" hat ihn nach hinten gestellt.
V.34) Du (aber) bewahrtest dich als ein Gott in der Umgebung der Götter,
V.35) Das Nilhochwasser wohnt dir inne, Erzeuger der „Übergießung", Vorderster des Zusatzopfers, Amtsträger, der den Bedarf erzeugt.
V.36) Es ist kein Mund ohne dich im Dasein auf Erden.
V.37) Re hat deinen Tamariskenhügel(?) bewahrt.
V.38) Er hat dich gezeugt, damit du Gleiches tust.
V.39) Mesen(?) ist gerüstet, sein Thron ist unbeschadet.
V.40) Es gibt kein Erschauern(?). Wo ist es (Erschauern)/er (Thron)(?)? / Er (Thron) ist erhöht. (?) Du hast gehandelt, so dass die Götter dahin (Thron?) gehen.
V.41) Sie erreichte dich(?), so dass du uns ermöglichtest, angemessen(?) („der ⌜Art/Obliegenheit⌝ entsprechend"?) zu klagen und beruhigt zu sein.
V.42) Ihre Gewalt überflutet dieses Land, so dass sie unsere Kehlen(?) befeuchtet.
V.43) Es suchte die Läuferin(?) nach der Flutung.
VI.1) [...] wir entrissen(?) unsere Köpfe, wir trauerten(?) um dich.
VI.2) [...] Abstand nehmen/regen, so wirksam (ist das) durch die/mit den(?) Frauen (?)
VI.3) [...] Kopf(?) an uns/hin zu uns (?)
VI.4) [...] unsere starken Augen(?) brennen entsprechend(?) dem Weinen(?).
VI.5) Du/Dein [...] für/gehört uns, da (wir) dein Wohlwollen(?) erflehen, während wir von Himmel und Erde als Wache absperren [zu den beiden „Malen"].
VI.6) [Wo bist du denn(?)] auf unser Rufen hin?
VI.7) [Er ist zusammengefügt], der Weg ist gebahnt.
VI.8) Sprich als der, der den/den der(?) Westen ergriffen hat,
VI.9) (damit) wir anschauen/beklagen(?) und rein sind als dein Gefolge!
VI.10) Der bei Busiris als Gott gefunden wurde,
VI.11) Du sollst die Erde aufbrechen [durch? in der Hand des?] Geb, da er dich als lebendige Gestalt vervollständigte!
VI.12) Die Alten seines Leibes sind zu deinem Gefolge geworden,
VI.13) (denn) du [hast] seine [Neun]heit froh gemacht(?),
VI.14) da du mit dem, was der Große Gott für dich tat, zufrieden bist, indem du zu deinem Lobpreis(?) ausgestattet bist
VI.15) Komm [...] deine zahlreichen Musikantinnen(?)!
VI.16) Die Ufer trauern über das, was dir widerfuhr.

VI.17) Unser Würdenträger ist geboren, Erleichterung holt uns ein. Du wirst nicht (mehr) an den Straßenecken genannt (?).
VI.18) Wir wollen dir das Leuchten(?) ankündigen, das du getan hast.
VI.19) Mangel, dagegen bist du verteidigt,
VI.20) denn der Frevler ist in der (göttlichen) Gegenwart vernichtet.
VI.21) Thot bezeugt seinen „Schaden" in eigenhändiger Berechnung („durch Zählen an seinen Fingern"),
VI.22) so dass er vom Erbe verdrängt und verurteilt wurde
VI.23) und er zur Richtstätte abgeführt worden ist.
VI.24) Wir kündeten dir also vom Esel mit den Frauen allesamt als denen, die für deinesgleichen(?)/über deinem Ebenbild(?) sprachen.
VI.25) Unser Weherufen(?) nach dir wurde gesehen,
VI.26) der Sem wurde [zum(?)] Tempel(?) gebracht.

VI.27) Ende der Ab[schrift]

VI.28) Bild des Sokar, [Herr der] Rechtfertigung in Memphis
VI.29) Bild von Sokars Gefolge. Der Große der Mannschaft des Gottes, Herr von Ta-wer.
VI.30) Dann geleitest du den Iunmutef zu seinem Erschaffer, mit dem Schwesternpaar an seiner Hand gehalten,
VI.31) während sie (aus) der Festrolle vorträgt am [Sitz des Lebens] in der großen Balsamierungshalle.
VI.32) Was als Festzeremonie am Beginn [des Fests] zu sprechen ist, während des „Holens der Tür" über dem Gott (*scil.* Verschließen des Schreins).
VI.33) Busiris steht vorne, die Stadt des Gottes.
VI.34) Ta-wer steht vorne, die Stadt des Skarabäus.
VI.35) Osiris ist in Ta-wer beliebt.
VI.36) Sokar, der Größte der Großen, steht vorne; Seth liegt gestürzt unter ihm.

VI.37) O, Verehrung herrscht im [gesamten(?)] Land!
VI.38) O Herr von Nahrung [und Gottesschweiß]!
VI.39) O Stier des Westens [...(?)]
VI.40) O du mit verborgenem [Platz in den Beiden Ländern und den Ufern!]
VI.41) O Der in Traurigkeit(?), [aufgrund dessen Rede/Angelegenheit Verehrung herrscht!]
VI.42) O du mit erhöhter Gestalt [Schlafender(?) seiner Götter]!
VII.1–8) [---]
VII.9) [O, ...] Arme stärken/der die Arme stärkt bei (der Rede?): „Er gehört zu mir." (?)
VII.10) O, lasst(?) uns [...] die „Gezählten", [die(?)/um zu(?)] schützen sein Ebenbild! Der Geschnäbelte(?) wird seinen Ka über alle Götter erhöhen,
VII.11) o, der die Lebenszeit gibt und gewiss verkürzt, der (schon) auf dem Geburtsziegel das Schicksal zuweist!
VII.12) O, „Schutz des Landes"-Rufe erklingen in Ta-wer, Freude herrscht in den Gerichtshöfen.

VII.13) Ohe, Sokar, da „Schutz des Landes"-Rufe in seinen Aufenthalts(orten) erklingen!
VII.14) Komm, damit dich der Stier, Hesats Sohn, sehen kann. Leuchtend rot ist er bei seinem Sieg,
VII.15) und man sagt „zufrieden Gestimmter" über ihn, /
Er ist der, über den man „zufrieden Gestimmter" sagt,
VII.16) wenn du Westen(?) durcheilst, da du losmarschiert(?) bist, seit man dich den „Niedergeworfenen/Zerbrochenen(?)" nannte,
VII.17) der von den Göttern gewichen war!

VII.18) Das schöne Gewand umkleidet dich, schön anzuschauen („zwecks eines schönen Anblicks"),
VII.19) sehr(?) Beliebter(?), Gewichener, Göttlichster(?) dieser Götter (?)!

VII.20) Sei gegrüßt, Stier, Herr des Gefolges,
VII.21) dessen Gewalt seinen Feinden Angst einflößt („mit furchtbarer Gewalt in seinen Feinden"),
VII.22) trefflicher Knabe, der die Geburten(?) zahlreich sein lässt,
VII.23) Widder in den Beiden Ländern und den Ufern,
VII.24) sich Ergießender, Vervollständigter(?), Herr des Schmucks, Begatter der ‚Kühe'.
VII.25) Herr der Gestalt, reizend beliebt, dessen Anblick beliebter ist als der aller Götter,
VII.26) Fürst, der die Beiden Länder und die Ufer in seine Gewalt gebracht hat,
VII.27) so dass das Sonnenvolk mit gesenktem Kopf zittert,
VII.28) Gebs Sohn, bei den Göttern beliebt,
VII.29) Schu/Licht, Stellvertreter des Re,
VII.30) der ungehemmt an seinem Termin kommt,
VII.31) so dass er Schwemmland und verdorrtes (Land) gefüllt hat,
VII.32) er die Ufer benetzt hat, um die Äcker ‚festlich' zu machen,
VII.33) und alles Lebendige gereinigt hat,
VII.34) zum Gatten geworden, dem Herrn der Kühe,
VII.35) Männlicher der Nahenden(?),
VII.36) im Bereich von dessen Duft wir verweilen,
VII.37) den man für mich schminkte, um seine Schönheit zu erblicken,
VII.38) du sollst vollkommen zufrieden sein mit (König N.) – LHG!

VII.39) Sei gegrüßt, Mann, Herr der „Rekruten" (< „der schönen Frauen"(?)), von jedermann geliebt,
VII.40) trefflicher Jüngling, Erstgeborener, Beliebter,
VII.41) Gedeihender ohne Verderben,
VII.42) großer Bespringer(?) mit trefflichen Geburten,
VII.43) lapislazuli- und fayenceartiger enthält!
VIII.1) Nimm dir die Ältesten der Götter,
VIII.2) damit du göttlicher werdest als alle Götter!
VIII.3) Die Klagefrau in Busiris wird für dich Jubel anstimmen, [wenn gebracht wird, was deinem Fleisch entstammt(?).]
VIII.4) (so dass) du froh gestimmt darüber bist, dass du ihre Schönheit schaust.
VIII.5) Umfasst/Zusammengefügt bist du beim Gott.
VIII.6) Die Große in Sais(?) hat dich vereinigt,
VIII.7) (so dass) der Gott seinem Wunsch entsprechend vollständig ist.
VIII.8) Sie werden dir die Mannschaft bringen, die urze[itlichen(?)] Großen, [damit du] über sie [heiter gestimmt seist].
VIII.9) Du sollst das beste Fleisch/Vorderteil in einem Kasten(?) aus Ebenholz(?) entgegennehmen, so dass du vereinigt(?) bist [mit dem, der in ihm ist (?).]
VIII.10) Erhebe deine Vorderseite, Herr des Unzugänglichen Landes!
[Alle Gemüter] sind um deinetwillen heiter gestimmt!
VIII.11) Du bist Sokar, Herr von Ta-wer.
VIII.12) Du bist der Vorderste des Westens, Herr von Abydos.
VIII.13) Du liebst Horus, Osiris' Sohn.
VIII.14) (König N.) ist gelobt in deiner Stadt, sein guter Zustand geht von Sokar aus.
VIII.15) Er hat den Großen Gott in seinem Gemach umarmt.
VIII.16) „Schutz des Landes"-Rufe erschallen ringsum bei Sokar in der Umgebung aller Götter.

VIII.17) Die beiden(?) ‚Vortrefflichen' gaben ihm sein Erbe.
VIII.18) Die Beiden Herrinnen sind ihm umgebunden/für ihn mächtig (?).
VIII.19) Er hat das Unheil verjagt und **den Frevler** geschlachtet,
VIII.20) er hat den ‚Räuber' beraubt sein lassen.
VIII.21) Er hat Sokar zu seiner Zeit gelöst
VIII.22) und die Stadt von Ta-wer jubeln lassen.
VIII.23) Er hat den Großen Gott an seinem Platz zufrieden gestellt,
VIII.24) sein Abkömmling(?) über seiner Bahre.
VIII.25) Er hat Alqhah ganz und gar unerkennbar verborgen,
VIII.26) er hat ihren Blick („Gesicht") gegen **{Se}den Frevler** gerichtet.
VIII.27) Er war in Reinheit beim Niederlegen der Opfer,
VIII.28) ein Pendant („Zweiten") des Horus verkörpernd.
VIII.29) Er hat auf die Nichtigen geschossen und die ‚Dinge' verborgen.
VIII.30) Er ist auf die Stimme des Widders von Mendes hin gekommen, er hat den Ruf des Ba-Hauses gehört.
VIII.31) Er hat zu seinem Moment die Hacke entgegengenommen,
VIII.32) er hat die Erde gehackt und die Grube(?) gegraben.
VIII.33) Der Große Gott, der ihm das Sed-Fest gewährt, hat (es) vernommen.
VIII.34) Sein Vermächtnis gilt für das gesamte Land.
VIII.35) Es erschallen „Schutz des Landes"-Rufe in Ta-wer, Freude herrscht in Abydos.
VIII.36) Gut ergeht es dem ‚Guten' bei Re,
VIII.37) gut ergeht es dem ‚Guten' bei Sokar.
VIII.38) Re hat ihre Manifestationsmacht gegen alle Länder gerichtet festgestellt.

VIII.39) **Zum Abschluss der** Festzeremonie **auszuführen:**
VIII.40) Inzwischen hast du den Hüter des Wenigen gebracht, den Schauenden(?) des Lebenshauses, wobei er sich nach hinten gestellt hat (?).
VIII.41) Die Lobsingende(?). Große Weihe und Kleine Weihe.
VIII.42) Liefern der Opferspende aus Brot, Bier, Rindern, Geflügel, Feigen, Wein, Milch, *spr*-Gemüse,
IX.1) Weintrauben, Honig, rotem Süßwein, allem Obst, allem frische Gemüse und allem, was [aus Geb] hervorkommt.
IX.2) **Durchführung der Festzeremonie nach dem Niederlegen der Opfer.**
IX.3) Erscheinenlassen der Anubis-Götter gemäß dem Ihrigen(?). Jeder Baum(?) in gleicher Weise.
IX.4) Dann wird der Ba dessen, der die Reinigung wünscht, vor den Gott geleitet. Darbringen einer Portion davon unter ihn – viermal.
IX.5) **Unterdessen:** Gottesdiener, Gottesväter, der königliche Schreiber. Der Oberste verliest die Festrolle
IX.6) beim Zerlegen von Vögeln und Fischen, die dem Anteil entsprechen(?). Herauskommen vor den Göttern. Kein Sehen durch [irgendeinen] *wꜥb*-Priester.

IX.7) **Was zu sprechen ist:**
Wie gut ist Busiris für den Ba, Abydos für Sokar!
IX.8) Du bist der Ansehnliche, der Umfasste(?), verdreifache sie, lebendiger Großer Gott! (?)
IX.9) Busiris ist vollzählig gekommen, Abydos ist vollzählig gekommen.
IX.10) Abydos, Sokar, die Gefährten sind bei ihm.

IX.11) **Dann ruft** die Lobsingende. Große Weihe und Kleine Weihe
IX.12) Der Ba dessen, der die Reinigung wünscht, ist in ihrer Hand. Darbringen davon in Gegenwart des Gottes.
IX.13) Der ‚Niedergeworfene' ist, was die beiden Freundlichen(?), die beiden Herrinnen niederlegen.

IX.14) Es ist also niedergelegt, Versorgter, für deine Liebe zu uns!
IX.15) Man kennt keine, die am Gesang(?) unserer Klage um dich vorbeigehen könnten.
IX.16) Du sollst aufspringen! Zittern (herrscht) wegen deiner Schrecklichkeit.
IX.17) Wir heulten um dich, wir wimmerten um dich, wir kreischten an deinem Sarg.
IX.18) Sammle (dich), da der ‚Pöbel' dich überfallen(?) hat,
IX.19) Männlicher, Herr der Attraktivität in deiner Stärke, um dich uns(?) zu enthüllen(?)!
IX.20) (Denn) wir(?) sind die, die deinet⟨wegen⟩(?) keine Beschwerde führten.
IX.21) Unser Machtvoller bist du, mehr als die Götter!
IX.22) Wir stießen Klagegeschrei aus, dass du kommst. /
Wir wollen lobpreisen, damit du kommst.
IX.23) Gehe, schreite ⟨zum⟩(?) Herz deiner Gestalt!
IX.24) Rege dich doch, Erheber der Befähigten, so wie du befähigter bist als alle Götter!

IX.25) **Ihn betrauern**

IX.26) Komm hierher, um unserer Liebe willen! Jawohl, komm hierher, um unserer Liebe willen!
IX.27) Denn die Fä[nger](?) wünschen, dass der Gierige dir entspricht.

IX.28) **Klagebuch**

IX.29) Niedergeworfener(?), da wir uns zu dir begeben,
IX.30) du sollst für uns den Sarg in deiner Abwesenheit in Bewegung setzen! (?)
IX.31) Komm hierher, denn wir lieben dich!
IX.32) O komm hierher, denn wir lieben dich!
IX.33) O, deine Liebe komme zu uns hin!
IX.34)– zerstört vorgefunden –
IX.35) Verjüngt bist du, „Graugans"/bei Re(?), zu jeder Zeit!
IX.36) Der Nehes ist für dich in der Heimat ausgemerzt.
IX.37) Sein Ka ist dem Unrecht gemäß bestraft.
IX.38) Wahrlich, der „Gebrachte" wird ewig zum Land des Westens gehören, jener Frevler (hingegen),
IX.39) dessen Name ist zur Richtstätte überstellt.
IX.40) Wahrlich, du hast gegen ihn Recht bekommen.
IX.41) Horus brachte jenen Nehes zu Fall.
X.1) […]
X.2) […]er/sein [.] Re, bei Geb, dem Herrn der Großen Neunheit.

X.3) **[… den Gi]erigen(?) beim(?) ..[…] (?).**
X.4) [… Flei]sch **zubereitet/zubereiten in sehr zahlreicher Schlachtung – zweimal**
X.5) […] große [Zeremonie(?)]

X.6) Ende der Abschrift

4.2 *Befähigen* (*s3ḫ.w* I)

((**Befähigen. Zu vollziehen im** Tempel des Osiris durch den Vorlesepriester und Obersten in diesem Haus. **Was an jedem Festtermin der Balsamierungsstätte zu sprechen ist. Vollziehen, was gewünscht ist,/ Gleichermaßen zu vollziehen(?) am Monats- und Halbmonatsfest und an jedem Fest des Westens. Rezitation** durch(?) Osiris-Chontamenti
„Da kommt der Sohn, da er seinem Vater beigestanden ist", so sprechen sie nun, die Götter, und sind heiter. „Da kommt Horus, da er seinem Vater Osiris beigestanden ist", so spricht sie nun, die Neunheit, und ist seinetwegen erleichtert(?) über dies, was Horus für seinen Vater Osiris getan hat: Er hat alles Böse abgestreift, das ihm anhing, so dass Osiris deswegen in gutem Zustand ist. Wer ist denn das, der dies betreffend Osiris sagte? Der verärgert sein Dasein fristet, den hat er gewürgt(?), Seth, den hat er zurückgehalten. Also auf, Anhänger Seths! Ihr sollt jenes sehen, was Horus bei Nacht und bei Tag für die Füße des Osiris getan hat: Er hat im See des Großen Grünen alles Böse abgestreift, das an ihnen war, und das Blut, das an seinen Händen und an seinen Füßen klebte. Der Große hat sich erhoben, der über dem Hügel der Flut der Götter ist, die dem See voranstehen. (He,) Osiris, stehe auf deinen Füßen! Deine Sohlen werden dich richtig tragen. Isis wird deine Füße stabilisieren, so dass du auf Aker treten kannst. Jubelgetöse (erschallt) in Busiris, Akklamation und Verehrungsrufe in Abydos. Wache über den Starken, erhebe ihn an die Spitze der Neunheit, nämlich deinen Sohn, den guten Gott und Herrn der Beiden Länder, Pharao – LHG!

Befähigen
„Der Große erwacht, der Große wacht auf, Osiris hat sich nun auf seine Füße erhoben. Und zwar ist ihm sein Sohn Horus gegen Seth beigestanden. Horus ist ihm beigestanden. Er hat seine Schwellung beseitigt, so dass die Krankheit an seinem Fleisch gesund ist. Sein Arm ist von Horus gegeben worden, seine Beine sind ihm von Geb gegeben worden. Seth schleicht vor dem Horusauge (davon), aber Horus kommt mit seiner ‚Zauberkraft' versehen, da er gegen seine Feinde unter sich gewütet hat und die Zornestat, die Seth an Osiris verübt hat. Osiris soll auf seinen Füßen stehen, da (er) mit seiner Wirkmacht ausgestattet und mit seinen Gliedern versehen ist", so sprechen sie nun, die Götter. Dann sagt nun Isis, die Göttliche: „Also auf, ihr seine vier Befähigten, die das Firmament durchwandern, Amset, Hapi, Duamutef, Qebehsenuf, dass ihr euren Schutz über euren Vater Osiris ausübt! Ihr sollt ihm seine Feinde unter ihn legen und für ihn ‚seine' Bande in die Haft der Richtstätte des Ostens überstellen!" Thot, der zu den Göttern spricht: „Schweigt – viermal – Götter! Hört – zweimal – Neunheit! Ihr sollt diese schöne Rede hören, die Horus für seinen Vater Osiris ausführte, den er als Gott hat aufstehen lassen und den er auf seiner Standarte über jeden Gott erhöht hat. Wie schön ist es zu sehen, wie befriedigend ist es anzuschauen, Horus' Anblick, wie er seinem Vater Osiris Leben/das Lebenszeichen gibt und Osiris an der Spitze der Neunheit Wohlergehen/das *w3s*-Szepter überreicht, so dass er dadurch groß wird, befähigt dadurch als Vorderster der {nördlichen Nomaden}⟨Westlichen(?)⟩!" Es steht ⟨der Stehende⟩ auf seinen Füßen, es steht Osiris auf seinen Füßen. Und zwar begrüßt ihn sein Sohn Horus in seinem Gefolge, nachdem er ihn vor Seths Anhängern beschützt hat. so dass das Böse beendet ist/Scharf ist der Duawer-Dächsel (gegen) alles Böse. Die Bewachung des Gottesleibs ist da. Es jubeln Isis und Nephthys, da es geschieht, dass Horus Osiris beisteht. Ihr 4 Anubis, die dem Osiristempel voranstehen, ihr sollt das rote Gewand dieses Gottes zurüsten, ihr sollt ihm seine Knochen vereinigen und ihm seinen Leib zusammensuchen, so dass Seth niemals mehr über ihn frohlocken wird! „Osiris", so spricht nun Thot, „siehe, dein Sohn Horus ist gekommen, um dich zu sehen! Er wird dir gegen den beistehen, der gegen dich handelte, da er dich als Gott hat aufrecht stehen lassen, ohne dass)) (XII.1) **Seth** ((mehr ist)). Durch Isis bist du rein und [von Nephthys] gereinigt, [so dass du groß und bedeut]end, befähigt, manifestationsmächtig und wirksam bist. Er hat für dich die Götter dir gegenüber aufgestellt, so dass du hoch an der Spitze (XII.2) der

beiden Landesheiligtümer stehst, damit du [den Göttern] Mahlzeiten zuführst [und Opferspeisen den] Bewohnern ihrer Gräber."

Zäsur

O, es liebt dich dein Sohn Horus, Oberhaupt **(XII.3)** des Westgebirges. Er hat die Türflügel des Himmels versiegelt [und die Türflügel des] Firmaments repariert, bis ich dir diese Stimme deines Sohns Horus, Oberhaupt des Westgebirges, übermittle. **(XII.4)** Die Beine des Horus werden sich eilen, während er [zu ihm] rennt, und Horus wird zu Osiris [gelangen]. „O, es ist mein Vater Osiris fürwahr lebendig. Amset, Hapi, Dua**(XII.5)**mutef, Qebehsenuf, ihr sollt über eurem Vater Osiris Schutz ausüben! Ihr sollt über den Beinen des Osiris Schutz ausüben, damit er nicht gehemmt sei, **(XII.6)** damit er nicht kraftlos sei, damit **Seth** nicht über ihn frohlocke!" Schau, Thot kommt zu ihm, mit seiner Wirksamkeit versehen, damit er **(XII.7)** dir deine Knochen aneinanderfüge, dir deine Glieder sammle und dir deinen Leib zusammenfüge als Horus, der in Sothis ist, der wirksame Sohn. Er hat die Knochen des **Seth** **(XII.8)** aus unvergänglichem Erz weggenommen, damit die Beine des Osiris nicht durch ihn vergehen können. Isis hat dich aufgesammelt, und Nephthys hat dich vereint, wobei **(XII.9)** sie hinter dir her kreischten als diesem auf dem Wasser an der Nordseite von Sais. Chnum hat dich hochgehoben, und Hepui hat dich aufgerichtet, sie haben **(XII.10)** ⟨dich⟩ mit ihren Fingern angefasst, um dich (wieder) Kind sein zu lassen, damit du zum Gewässer des „Großen Grünen" gehen kannst. Osiris stieg als der Morgendliche Gott herab, er eilte sich als Kleinkind. Deine Mutter Nut hat dich aufgezogen. Sie gebar dich als kleines Kind, Vater des Pharao – LHG –, Osiris! **(XII.12)** Er hat Osiris erweckt, er hat ihn geschützt. „Osiris", sagt nun Horus, „ich bin gekommen. Siehe, ich habe dich vor Seth geschützt und dir jenen Widersacher **(XII.13)** nackt hergeführt mit seiner Gefolgschaft getötet und gefesselt, damit sie zu Füßen deines Kas die Erde küssen." Jubelrufe erschallen im Palast, **(XII.14)** und laut tönt der Lobgesang aus dem Eingang der beiden Landesheiligtümer. Osiris ist zufrieden über seine Angelegenheiten: Seine Kinder, die Götter, vereinigen ihn. Seth ist **(XII.15)** seiner Richtstätte anheim gefallen, und seine Bande steht unter Akers Bewachung. Heiter seid ihr, Kind(er) des Horus, Kollegium neben Osiris! **(XII.16)** Der verborgene Raum und seine Bewohner spenden Preisung, die beiden Gerichtshöfe lobsingen – zweimal.

Über 4 Graugänsen zu rezitieren. **(XII.17)** Sie zunächst („vorher") alle vier („viermal") herumlaufen lassen und ihnen danach den Hals umdrehen.

(XII.18) Befähigungsspruch

Die beiden Großen stehen auf, die beiden Mächte machen sich auf den Weg, damit sie für dich deine Glieder aufrechnen, Osiris, damit sie dir deine Knochen bringen und **(XII.19)** deine Glieder für dich aufrichten! Dein Vater Geb hat dich hochgehoben, deine Mutter Nut stützte dich. Dabei etablieren dich diese deine beiden Schwestern, **(XII.20)** deine beiden Damen, die vor dem Osiristempel sind: indem sie dich am Arm gen Himmel führen, an den reinen Ort, wo du sein möchtest. Von der Körperschaft der Großen Neunheit in Heliopolis ist dir das Himmelsfenster „gelöst" **(XII.21)** worden, damit du mit deinen Beinen zu ihnen gehen kannst. Es spricht Atum bei deiner Ankunft: „Du sollst die Bahre(?) des Gottes sehen und das laute **(XII.22)** Gebrüll hören, da die Balsamierungshalle offen steht, das Leid vergangen und das Unglück vorüber ist, bäuchlings zu Boden gestürzt, so dass **(XII.23)** Osiris auf seinen Beinen laufen kann, denn Osiris steht aufrecht auf seinen Gliedern. Er wurde in Busiris gereinigt, mit Weihrauch gereinigt ist er in Netjeri. Der Gott, er hat den Umlauf vollzogen: **(XII.24)** Er hat Pe umlaufen und Dep umfangen. Die beiden Schwestern haben ihn geführt, damit er auf seinen Beinen ⟨zu⟩ ihnen gehen und **(XII.25)** auf seinen Sohlen hervortreten kann. Sein Vater Geb hat ihn bewahrt, seine Mutter Nut hat ihn ausgestattet, so dass ihr ihn und das, was an ihm getan wurde, sehen könnt: ‚Müde' ist sein Fleisch**(XII.26)**, aber ohne Schmerz." Es spricht Horus: Komm zu mir, mein Vater Osiris, da du fest auf deine Beine gestellt bist und auf diesen deinen Sohlen aufrecht stehst, inmitten deiner Glieder! **(XII.27)** Diese Schu und Tefnut haben dich hochgehoben, das ist Atums Kinderpaar, Unvergänglicher! Isis, komm und sieh! Nephthys,

komm, damit (XII.28) du schaust! Osiris kann auf seinen Füßen gehen, Osiris steht fest auf seinen Sohlen. Alles Böse, das ihm anhaftete, ist für ihn beseitigt, da diese beiden (XII.29) Großen ihn aufrichten."
Tanzen für Osiris

(XII.30) Befähigen

Der Himmel steht offen, die Erde steht offen, und aufgetan sind die Höhle(n) derer, die Opfer begehren, so dass Osiris-Chontamenti auf den Flügeln des Thot gen Himmel heraustreten kann, so dass (XII.31) Osiris-Chontamenti gemeinsam mit Re in der Nachtbarke steht und den Unvergänglichen Befehle erteilt. Deine Mutter Nut hat ihre Arme über dich gebreitet. Sie hat (XII.32) dich an der Spitze von Pe und Dep vor den großen Göttern verborgen. Osiris-Chontamenti wird in jener Fähre der „Flamme des Großen Sees" übergesetzt werden. (XII.33) Für ihn wird am Opfergefilde angelegt werden (?). Dort wird ihm an der Spitze der großen Neunheit, die in Heliopolis ist, Brot und Bier gereicht werden. So wird Osiris-Chontamenti (XII.34) in Rechtfertigung an der Seite der Stätte der beiden Messer stehen, gemeinsam mit seiner Mutter Nut. Die Götter werden (ihn) auf den Wegen des Horizonts geleiten! Die Götter haben dir die Arme entgegengestreckt, um dich in Res Barke (XII.35) aufzunehmen, damit du wie ihr Vater vor ihnen sitzen und wie Re mit ihnen sprechen kannst. He, Osiris-Chontamenti, alle deine Glieder sind komplett an dir in deinem Namen (XII.36) Atum mit deinem Gesicht als Anubis. Die verborgenen Plätze werden dir dienen. Du wirst mit Horus gemeinsam aufstehen und dich gemeinsam mit Thot hinsetzen, auf den Stätten des bestirnten Firmaments/der Sternenlibation, (XII.37) ausgestattet mit dem Horusauge, der Zauberreichen! He, Osiris-Chontamenti, die Götter werden dir über ihren Nestern öffnen, den Türen von Horus' Tamariskenhügel (?)(XII.38)! Die beiden vertäuten Schiffe werden für dich strahlen(?), so dass die Wege der Finsternis für dich erhellt sind. Erhebe dich, Osiris-Chont(XII.39)amenti! Es wird also Osiris-Chontamenti ((die Erde, die seinem Fleisch anhaftet)) abschütteln. Osiris-Chontamenti ((hasst)) das Begräbnis. Er mag den Tod nicht, sondern Osiris-(XII.40)Chontamenti liebt das Leben, auf dass er lebe. He, Osiris-Chontamenti, steh auf, um dich zu deinen 1000 Broten und Bierkrügen hinzusetzen, als Opferspende (XII.41) der Neunheit dem Osiris-Chontamenti überreicht, so dass Osiris-Chontamenti essen kann, wie die Götter davon essen, so dass Osiris-Chontamenti von dem trinken kann, (XII.42) wovon die Götter trinken! 9 Brote sind ihm auf dem Altar der Bas von Heliopolis gespendet: 3 Brote zum Himmel, bei Re, 3 Brote zur Erde, bei Geb, 3 Brote (XII.43) im Tempel des trefflichen Befähigten. Osiris-Chontamenti, Re hat seine Arme unter dich gelegt, er hat dich aufgerichtet, vereinigt und umfasst(XII.44). Er hat dir deine Glieder gebracht. Deine Ausflüsse sind dein – zweimal – Osiris-Chontamenti, in deinem Namen „Gott".

(XIII.1) Befähigen

Du sollst in deiner Gestalt kommen, [da du gar g]r[oß bist, Osiris-Chontamenti!] Die Götter [werden] bei deinem Nahen [jubeln] und die Himmelsbewohner in Lobpreis kommen. (XIII.2) Sie werden dir Huldigung entgegen schicken, dir zu Füßen [die Erde küssen] und dich zum Willkommen preisen. Aus Liebe zu dir werden Isis und Nephthys jubelnd (XIII.3) zu dir kommen, damit sie für deinen Fortbestand sorgen, da [du (wieder) entstandest, und alles Übel [fortschwemmen]. Sie werden an dich gerichtet sagen: „Du sollst existieren und lebendig sein!" Sie werden (XIII.4) dir deine Feinde niederwerfen, sie werden [die Erde von] deinem Haar schütteln und deinen Geruch [versüßen]. Die Herzen der Göttinnen werden zu dir kommen, um für deinen Ka zu musizieren. Sie werden dich als (XIII.5) Gott betrachten, und zwar (als) Sohn des Großen, den Erstgeborenen von [dessen] Kind[ern.] [Sie werden] dir die Herzen der Jünglinge bringen, da sie überströmen vor Liebe zu dir. Haroëris, dein Sohn, wird (XIII.6) in Frieden zu dir kommen, um dich zu den [Göttern] zu rechnen. Er [hat] dein Übel [beseitigt] und deine Wunden aufgelöst. Er hat dich vor der Flut (XIII.7) in der Hand des Seth gerettet. [Der Himmel] steht dir offen, alle seine Anhöhen [sind] dir [aufgetan], damit du den Herrn des Horizont sehen und den Himmel oben überqueren kannst, damit du in (XIII.8) den Horizont eingehst, für immer zu einem Gott geworden. Die Götter

werden [bei] deinem Nahen jubeln und dein Kommen mit Geschrei begleiten. „Willkommen!" werden sie zu dir sagen. Sie werden akzeptieren, (XIII.9) was du sagst, da sie dies sehen [was dein Vater für dich tat] und dies [hör]en, was Geb für dich tat: dass alles Übel, das deinem Leib anhaftet, beseitigt ist und dass du (XIII.10) für immer als ein Gott aufgerichtet bist. Brot deinem Bauch! Wasser deiner Kehle! Des Gottes Ladanum(?) deinem Haar! Der mit dem Kopf eines Gottes sieht, er, Osiris-Chontamenti, wird mit dem Kopf eines Gottes sehen. Nun erteilt (XIII.11) er den Göttern Befehle. Nun erteilt er sie vor ihnen, als Großer im Kollegium, mit dem *mks*-Szepter in seiner (einen) Hand und dem Lotusszepter in seiner (anderen) Hand. Er erteilt (XIII.12) den Göttern Befehle, und schon tun sie, was er sagt, und verlassen sich darauf, (weil) sie über das, was du ihnen befiehlst, zufrieden sind, da du noch mehr als die Urzeitlichen in der Erde (XIII.13) befähigt bist, ungehindert ein- und ausgehen kannst, ohne dein Leiden zu deiner Zeit kommst und ohne Übel an dir verjüngt bist. (XIII.14) „Willkommen, willkommen, Osiris-Chontamenti", spricht das Kollegium der Bewohner von Himmel und Erde.

(XIII.15) Befähigen

Erhebe dich – zweimal – Osiris-Chontamenti! Erhebe dich auf deiner linken Seite, damit du dich auf deine rechte Seite wendest! Schlaf und Schläfrigkeit sind dir (XIII.16) zuwider, Ermüdung ist, was du hasst. Stehe also auf, denn Müdigkeit ist dir fremd! Der gegen dich handelte, wurde für dich (XIII.17) ermüdet. Du sollst erwachen und hören, da du lebendig und unvergänglich bist! Du sollst dies sehen, was dein Sohn für dich tat, du sollst dies hören, was Horus für dich tat! Er hat dein Übel beseitigt (XIII.18) und deine Wunden bespuckt. Er wird dich auf den Wegen des Horizonts führen, da er dein Sein als Gott bewirkt hat, indem deine Feinde niedergestürzt unter dir liegen. Du sollst also (XIII.19) zum Binsengefilde gehen und dich im Opfergefilde niederlassen! Du sollst den Himmel erreichen, du sollst dich zu Re gesellen! Du sollst an den Plätzen des (XIII.20) Großen Gottes umherziehen! „(Ihr) Messerträger in Aker, ihr sollt euch vor ihm zurückziehen!" sagt Atum dich betreffend im Horizont. Die Türen des Himmels stehen dir (XIII.21) als Himmelsfenster offen, die Türen des Firmaments sind dir aufgetan. Die Götter werden in Lobpreis zu dir kommen und sich in Frieden zu dir gesellen, da (XIII.22) sie dieses Weinen für Osiris-Chontamenti vernehmen mit dem Klang des Weinens der Isis und des Klagens der Nephthys. Die Bas von Pe werden für dich (XIII.23) ihr Fleisch schlagen, die Bas von Hierakonpolis werden dich befähigend preisen. Sie werden ihre Arme für dich schlagen und ihr gelöstes (XIII.24) Haar für dich schütteln. Sie werden an dich gerichtet sagen: „Osiris-Chontamenti, lebendig landest du! Du gingst nur, um zu kommen, Du schliefst nur, um aufzuwachen! (XIII.25) Du sollst aus dem See des Lebens hervorkommen und dich im See der Kühlung reinigen!" Diese Willkommensrufe/Preisungen und Befähigungssprüche sind für diesen Großen, der aus dem Jenseits hervorgekommen ist, da er an den Türen (XIII.26) des Firmaments steht. Du sollst vor ihnen stehen, so dass sie sich sehen, den Gott fürwahr, der den beiden Landesheiligtümern vorsteht! Isis wird dich reinigen, Nephthys wird dich mit Wasser besprengen. Sie werden sich (XIII.27) in Frieden zu dir gesellen, deine beiden gar großen Schwestern. Dein Sohn Horus wird dich leiten, indem du zu Upuaut geworden bist. Horus' Kinder werden zur dir kommen und (XIII.28) bei dir sein, um dich als ihren Vater hochzuheben, um dein Gesicht zu waschen und um dir die Tränen abzuwischen. Du bist (XIII.29) am Monatsfest umhüllt und am Halbmonatsfest enthüllt. Dein Platz am Himmel steht dir offen, in Gesellschaft der Sterne des Himmels. Die Götter werden jubeln, wenn sie (XIII.30) dich sehen, sie werden sich über deine Ankunft freuen und für dich ihre Arme auf ihre Füße legen, Osiris-Chontamenti, der aus Geb hervorgegangen ist! Es setzt sich (XIII.31) der sich Setzende, um Brot zu essen, es setzt sich Re, um Brot zu essen und um der Neunheit die Opferspende zukommen zu lassen. Sie werden dir (XIII.32) an der Spitze (sitzend) Speisen geben, von den Göttern, die Nahrung zukommen lassen: Brot für deinen Hunger, Bier für deinen Durst! Osiris-Chontamenti, deine Speisen (XIII.33) sind die Speisen des Re. Das sind deine Speisen: Grillfleisch am Halbmondfest, einen Unterschenkel am sechsten Monatstag. Denn du bist ja der, der zufrieden über das ist, was er vollbracht hat, der (XIII.34) Re jeden Tag Ma'at überbringt. Du sollst mich (*sic*) keinerlei schlimmem Unheil überant-

worten, das aus dem Mund irgendeines Gottes oder irgendeines Befähigten gegen dich hervorgekommen ist. Es ist dir (möglich), zum Himmel (XIII.35) herauszugehen, zur Erde herauszugehen und herabzusteigen, herabzusteigen und dich in der großen Morgendlichen mit Re zu vereinen. Da werden die Bewohner des Himmels rufen, da werden (XIII.36) die Bewohner des Totenreichs schreien. (Denn) die Klage in den beiden Landesheiligtümern der Götter wird nicht mehr sein, wenn sie sehen, dass Osiris-Chontamenti zu seinem Sohn (XIII.37) Horus spricht, nachdem der sein Übel beseitigt und seine Ausflüsse abgestreift hat, so dass er als Gott, Herr der Unendlichkeit, dasteht, so dass ihn die Arme Dessen auf seinem Berg stützen, (XIII.38) so dass ihn der schöne Westen aufnimmt und Re ihn über den Sternen etabliert, so dass sein Ba höher steht als der Orion. Er hat Geb unter ihn und alle (XIII.39) Länder unter seine Füße gelegt. Alle Götter sind über ihn zufrieden. Sie wünschen, sich bei Re für immer zu ihm zu gesellen, bei den Göttern in Himmel und Erde.

(XIV.1) **Befähigen**

[So stehe auf, an dem Aufenthaltso]rt des Gottes, an dem unnahbaren Aufenthaltsort des Gottes! Das Gefolge wird dich aufsteigen lassen, die Treidler werden dich (XIV.2) treideln. [Die Götter] werden [bei deinem Nahen] jubeln. Du [wirst] Brot vom Altar des Re [essen], dein Ka wird sich vom Altar des Nun nähren! (XIV.3) [Die Geschorenen] werden dich ankündigen, die Großen der Schauenden [werden dich vorlassen], so dass du im Großen Tempel nach vorne gestellt bist und du inmitten der Götter hinausgehen und hinabsteigen kannst, vereint mit der (XIV.4) [Gottes]familie. [Du wirst den Göttern begegnen, wie sie bei] deinem Anblick [tanzen], und der Neunheit in Willkommensrufen. Von Re persönlich wirst du bei der Hand genommen werden, und die Besatzung seiner Barke wird (XIV.5) dir folgen. [Die Götter werden] ju[beln, wenn] sie dich [erblicken], und über dein Kommen in Geschrei ausbrechen. Sie werden an dich gerichtet sagen: „Osiris-Chontamenti", wenn sie sich in Frieden ⟨zu dir⟩ (XIV.6) gesellen: „[Will]kommen am unnahbaren Ort!" Die in ihrem Schrein werden dir zujubeln, wenn sie dich als Gott erschienen und (XIV.7) in der Gestalt [der Götter] erhöht erblicken. „[Komm] doch mit uns zum Schrein, um an Res Seite Platz zu nehmen, damit du den Gott schaust und der Gott dich schaut und der eine Gott (XIV.8) über sein Gegenüber jubelt!" „Willkommen [beim Herrn Atum(?)]!" sagen die Götter, Res Gefolge. Der Herr des Horizonts wird dir seine Arme entgegen strecken. Du wirst Speisen vom Altar des Re erhalten. (XIV.9) Deine Arme werden von den Urzeitlichen des Gottes ergriffen werden, die dich zur Barke geleiten. Du wirst es dir dort bequem machen, an dem Ort, den du ersehnst. (XIV.10) Du wirst dich ohne Hemmnis deiner Beine niederlassen. Als Falke wirst du auffliegen, als Nilgans wirst du herumlaufen, Kormoran(?) du, Unvergänglicher! Dir gehört Ewigkeit, (XIV.11) Unendlichkeit ist dein Besitz. Es wird dir gestattet sein, an der Seite des Alleinherrn zu stehen, du sein „Zweiter" in den Gefilden des Horizonts.

(XIV.12) **Anderer**

He, Osiris-Chontamenti, du sollst lebendig sein, lebendig sein, du sollst neu sein, neu sein, du sollst verjüngt sein, verjüngt sein, ohne jedes Übel überall, wo du bist! (XIV.13) Du sollst als Re herausgehen und dich mit den Sonnenstrahlen vereinen! Der Gott soll sich auf deinem Aufenthaltsort niederlassen! Du sollst ohne Hemmnis deiner Beine herausgehen und hinabsteigen! Du sollst ungehindert beim Gott eintreten! (XIV.14) Man wird dir die Türen des Jenseits im Stillen Land öffnen und dir die Tore des verborgenen Landes aufschließen. Die Türhüter werden für dich ihre Arme (XIV.15) auf ihre Beine legen und dort bei deinem Nahen jubeln. Gelobt wirst du eintreten, Osiris-Chontamenti, da die Liebe zu dir bei dem ist, zu dem du kommen wirst. Sie werden dich (XIV.16) willkommen heißen, (denn) der Eine bist du bei der Vereinigung mit ihm. Sie werden dich betreffend sagen: „Osiris-Chontamenti", wobei ihre (ihnen) gehörenden Gemüter („Herzen") bei dir zufrieden sind, (XIV.17) „Wie du gelobt eintrittst, so trittst du beliebt heraus", nachdem er dich an ihrer Spitze gewürdigt hat. Er wird dir gnädig sein und du von seiner Opferspende speisen dürfen. (XIV.18) Er wird dich beschirmen, er wird deinem Übel vorbeugen.

„Sei gegrüßt", (so) werden dich die Vortrefflichen preisen, und die Bewohner des Totenreichs werden dir folgen. Osiris-(XIV.19)Chontamenti, die Bewohner des Jenseits werden mit Lobpreis zu dir kommen, da sie in dir ihren Herrn erkennen. Der Sehende wird mit dem Kopf eines Gottes sehen, Du, Osiris-(XIV.20)Chontamenti, wirst mit dem Kopf eines Gottes sehen. Du wirst Denen mit verborgener Wohnstatt Befehle erteilen, und sie werden über dich jubeln. Du wirst nicht vom Aufenthaltsort des Gottes ferngehalten, (denn) du bist ein Mitglied (XIV.21) des Kollegiums. Du wirst den Gott schauen, und der Gott wird dich schauen. Der Gott wird darüber jubeln, dich zu sehen. Er wird deinen Platz nach vorne bringen, an die Spitze des Horizonts. er wird dir alles Verborgene eröffnen. (XIV.22) Er wird dich an der Hand fassen, damit du dich zu ihm gesellst, und führt dich an den Ort, den du ersehnst. „Willkommen in Frieden, ausgestattet mit deiner Gestalt, mit allen deinen (XIV.23) Gliedern vollständig gemäß ihren Funktionen, befähigt und wirksam, ohne Übel bei dir, *b3*-mächtig, angesehen und machtvoll!" so sagt Re an dich gerichtet, Osiris-Chont(XIV.24)amenti.

Befähigen

He, Osiris-Chontamenti, ein Opfer-das-der-König-gebe für dich, ein Opfer-das-Geb-gebe für dich: tausend Brote und tausend (Krüge) Bier(XIV.25), tausend Rinder und tausend Vögel, tausend Alabastergefäße und tausend Gewänder, tausend (Portionen) Weihrauch, tausend (Krüge) Öl, tausend (Krüge) Wein und tausend (Krüge) Milch, tausendmal alles Schöne und Reine, (XIV.26) wovon ein Gott lebt, an allen deinen Plätzen und in allen deinen Würdeformen, in denen dein Ka sein möchte! „Osiris-Chontamenti", sagt jener wohlversorgte Gott, „Götter, (XIV.27) ihr sollt für ihn den Ruf aussprechen, dass er bei euch eintrete, wenn er aus dem Opfergefilde herausgeht und hier im Binsengefilde hinabsteigt! Es soll (XIV.28) nämlich das Großbrot aus Heliopolis zu ihm hervorkommen, seine Opferspende unter den Göttern." Es setzt sich der sich Setzende, um Brot zu essen, es setzt sich Re, um Brot zu essen (XIV.29) und um den Göttern Freude zu schenken. Und es wird der Flutgott bei deinem Herantreten aufstehen mit Opferkrügen/ Opfertafeln für dich auf den Armen. Osiris-Chontamenti, dein Brot (XIV.30) ist das Brot von Re und Hathor. Du sollst aufstehen und dich zu deiner Spende hinsetzen! Du sollst dich unter die Götter des Gottesgefolges mischen! Du sollst deinem Ka zurufen, (XIV.31) dass er zu dir komme und dich vor allem Übel bewahre! Dein Ba wird sich dir vereinen und sich nicht von dir entfernen. Er wird sich zu dir gesellen, so dass du nicht allein bist. Du sollst dein Ungemach beseitigen(XIV.32), dein Übel lösen und die Erde aus deinem Haar schütteln! Dein Brot stammt fürwahr vom Nahrungsspender und dein Bier vom Mundschenk des Gottes. Ein Schenkel wird (XIV.33) deine Spende sein mit Grillbrot als deinem Gebäck und einer Handvoll Wasser auf deinen Opfertisch. Was dir gespendet wird, ist komplett, Osiris-Chontamenti, vollständig(XIV.34), damit du davon lebst und dein Ka darüber zufrieden ist, für immer! Re nämlich wird sich waschen, dir Brot seiner Opfertafel reichen und dir seine Opferspeisen reichen. (XIV.35) O Bringer der Opferspeisen, der von dem lebt, was er gegeben hat, du sollst den Göttern Opferspeisen geben und die Altäre des Herrn der Götter mit Nahrung versorgen! Für dich wird der leben, der in seinem wirksamen Auge (XIV.36) aufgeht und an seinem Himmel oben scheint, jener Eine, der den Bedarf der Ewigkeit bereitet, so wie du dein Brot Osiris-Chontamenti gegeben hast, damit er davon (XIV.37) lebe, und dein Bier für seinen Durst! Denn Osiris-Chontamenti ist ja einer von den Göttern, die von Brot aus weißem Emmer leben, für die Opfer (XIV.38) aus rotem Emmer zubereitet wurden. Auch sein Brot besteht aus weißem Emmer und sein Bier aus rotem Emmer. Denn er ist einer von ihnen. „Wo ist dir gegeben worden? (XIV.39) Wo willst du essen?" sagen sie, die urzeitlichen Götter, an ihn gerichtet. „Ich werde unter der Sykomore essen, die ich kenne, der grünen, (XIV.40) schönen mit dichtem Geäst. Es gehört mir ja mein Mund, damit ich mit ihm spreche. Meine Nasenlöcher sind in Busiris geöffnet, damit ich Luft einatme (XIV.41) und den Nordwind rieche, da ich ja von ‚Gottestau' lebe." „Laufe also hierher zum Schrein!" sagen sie, die Götter, an dich gerichtet, Osiris-(XIV.42)Chontamenti, „damit du lebst, wovon wir leben, trinkst, wovon wir trinken, und da sitzt, wo wir sitzen, Osiris-Chontamenti!"

(XV.1) [He, Osiris-Chont]amenti, du existierst als Gott, da du Gott geworden bist, so dass du für immer als Gott lebendig bist! Dein Ka wird zu dir kommen, indem er [bei dir] ruht, [da er (XV.2) jenen Feind erkannt hat, der gegen dich handelte,] der Gott im Himmel mit hohem Gehörn und schönen Namen, mit weit geöffnetem („aufgespanntem") Auge und schönem Blick, [mit großem Gang (XV.3) und weitausschreitend.] [Es] ist dir (möglich), zum Himmel herauszugehen, zur Erde herauszugehen und herabzusteigen und ungehindert herauszugehen. Dir gehört [Gebs Erbe, (XV.4) so dass du wie der Große das Große Gewässer überqueren kannst und sie dich befähigt und ausgestattet als großen Würdenträger sehen, der im Horizont ist. Dir gehört [dein Brot, das nicht (XV.5) schimmelt, und dein Bier,] das nicht verdirbt. Du sollst also in Heliopolis Opfergaben einnehmen, deine Opferspeisen auf dem Altar des Re! [Denn du bist ja (XV.6) der Lebendige, Herr der Ewigkeit.] Das heißt, dass [Unendlichkeit] zu deinem Besitz gehört. Denn wahrlich bist du es, der Re die Maat bringt, der Atum mit dem zufriedenstellt, was er liebt.

(XV.7) [He, Osiris-Chontamenti], du sollst aufstehen! Empfange für dich dein Brot, das dir Der-in-seinen-Opferspeisen gibt, das nämlich auf dem Altar des Re herauskommt, [dieses] Einen [in dir, (XV.8) der dich „Gott" nennt.] Osiris-Chontamenti, dir sind Speisen gegeben, an der Spitze von ihnen, da er fürwahr über ihnen steht. Es wird also Re aufstehen, [um] (XV.9) Brot zu essen und um der Neunheit Wasser zu spenden, da sie dich auf dem Ufer der Flut sehen. Deine Speisen sind, was in Heliopolis ist. „Jener Mechenti-(XV.10)en-irti", (so nen)nen dich diese, „der auf der großen Treppe steht, der Große in Heliopolis!" Du sollst am Ufer des Gottes Opfergaben einnehmen, deine Nahrung vorn im Horizont, Atum (XV.11) fürwahr, der Herr über alle, der den Göttern befiehlt, was sie tun sollen! Gehe als Falke heraus und schnattere als Nilgans! Steige herab hierher, zum See des Sterns(?)(XV.12)! Es sieht der Sehende im Bereich der Stadt, und du siehst im Bereich jener Stadt nämlich, nach deren Anblick keiner mehr „landen" kann, aber (XV.13) jeder, der sie passieren wird, der wird aufstehen, zu einem Gott geworden. Du, Osiris-Chontamenti, sollst dort sehen und zu einem Gott zwischen ihnen werden! Du sollst auf deinen Füßen laufen, (XV.14) ohne kopfüber zu gehen und ohne zu essen, was dir zuwider ist! Die Speisen, die dir gegeben werden, sind nämlich Res Speisen, und es ist dir das Wasser des Herrn der Überflutung gespendet worden. Du hast (XV.15) ja die Atef-Krone des Re entgegengenommen, so dass du als Gott zwischen ihnen sein kannst! Der Hofstaat wird dich sehen, das Gefolge wird dich erblicken, und sie werden zu deinen (XV.16) Füßen die Erde küssen. An die Seite des Alleinherrn hast du dich gestellt, so dass sein „Zweiter" im Horizont entstand, nämlich du(?), ausgestattet und versehen mit deiner Gestalt, Horus fürwahr, der den Göttern voransteht, (XV.17) Osiris-Chontamenti fürwahr, der den beiden Landesheiligtümern voransteht. Der zufrieden ist über das, was er vollbracht hat, wird dich keiner üblen Verleumdung überlassen, die aus dem Mund von Menschen, Göttern, Befähigten (XV.18) oder Toten gegen dich gerichtet worden wäre, Osiris-Chontamenti. Man wird dich nicht dahin übergeben, du wirst dort nicht sein an diesem schönen Tag von Tjenenet. Dieser (XV.19) schöne {Moment}⟨Tag⟩ von Tjenenet, er bleibt nicht aus an jenem Ort. Dein Ka gehört dir, wenn du dort bist. Dein Ka steht dort (XV.20) für immer zur Verfügung an diesem schönen Tag von Tjenenet. Dein Auge ist bei dir, so dass du mit ihm sehen kannst. Alle deine Glieder sind vollständig ⟨in⟩ ihren Funktionen, so dass du mit deiner (XV.21) Gestalt versehen bist, über deinen Leib verfügst und beschützt(?) bist, ohne dass da Übel wäre. Dein Herz wird zu dir kommen und sich nicht von dir entfernen, dein Ba wird sich deiner erinnern und sich mit dir vereinen, (XV.22) so dass du über deine Mütter erhoben bist, so dass du deinen Vätern vorangestellt worden bist, so dass du Macht über die gesamte Neunheit hast. Denn du bist ja der Größte seines Vaters, der Älteste (XV.23) im Bauch seiner Gebärerin. Die Götter werden sich auf deinem Aufenthaltsort niederlassen und dich vor allem Übel beschützen. Was dir nun zuwider ist, (XV.24) das wirst du nicht essen, was deinem Ka zuwider ist, das wirst du nicht essen. Hunger ist dir zuwider, den wirst ihn nicht essen, und Durst, den wirst du nicht (XV.25) trinken. Jenes Land aber, in das du gehen wirst und jener Bezirk, in den du hinabsteigen wirst, Osiris-Chontamenti wird in ihm (Land) nicht hungern, und Osiris-Chontamenti wird (XV.26) in ihm (Bezirk) nicht dürsten. Es ist ja dein Brot im Opfergefilde und deine Überschwemmung im Binsenge-

filde(XV.27), so dass du lebst, wovon die Götter leben und dich nicht zu den Menschen gesellst, die auf dem Wasser sind. Osiris-Chontamenti wird zu seiner Seite gelangen, so wie der Gott zu seiner Seite gelangt. (XV.28) Osiris-Chontamenti wird zu seinem Rand herumgehen, so wie der Gott zu seinem Rand herumgeht. „Komm und steige doch in die Barke des Re ein!" sagen (XV.29) sie, die urzeitlichen Götter, an dich gerichtet, Osiris-Chontamenti. Deine Schulter ist (heilend) bespuckt, und der, der dir dort die Beine kuriert, (XV.30) ist zu dir gebracht worden. Du wirst Re sehen und Re dich sehen. Er wird dich als den Größten von ihnen auszeichnen. Komm doch zu dem Ort, wo dein Vater ist, steige doch herab zu dem Ort, wo (XV.31) Geb ist! Geb hat seinen {Ba}⟨Sohn⟩ in dir erblickt und dich als Mitglied der Götter (an)erkannt. Er wird dir Jene an Horus' Stirn verleihen, Osiris-Chontamenti, (XV.32) damit du durch sie mächtig werdest, damit du durch sie *bꜣ*-mächtig werdest und damit du durch sie machtvoll werdest, mehr als die Götter. Denn du bist ja der Größte unter seinen Kindern, du unvergänglicher Gott. Geb hat (XV.33) gesprochen, indem es aus dem Mund der Neunheit zu vernehmen („hervorgekommen") ist: „Es ist veranlasst, dass Osiris-Chontamenti als Gott existiert, da er (Geb) ihn als Herrn der Unendlichkeit auszeichnet, weil er („der er ja") der Größte des Bauchs ist, der Älteste (XV.34) im Bauch seiner Mutter Nut. Es ist veranlasst, dass er fortlebe und lebe. Es war ihm schon im Bauch das Königtum gegeben, noch bevor er auf die Erde hinausging. Er wird leben, Osiris-(XV.35)Chontamenti wird leben! Er wird fortleben, Osiris-Chontamenti wird fortleben! Er wird nicht sterben, Osiris-Chontamenti wird nicht sterben! Er wird nicht tot sein, Osiris-Chontamenti wird nicht tot sein! (XV.36) Sein Sohn Horus hat ihn in Schutz genommen, um ihn unter den Göttern zu beschützen." Seine Kinder werden dich stützen, sie werden dich hochheben und deinen Kopf zum (XV.37) Himmel heben, gemeinsam mit den Göttern des Himmels. Deine Schwester Isis wird zu dir kommen, jubelnd aus Liebe zu dir, um dich zu beschützen, um deine Füße umzuwenden, um dich im Blick zu behalten, (XV.38) damit du nicht davontreibst, um dir die Erde aus deinem Haar zu schütteln, um dich zu reinigen und um dein Übel zu beseitigen. Nephthys wird dich beben lassen, Osiris fürwahr, der den Göttern vorsteht. (XV.39) Sie werden an dich gerichtet sagen: „Osiris-Chontamenti, dein Schlaf ist vorbei, deine Müdigkeit beseitigt, so dass du lebendig bist." Kein Übel ist bei dir, Osiris-Chontamenti!

(XVI.1) [He Os]iris-Chontamenti, so juble, [denn deine Feinde] liegen niedergestürzt unter dir! Thot kommt nun in Frieden zu dir, [um dich mit dem Horusauge friedlich zu stimmen, um] es [dir zu (XVI.2) bringen], so dass du vervollständigt und ausgestattet bist und damit es dich mit seinen Armen umfängt. Die Neunheit jubel[t in deinem Gefolge und spendet] (XVI.3) deiner *wrr.t*-Krone [Lo]bpreis. Der Ältere Horus, dein Sohn, kommt nun zu dir, um dich vor [deinen] Feind[en] zu schützen. Es kommen die Machtwesen heraus, die Götter (XVI.4) erscheinen, und die Neunheit (ruft:) „Willkommen!", da sie sehen, was Geb für dich getan hat: Er gebar dich nochmals, so dass [du] verjüngt [und erneuert bist.] Er [brachte (XVI.5) dir] die Herzen der Götter, so dass du dauerhaft, lebendig, *bꜣ*-mächtig, angesehen und machtvoll bist, so dass der Himmel unter [deiner Schönheit] erstrahlt. Und so [nimmst] (XVI.6) du die Herzen und trittst die Herrschaft über die Brustorgane an. Die dir übel Gesonnenen sind in der Gottesschlachtbank, da du dich als Orion dem Bauch des Gegenhimmels genähert und dich mit Nuts Uterus (XVI.7) vereint hast. Jubelgeschrei herrscht in der Abendbarke und {Geburt(?)}⟨Freu⟩de in der Morgenbarke: „Osiris-Chontamenti, [seine Gebärerin] umarmt [ihn!]", da du dich (XVI.8) mit Atums Auge vereint hast, erneuert (als) linkes Auge beim Hervorkommen aus ihr. Vertrieben ist die Trübung, die dir entgegensteht. Die Verschleierung ist aufgelöst, das Unwetter (XVI.9) beseitigt, so dass sich Horus mit dem Horusauge vereinigt. Der Himmel ist erleuchtet, die Finsternis vertrieben. Die Götter, sie sind erleichtert, da sie dich sehen, den Großen (XVI.10) fürwahr, der auf seinem Auge ist. Es kommen die Götter in Verneigung zu dir mit Opfergaben auf den Armen. „Preis, Preis!" sagen sie zu dir, wenn sie sich (XVI.11) an deinem Aufenthaltsort niederlassen. „Du sollst auf die Erde herausgehen und auf den Uferrand hinabsteigen! Du sollst übersetzen, mit deinen Füßen auf den Wegen des Gegenhimmels!" Es kommen die Herzen der (XVI.12) Göttinnen zu dir, um deine Spende zu vollziehen. Es jubelt Re bei deiner Ankunft, es nimmt der Gott

dich bei der Hand. „Mein geliebter Sohn, mein Erbe auf (XVI.13) meinem Thron!“ so spricht Atum an dich gerichtet im Horizont, Osiris-Chontamenti.

(XVI.14) Befähigen

Es fällt der Große auf seine Seite, und es steht der Gott auf mit seinem Macht-Szepter bei sich und seiner *wrr.t*-Krone auf seinem Haupt wie Res *wrr.t*-Krone, so dass er aus dem Horizont hervortritt und (XVI.15) von Horus im Horizont begrüßt wird: He, Osiris-Chontamenti, erhebe dich! Nimm deine Würdeform an dich, die die Große Neunheit für dich angefertigt hat! Du wirst (XVI.16) auf dem Thron deines Vaters Geb sein, am Platz des Re, erhoben vor Res Neunheit. Packe dir sein Macht-Szepter! Ergreife dir seine *wrr.t*-Krone! (XVI.17) He, Osiris-Chontamenti, wie schön ist dies, was dein Vater Geb für dich getan hat: Er hat dir seinen Thron übergeben, damit du denen mit verborgener Wohnstatt Befehle erteilst, damit (XVI.18) dich ihre Vornehmen führen und damit alle Befähigten dich geleiten, in jenem ihren Namen „Die mit verborgener Wohnstatt“. He, Osiris-(XVI.19)Chontamenti, du bist heiter und hoch gestimmt. Du gehörst zu Atum. Der in seinem Geschehen Befindliche wird nicht weichen. Es ruft dich nun Re mit deinem Namen „Den alle Befähigten fürchten“. Diese deine Schrecklichkeit übermannt die Götter („ist gegen/mehr als die ~~Herzen~~ der Götter“) wie Re, wenn er aus dem Horizont herausgeht, wie der Schrecken vor Horus, dem Herrn (XVI.21) des Adels. He, Osiris-Chontamenti, der seine Gestalt verbirgt, Anubis fürwahr, der auf seinem Bauch liegt, nimm (XVI.22) dein Schakalsgesicht entgegen! Osiris-Chontamenti, steh auf und setze dich hin zu deinen 1000 Broten, zu deinen 1000 Bieren, zu deinen 1000 Rindern, zu deinen 1000 Vögeln, zu (XVI.23) deinen 1000 von allem Guten und Reinen, wovon ein Gott lebt! He, Osiris-Chontamenti, reinige dich! Re wird dich antreffen, wie du gemeinsam mit deiner Mutter (XVI.24) Nut dastehst. Sie wird dich auf den Wegen des Horizonts führen. Dort wird es dir gemeinsam mit deinem Ka immerfort gut gehen. Erhebe dich, Osiris-Chontamenti! Rege dich, (XVI.25) da deine Kraft groß ist! Du sollst dich an der Spitze niedersetzen! Du {du} sollst dies tun, was dein Vater im großen Fürstenhaus in Heliopolis für dich getan hat! Du sollst deine Würdeform entgegen nehmen! (XVI.26) Deine Füße werden nicht aus dem Himmel verjagt, und du wirst nicht aus der Erde ausgestoßen. Du bist ja ein Befähigter, den Nut geboren hat. Nephthys zog dich auf. Sie hat (XVI.27) dich zusammengefügt. Du sollst aufstehen und das Land durchstreifen und tun, was du ehedem tatest. Jedem Befähigten wirst du überlegen sein. Gehst du nach Pe, wirst du (XVI.28) feststellen, dass man dir dort entgegenkommt. Kommst du nach Dep, wirst du feststellen, dass man dir dort entgegenkommt. Du hast getan, was Geb getan hat, Osiris-Chontamenti. (XVI.29) Du bist ja derjenige auf seinem Thron. Steh auf, du Befähigter, als Wildstier ((Gerü))steter! Du wirst aus keinem Ort ausgestoßen, wohin du gehst. Deine Füße werden aus keinem (XVI.30) Ort, den du magst, verjagt. He, he, erhebe dich, Osiris-Chontamenti! Nimm deinen Kopf entgegen und raffe dir deine Knochen zusammen! Sammle dir deine Glieder (XVI.31) und schüttle dir die Erde ab, die an deinem Fleisch hängt! Nimm dein Brot entgegen, das nicht verschimmelt, und dein Bier, das nicht verdirbt. Du sollst zu (XVI.32) den Türen hin aufstehen, die die Untertanen zurückhalten! Chentimenutef wird zu dir herauskommen und dich an der Hand fassen, um dich zum Himmel fortzunehmen, zu dem reinen Ort, wo du sein möchtest, Osiris-(XVI.33)Chontamenti!

Anderer
Zu rezitieren

Die Flamme ist hingestellt, so dass die Flamme auflodert. Der Weihrauch ist auf die Flamme gelegt, so dass der Weihrauch aufsteigt. Dein Duft gelangt hin zu Osiris-Chontamenti, (XVI.34) Weihrauch, und der Duft des Osiris-Chontamenti gelangt hin zu dir, Weihrauch! Euer Duft gelangt hin zu Osiris-Chontamenti, Götter, und der Duft des Osiris-Chontamenti gelangt hin zu euch, Götter! (XVI.35) Osiris-Chontamenti soll mit euch gemeinsam essen, Götter, und ihr sollt gemeinsam mit Osiris-Chontamenti essen, Götter! Osiris-(XVI.36)Chontamenti soll mit euch gemeinsam leben, Götter, und ihr sollt gemeinsam mit Osiris-Chontamenti leben, Götter! Osiris-Chontamenti soll euch lieben, Götter, (XVI.37) liebt ihn, Götter!

Es komme das Fladenbrot – zweimal –, es komme das runde Brot – zweimal –, das aus Horus' Knie hervorgekommen ist! Es komme der Herausgehende, es komme der Herausgehende! Es komme der Emporsteigende (XVI.38) – zweimal! Es komme der Aufsteigende – zweimal! Nun kommt Osiris-Chontamenti auf den Schenkeln der Isis hervor. Nun steigt Osiris-Chontamenti auf den Schenkeln der Nephthys empor. (XVI.39) Der Vater des Osiris-Chontamenti wird für sich Osiris-Chontamenti an die Hand nehmen und Osiris-Chontamenti zu diesen klugen (XVI.40) und weisen Göttern rechnen, die nicht vergehen. Mutter des Osiris-Chontamenti, Ipy, du sollst diesem Osiris-Chontamenti (XVI.41) diese deine gesunden Brüste geben, damit er sie auf seinen Mund ziehe und Osiris-Chontamenti jene weiße Milch säuge, (XVII.1) jene leuchtend weiße, süße Milch! Jenes Land, in dem Osiris-Chontamenti ⟨gehen⟩ wird, jen[er] Bezirk, zu dem [Osiris]-Chontamenti [herausgehen wird], Osiris-Chontamenti wird in ihm nicht hungern, Osiris-(XVII.2)Chontamenti wird in ihm nicht dürsten, für immer.

(XVII.3) Anderer Spruch

Du sollst in Frieden erwachen, du mit dem Gesicht ⟨nach hinten⟩, in Frieden, hinter-sich-Sehender, in Frieden, Fährmann des Himmels[, in Frieden, Fährmann] der Nut, in Frieden, Fährmann (XVII.4) der Götter, in Frieden! Es kommt nun Osiris-Chontamenti zu dir, damit du ihn in jener deiner Fähre übersetzt, in der du schon die Götter übergesetzt hast. Es gelangt nun (XVII.5) Osiris-Chontamenti zu seiner Seite, wie ein Gott zu seiner Seite gelangt. Es gelangt nun Osiris zu seinem Rand, wie ein Gott zu seinem Rand gelangt. Wenn du aber (XVII.6) Osiris-Chontamenti nicht übersetzen solltest, dann springt er nun auf, damit er sich auf Thots Schwingen setzt. Der ist es (dann), der Osiris-Chontamenti (XVII.7) zu jener seiner Seite übersetzen wird.

Befähigen

He, Osiris-Chontamenti, Geb hat dir deine beiden Schwestern zur Seite gestellt, nämlich Isis und Nephthys. (XVII.8) Horus hat die Götter sich mit dir vereinen und sich zu dir gesellen lassen, in ihrem Namen „die beiden Schlangensteine".

He, Osiris-Chontamenti, sei lebendig als der Lebendige (Käfer), da (XVII.9) du in Mendes geschützt bist. Es übt für dich Isis zusammen mit Nephthys in Sais Schutz aus, für ihren Herrn, der du bist, in deinem Namen „Herr von Sais", da du ihr Gott bist, (XVII.10) in deinem Namen „Gott der Bezirke".

He, Osiris-Chontamenti, lösche deinen Durst am großen Brunnen/an der „Großen Vereinigenden", mit deinen Armen dem Nilhochwasser entgegengestreckt! Es wird zu dir kommen, wie (XVII.11) es für Re getan wird. Es wird den Fluss aufbrechen, damit du lebendig auflebst, angesehen Ansehen gewinnst und wirksam Wirksamkeit erlangst. *ꜥnḫ*-Zeichen und *w3s*-Szepter des Re sind dir übergeben, so dass du (XVII.12) vor deinen Feinden geschützt bist.

He, Osiris-Chontamenti, das ist dein Sohn Horus! Horus, er wird dich beschützen, er hat dich vor deinen Feinden gerettet und beschützt. Er wird (XVII.13) für dich den Kopf deiner Feinde abschlagen, während du zu einem Gott unter den Göttern gezählt wirst und ohne einen Feind eintreten kannst. Der Weg des Re ist für dich frei. Upuaut, er wird dich zu jedem Ort führen, wohin (XVII.14) dein Ka möchte.

Anderer

O Bringer der Bas, Zerschneider/Abschneider der Schatten, o all ihr Götter an der Spitze der Lebendigen, ihr sollt den Ba des Osiris-(XVII.15)Chontamenti zu ihm ⟨bringen⟩ und ihm seinen Leib zugesellen, damit er sich wohlfühle! Sein Ba komme zu seinem Leib und zu seinem Herz! Sein Ba schmiege sich an seinen Leib und an sein Herz! Sein Ba (XVII.16) geselle sich zu seinem Leib und seinem Herz! Bringt ihn ihm, Götter, im Benben-Tempel in Heliopolis, an der Seite von Schu, Atums Sohn! Sein Herz gehöre ihm (XVII.17) wie Re, sein Brustorgan gehöre ihm wie Chepri! Reinigung – zweimal – für deinen Ka und für deinen Leib, für deinen Ba und für deinen Leichnam, für deinen Schatten und für deine erhabene Mumie, Osiris-(XVII.18)Chontamenti!

Befähigen

He – zweimal – Osiris-Chontamenti, komm und erhebe dich! Du bist erhoben, (denn) dein Sohn Horus hat deine Feinde niedergeworfen (XVII.19) und ihn (den Feind) unter dich gelegt. Du wirst hier in Busiris sein, diesem deinen Platz, wo dein Ka sein möchte, (denn) dein Sohn Horus hat dich in Schutz genommen. Er wird deine Feinde niederwerfen, (XVII.20) und die beiden Schwestern werden dich durch ihre Trauer befähigen und am Eingang der Balsamierungshalle klagen.
(XVII.21) **He**, Osiris-Chontamenti, seit Anbruch der Dunkelheit wacht nun Horus über dich! Er wird für dich deine Widersacher von dem Ort, wo du bist, fernhalten. (XVII.22) Er wird für dich eine Fackel auf Rerets Armen anzünden und für dich den Docht aus hellrotem Leinen (mit Lampenöl) befeuchten. Er wird dich zu deinen Schwestern aufsteigen (XVII.23) lassen, und sie werden ihren Schutz hinter dir garantieren, so dass du hoch bist– zweimal; so dass du erstarkst – zweimal –, Osiris-Chontamenti!
He, Osiris-Chontamenti, erhebe dich auf deiner (XVII.24) linken Seite, damit du dich auf deine rechte Seite wendest! Verborgen unter den Göttern soll dein Platz sein, und Re wird sich mit seinen Armen auf dich stützen. Dein Duft ist sein Duft, dein Schweiß ist der Schweiß (XVII.25) der Neunheit. Deine Keule sollst du packen! Du sollst an der Spitze der beiden Landesheiligtümer aufrecht stehen und für die Götter Urteile fällen!

Anderer

He, Erhebe dich, Osiris-Chontamenti! Sei nicht müde(XVII.26), da du mit deinem Leib für immer versehen bist, lebendig und dauerhaft unter den Göttern! „He, he!" erschallt es ob deiner Ankunft. Deine beiden Schwestern werden bei deinem Nahen jubeln und dich (XVII.27) als ihren Herrn befähigen.
He, Osiris-Chontamenti, die Große wird dich in Busiris betrauern, die Schwester dich in Abydos befähigen. Sie werden (XVII.28) nämlich am Eingang deiner Balsamierungsstätte klagen und dich als ihren Gott verehren („erhöhen"), Osiris-Chontamenti!

(XVII.29) **Befähigen**

He, Osiris-Chontamenti, die Großen von Pe werden dich verehren („erhöhen"), die Bewohner von Dep werden dir zujubeln. Sie werden (XVII.30) vor der Manifestationsmacht deiner Majestät die Erde küssen und die Widersacher von deinem Aufenthaltsort fernhalten.
(XVII.31) **He**, Osiris-Chontamenti, deine beiden Schwestern werden dich durch ihre Trauer befähigen und dich als ihren Gott beklagen. Die Mächte über ihren (XVII.32) Türen werden dich friedlich stimmen und dir im Totenreich den Weg freigeben.
He, Osiris-Chontamenti, Geschrei soll für dich in der Barke des Re ertönen (ist/werde dir gegeben), die Horizontbewohner (XVII.33) werden dir zujubeln. Erhebe dich, Gott, in Frieden! Dein Sohn Horus ist der, der deine Feinde niederwerfen wird. Horus wird dich in der Barke des Re fahren, er wird dich zu (XVII.34) den Jenseitsbewohnern führen, so dass du in deinem Grab aufgehen kannst, du Lebensherr! Die Bewohner der beiden Landesheiligtümer werden dich verehren. Sie werden deinen beiden Kronen Reverenz (XVII.35) erweisen und Verehrung deiner Stirnschlange.
He, Osiris-Chontamenti, sie werden sich deines Ka unter den Göttern erinnern. Die Horizontbewohner werden dich beleben. Sie werden dir ihre Arme (XVII.36) reichen und dir deinen Körper beschützen. Man wird dir im Unnahbaren Land Nahrung zuteilen, deine Speisen auf dem Altar des Gottes, damit du darüber (XVII.37) verfügest und dein Ka davon lebe, indem du für immer mit einem Leib versehen bist.

(XVII.38) Ende der Abschrift

4.3 *Den Großen Befähigen* (*s3ḫ.w* II)

(XVIII.1) **Beginn von** „Den Großen Befähigen"

Zu rezitieren ⸢am sechsten Monatstag⸣, [am Halbmonats]fest, am Monatsfest und an jedem Fest des Osiris durch (XVIII.2) den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels.

Zu rezitieren

„Hei, Os[iris-Chont]amenti, so komme, um dieses dein großes und schönes Fest zu schauen, (XVIII.3) das der König von Ober- und Unterägypten Pharao – LH[G – an] ⸢diesem Tag⸣ für dich ausgerichtet hat, da die Beschwörung der Angelegenheiten angewiesen ist (?), da der Gott (XVIII.4) Osiris' Herz (wieder) ordnungsgemäß sein lässt!" so sagen die Großen, sagen die Götter an diesem Festtag des Osiris, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat, da (XVIII.5) er ihn bei den Göttern, die vorn am Himmel und vor allen Göttern sind, nach vorne gestellt hat.

Hei, Osiris-Chont(XVIII.6)amenti, nun kommt der König von Ober- und Unterägypten Pharao – er lebe – zu dir an diesem Tag, den die Götter für den Großen Gott ausgerichtet haben.

Hei, Osiris-Chont(XVIII.7)amenti, nun kommt Pharao – er lebe – zu dir, damit er dir deine schönen Weihgeschenke an diesem deinem Fest schenkt, das dieser dein (XVIII.8) Erbe an diesem Tag für dich ausgerichtet hat: Pharao – er lebe!

Hei, Osiris-Chontamenti, so komme also, um zu (XVIII.9) schauen, was Pharao – er lebe – an diesem deinem schönen Fest für dich getan hat, da du groß bist in diesem deinem Bezirk und aus deiner großen Stadt herausgekommen bist! Pharao – er lebe – kommt nun (XVIII.10) zu dir, um sie (die Weihgeschenke) dir zu bringen, damit du bei Upuaut von Oberägypten davon groß und bedeutend werdest, da sie dir in jedem deinem Würdeabbild und an (XVIII.11) jedem deinem Ort gespendet sind.

Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf und setze dich zu deinen tausend Broten, zu deinen tausend Bierkrügen, zu deinen tausend Rindern, zu deinen tausend (XVIII.12) Vögeln und zu deinen Tausend von allem Schönen und Reinen als Gabe für deinen Ka, so dass er für dich zufriedengestellt ist, Re-Atum fürwahr!

Hei, Osiris-(XVIII.13)Chontamenti, an diesem Tag sind dir von Pharao – er lebe – deine Weihgeschenke schön gegeben worden, die Pharao – er lebe – dir aus allem Schönen und (XVIII.14) Reinen bestehend gegeben hat.

Sei gegrüßt, Osiris-Chontamenti! Pharao – LHG – kommt nun zu dir, um dir deine schönen Weihgeschenke an diesem (XVIII.15) Tag zu bringen, an diesem deinem schönen und großen Fest, das dein Junge, dein Nachkomme dir bereitet hat, das für dich bei den auf Erden Weilenden bereitet ist, da er für dich Gerste (XVIII.16) und Emmer für deinen Tempel anbaut. Dein Opfertisch/Opferkrug ist dir an jedem Feiertag an jedem Ort, wo du möchtest, hergerichtet.

Hei, Osiris-Chontamenti, (XVIII.17) Pharao – er lebe – hat dir deine(n) Nahrung/Ka bereitet, damit du darüber in Form von allem Schönen zufrieden seist, an diesem Festtag, den Horus für seinen Vater ausgerichtet hat, damit er (XVIII.18) ⟨an⟩ jedem Ort groß sei, damit er dadurch bei allen Göttern groß und unter allen Göttern angesehen sei, damit er dadurch unter den Befähigten *b3*-mächtig (XVIII.19) und unter den Göttern wirkmächtig sei.

Hei, Osiris-Chontamenti, Pharao – er lebe – kommt nun zu dir, um dir dein Fest zu bringen. (XVIII.20) Das Zurufen ist wieder da an diesem Tag, an dem es dir gut geht, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat.

Hei, Osiris-Chont(XVIII.21)amenti, du bist ein Großer als Gott mit wiederholter Geburt, dein schönes Bild, das dich an diesem Festtag verkörpert („das du ist"). Alle Götter haben dich vor (XVIII.22) Schlechtem bewahrt.

Hei, Osiris-Chontamenti, du bist ein Großer unter den Befähigten! Pharao – er lebe – hat dir ein Beet (XVIII.23) angelegt, um dein Gottesopfer darauf gedeihen zu lassen.

Hei, Osiris-Chontamenti, er hat für dich Emmer und Gerste produziert und deine frischen Pflanzen, (XVIII.24) um deine Mahlzeit aus ihm zu vergrößern. Er hat zubereitet, damit du dadurch bei allen Göttern groß bist. Sie haben dich an jedem Ort geleitet, auf (XVIII.25) deinem schönen Weg, auf diesem deinem schönen und großen Schwemmland, das du ist. Nun kommt Pharao – LHG – zu dir, um dir in Form deiner Opfer und deiner schönen Gaben an diesem deinem großen Fest alles Schöne (XVIII.26) zu bringen, an diesem Festtag, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat – an diesem Tag richtet ihn nun (König N./Pharao) – er lebe – (XVIII.27) für dich bei Atum aus.
„Hei, Osiris-Chontamenti, du bist einer, der getan hat, was Re-Atum liebt, (XVIII.28) an diesem Festtag unter allen Göttern“, so sagen die Mitglieder von Re-Atums Gefolge fürwahr, „den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat, (XVIII.29) damit du dadurch das Oberhaupt der Götter seist. Denn unter allen Göttern bist du der Große auf seinem Sitz.“
Hei, Osiris-Chontamenti, nun kommt (XVIII.30) Pharao – LHG – zu dir an diesem Tag nach Einbruch seiner Dämmerung, an dem Horus das Herz seines Vaters Osiris hat wohl sein lassen, an dem Horus das Herz (XVIII.31) seines Vaters Osiris groß gemacht hat, an dem Horus das Herz seines Vaters Osiris ernährt hat, an diesem Festtag, den Isis (XVIII.32) für [ihren] Bruder Osiris ausgerichtet hat und den Pharao – LHG – seinerseits an diesem Tag für Osiris ausgerichtet hat.
Hei, Osiris-Chontamenti, (XVIII.33) steh auf und setze dich zu dieser deiner großen Opferspende, die Pharao – LHG – dir an diesem Festtag bereitet hat, die alle Götter dir gebracht haben, (XVIII.34) die dir an diesem deinem großen Fest gegeben ist!
Hei, Osiris-Chontamenti, Pharao – er lebe – kommt nun zu dir, um dir (XVIII.35) deine Weihgeschenke als das Horusauge zu bringen, damit du dadurch beim Nachkommen befähigt seist.
Hei, Osiris-Chontamenti, dein sind wahrlich diese vier (XVIII.36) Götter, Horus' Kinder, die Horus seinem Vater Osiris übergeben hat, damit sie für dich hinter dir seien und dir in deinem Zustand der Rechtfertigung (XVIII.37) alles Schöne bringen!
Hei, Osiris-Chontamenti, sie werden für dich überall, wohin du gehst, deine Feinde niederschlagen!
Hei(XVIII.38), Osiris-Chontamenti, dein ist der Ka eines jeden Gottes, so dass du dadurch mächtig bist, so dass du dadurch groß bist, so dass du dadurch überlegen bist, so dass du dadurch befähigt (XVIII.39) bist gemeinsam mit ihnen! Denn du bist ein großer Gott unter ihnen. Nun stellen sie dich zufrieden, Osiris, und tun, was dir beliebt, an diesem Festtag, den (XVIII.40) Horus an diesem Tag für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat.
O ihr überaus großen Götter am Bug der Nachtbarke, Herren (XVIII.41) des Lebens in Oberägypten, die die Zuführung von Opfergaben an die Befähigten durchführen, ihr sollt zu Pharao – LHG – kommen, um (XVIII.42) ihm Leben zu spenden, um ihm alle Freude nochmals zuteil werden zu lassen, um ihm Leben zu spenden und um ihm seine Opfer schön zuzuführen an diesem Tag, (XIX.1) da er hierher zu euch gekommen ist und für euch eure [Opferkuch]en an diesem Tag schön zubereitet hat. Er lieferte euch eure Gottesopfer (XIX.2) bestehend aus allem Schönen.

Zu rezitieren
⸢Hei⸣, erhebe dich, Osiris-Chontamenti! Nimm deinen Kopf entgegen und raffe (XIX.3) dir deine Knochen zusammen! Sammle dir deine Glieder und schüttle dir den Staub ab, der an deinem Fleisch hängt! Nimm dieses dein Brot entgegen, das (XIX.4) nicht verschimmeln, und dein Bier, das nicht sauer werden kann. Steh doch auf, hin zu den Türen, die die Untertanen zurückhalten! Chenti(XIX.5)men(ut)ef wird zu dir herauskommen und dich an der Hand nehmen, um dich zum Himmel fortzunehmen, zu deinem Vater Geb. Der wird bei deiner Ankunft jubeln und dir seine Hand reichen. Er wird dich küssen und (XIX.6) dich nähren und dich als den Vordersten der unvergänglichen Befähigten einsetzen. Die mit verborgener Wohnstatt werden dich stützen, (XIX.7) und die Großen des Schu werden sich für dich reinigen. Ich habe für dich gedroschen und habe für dich Emmer geerntet, wovon Pharao – LHG – dein Monatsfest ausge-

richtet hat und wovon (XIX.8) er dein Halbmonatsfest ausgerichtet hat als das, was für dich zu tun von deinem Vater Geb befohlen ward.
Erhebe dich, dieser Osiris-Chontamenti bei seinem Ka! He, König von Ober- und Unterägypten (XIX.9) Pharao – LHG – bei seinem Ka fürwahr, der, dessen Mund einfängt, auf seiner linken Seite (liegend) fürwahr, dessen Mund einfängt!
Hei, dieser Osiris-(XIX.10)Chontamenti, erhebe dich über die, die älter sind als du! Du sollst Feigen essen und vom Wein trinken! Dein Gesicht ist das eines Schakals, Anubis (XIX.11) fürwahr, der Bekleidete. Die Schneide deiner Krallen ist auf der Spitze der Finger des Thot. Du wirst zur Nilgans übersetzen, und es stehen dir die Türen vor dem Westen offen, (XIX.12) die die Untertanen zurückhalten. Die Bewohner der Bezirke werden zu dir kommen, und die Bewohner des Totenreichs werden dir dienen. Diejenigen in der Vorhalle werden sich für dich (XIX.13) reinigen, und die den Pflöcken der Großen Innewohnenden werden dir weihevoll Platz machen. Deine beiden Mütter werden dich aufziehen, die Weiße und die Rote Krone. Deine eherne (XIX.14) Treppe ist unter dir, da du ja gen Himmel herausgehst und Schu hinterher emporklimmst. Wie der Aufsteigende aufsteigt, so geht der Herausgehende heraus. Du sollst aus dem Tor herausgehen, deinem Haus entgegen! (XIX.15) Du sollst deine Kinder aus ihrer Trauer erretten! Du sollst den Vorsteher deines Throns festigen, so dass dein auf Erden Hinterbliebener für immer währt!
Hei, Osiris-Chont(XIX.16)amenti, du bist gegangen und bist als ein Gott, Res Stellvertreter, befähigt und mächtig geworden. Dein Ba ist in deinem Innern, deine Macht umgibt dich. Deine Ureret-Krone (XIX.17) ist auf deinem Kopf, deine Misut-Krone sitzt auf deinen Schultern. Deine Machtwesen sind in deiner Gegenwart, deine Trauernden stehen vor dir. Sie werden vollführen: „Es kommt der Gott! – zweimal – Es kommt (XIX.18) Osiris-Chontamenti! Es kommt nun dieser Pharao – LHG – auf Osiris' Thron! Es kommt nun dieser in Nedit Befähigte, der in der (XIX.19) Großen Stadt mächtig ist!" Isis wird zu dir sprechen und Nephthys dir zurufen. Die Befähigten werden in Verbeugung zu dir kommen und die Erde zu (XIX.20) Füßen deines Kas küssen. Du sollst herausgehen, wie der Schrecken vor dir, Osiris-Chontamenti, und diesem Pharao – er lebe – in Sias Städten ist! Du sollst zu deiner Mutter (XIX.21) Nut herausgehen! Sie wird dich an der Hand nehmen und dafür sorgen, dass dir der Weg zum Horizont offensteht, zum Ort bei Re dort. Sie wird dir die Himmelstüren öffnen und dir die Türen des Firmaments auftun(XIX.22). Du wirst Re antreffen, wie er dasteht, da er auf dich gewartet hat. Er wird dich an der Hand nehmen, dich zu den beiden Landesheiligtümer des Himmels hin führen und dich auf Osiris' (XIX.23) Thron überweisen.
Hei, Osiris-Chontamenti! Hei, Pharao – LHG! Es kommt das Horusauge zu dir, um dich zu nennen. Es kommt (XIX.24) dein Ba zu dir, der unter den Göttern weilt. Es kommt deine Macht zu dir, die unter den Befähigten weilt. Es hat der Sohn seinen Vater in Schutz genommen, es hat Horus Osiris in Schutz genommen. Horus ist es, der diesen Osiris-(XIX.25)Chontamenti vor seinem Feind in Schutz genommen hat und Pharao – LHG – vor seinem Feind in Schutz genommen hat. Steh doch auf, Osiris hier, da du als Gott beschützt und vollendet und (XIX.26) mit deiner Gestalt versehen bist, auf deinem Thron an der Spitze der Westlichen, damit du unter den unvergänglichen Befähigten tust, was du tatest. Dein Sohn wird (XIX.27) auf deinem Thron aufstehen, ausgestattet mit deiner Gestalt, damit du gemäß dem, was Re, der große Gott, befohlen hat, tust, was du ehedem tatest, den Lebendigen vorangestellt. (XIX.28) Er wird Emmer anbauen, er wird Emmer anbauen und dich damit beschenken.
Hei, dieser Osiris-Chontamenti, (XIX.29) in deinen Leib, in deinen Leib ist dir von Re dein Mund zurückgegeben worden! Du hast von den Göttern, die vor dem See sind, die Gestalt des Großen Gottes entgegengenommen.
Hei, (XIX.30) dieser Osiris-Chontamenti, dein Sohn wird unter den Göttern stehen. Und so wird Furcht vor dir sie übermannen. Dein Name wird auf Erden fortleben, dein Name (XIX.31) wird auf Erden fortwähren. Für immer und ewig sollst du nicht vergehen und nicht vernichtet werden.
Hei, dieser Osiris-Chontamenti, erhebe (XIX.32) dich doch! Du sollst zur Großen Treppe gelangen und den „Großen Landepflock" durchwandern. Du sollst nicht von Aker festgehalten und nicht vom „Erleuchter"

(XIX.33) abgewehrt werden. Die Himmelstüren stehen dir offen, damit du aus ihnen hervortreten kannst, Horus fürwahr, der Schakal auf seiner Seite fürwahr, dessen Gestalt seine Feinde passierte, (XIX.34) da du ohne Vater bist, der dich unter den Menschen gebar, und da du ohne Mutter bist, die dich unter den Menschen gebar. Dein Vater ist der Große Wildstier, deine Mutter die Große Wildkuh. Sie hat dich richtig geleitet, Geb (XIX.35) fürwahr, der der Neunheit voransteht, Entscheidender fürwahr, der Heliopolis vorsteht. Du sollst zum See schwimmen und zur Großen Treppe gelangen. Es soll für dich (XIX.36) mit den Füßen gewirbelt, und es sollen dir die Arme entgegengestreckt werden – Variante: sollen für dich zupacken. Der Große Landepflock wird dir weihevoll Platz machen, und das Sonnenvolk wird sich dir zuwenden. Es sind deine Mutter (XIX.37) und(?) die weiße Tjuit-Krone(?) mit Kopftuch, die in Elkab weilt, mit langem Federpaar und hängender Brust, die dich tragen werden. Sie drehen dich nicht weg(?) zur Erde. Sie werden (XIX.38) ihre Brust auf deinen Mund führen, sie werden dich aufziehen und dich (dann) entwöhnen. Thot lehnt sich nicht gegen das auf, was er für dich getan hat, so dass du (XIX.39) auf dem Thronsitz aus Erz Platz nehmen kannst, um den Messerträgern zuzurufen und die Unvergänglichen zu leiten.

Hei, (XIX.40) dieser Osiris-Chontamenti, diese sind dieses dein Gehen zu deiner Mutter. Dieses dein Gehen und diese deine Gänge, diese (XIX.41) sind dieses Gehen des Horus, dieses sein Gehen und diese seine Gänge. Sein Bote(?) soll rennen. Die Tötend(en), sie werden ihn melden, den mit Einhalt gebietendem (XIX.42) Arm im Osten.

Hei, Osiris-Chontamenti, dein Arm ist der Entscheidende, dein Gesicht ist Upuaut!

Hei(XIX.43), Osiris-Chontamenti, ein Opfer, das der König spende, für dich! Ein Opfer, das Geb spende, für dich! Du sollst dich auf den horischen Stätten niedersetzen und (XX.1) auf Seths Stätten einhergehen. Du sollst dich auf den Thronsitz aus Erz setzen, um vor der Großen Neunheit, (XX.2) die in Heliopolis ist, über sie zu richten.

Hei, Osiris-Chontamenti, Mechenti-en-irti wird dich beschützen, der um deine Kälber ist, (XX.3) wird dich beschützen, die Löwin(?) wird dich als einen („Zugehörigen") der Befähigten beschützen.

Hei, Osiris-Chontamenti, sie werden (XX.4) dir dieses dein Gottesopfer zuführen, so dass du täglich darüber zufrieden gestimmt sein wirst: deine tausend Brote und deine Tausend Bierkrüge, deine tausend Rinder und deine tausend Vögel, deine Tausend von allem (XX.5) Schönen und Angenehmen, deine Tausend von allem Alabaster.

Hei, Osiris-Chontamenti, dein Wasser gehört dir, deine Überschwemmung gehört dir, dein Natronsalz gehört dir, (XX.6) dir vor dein Angesicht gebracht, Langlebiger!

Zu rezitieren

Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf, erhebe dich! Deine Mutter Nut (XX.7) hat dich geboren, Geb hat dir deinen Mund ausgefegt. Die Große Neunheit hat dich begrüßt und dir deine Feinde unter dich gelegt. „Trage du die, die größer sind (XX.8) als du!" haben sie dich betreffend gesagt, in deinem Namen „Große-Säge-Schrein". „Hebe den hoch, der größer ist als du!" haben sie für dich gesagt, in deinem Namen „This". Deine Schwestern Isis (XX.9) und Nephthys werden zu dir kommen. Sie werden dich wohlerhalten, so dass du komplett(?) und groß bist, in deinem Namen „Großer Schwarzer"; so dass du ergrünt und groß bist, in deinem Namen „Großer Grüner". Siehe, (XX.10) du bist groß und umgeben, in deinem Namen „Großer Umgebender", „Vergehendes Gewässer(?)". Isis und Nephthys werden in Sais zu dir eilen, in deinem Namen „Herr (XX.11) von Sais". Ihr Gott bist du in deinem Namen „Gott der Bezirke". Sie werden dich preisen, damit du nicht fern von ihnen seist, in deinem Namen „Ta-wer, (XX.12) Gottessee". Sie übergießen dich, sie säubern dich, damit du nicht wütend seist, in deinem Namen „Djenderu-Barke". Deine Schwester Isis wird aus Liebe zu dir jubelnd (XX.13) zu dir kommen, da du sie auf deinen Schoß gesetzt hast, damit dein Same in sie herauskomme, wirksam als Sothis, und Horus, der Wirksame, aus dir hervorgegangen ist, in seinem Namen (XX.14) „Horus, der in Sothis ist". Du bist in ihm befähigt geworden, in

deinem Namen „Befähigter in der Djenderu-Barke". Er wird dir beistehen, in seinem Namen „Horus, der Sohn, (XX.15) der seinem Vater beisteht".
Hei, Osiris-Chontamenti, dein Sohn Horus wird zu dir kommen und dich schützen. Er wird dir die Herzen der Götter bringen, so dass du nicht (XX.16) beklemmt bist und nicht röchelst. Horus wird dir sein Auge geben, damit du an der Spitze der Großen Neunheit die ihm innewohnende Ureret-Krone packst. (XX.17) Horus wird dir alle deine Glieder waschen(?), nachdem er dich vereint hat, so dass es keine Störung mehr an dir gibt. Thot wird für dich deine(n) Feind{e} packen, enthauptet zusammen mit seinen (XX.18) Anhängern, ohne dass er eine Ausnahme dabei macht.
Hei, Osiris-Chontamenti, Horus ist dies in deinen Armen! Er wird (XX.19) dir beistehen, und es eignet ihm wiederum bei dir Befähigung, in deinem Namen „Horizont, aus dem Re hervortritt". Schließe ihn dir fest („ringsum") in deine Arme, er wird sich dir nicht (XX.20) entziehen! Horus lässt nicht zu, dass du leidest. Horus wird dir deine Feinde unter deine Füße legen, damit du lebst. Horus wird dir auch seine Kinder übergeben, damit (XX.21) sie unter dir gemessen schreiten, ohne dass (einer) von ihnen weicht, da sie dich hochgehoben haben. Deine Mutter Nut wird sich ausbreiten, in ihrem Namen „Schetpet". (XX.22) Sie hat dich Gott sein lassen, ohne Feinde, in deinem Namen „Gott". Sie wird dich vor allem Schlechten bewahren („vereinen"), in ihrem Namen „Große Vereinigende". (XX.23) Denn du bist der Älteste von ihren Kindern. Geb wird dir gnädig sein, da er dich liebgewonnen und beschützt hat, da er dir deinen Kopf gegeben hat und dafür gesorgt (XX.24) hat, dass Thot dich zusammenfügt, damit vollständig sei/nicht mehr existiere(?), was an dir ist.
Hei, Osiris-Chontamenti, steh doch auf, da Horus dich hat aufstehen (XX.25) lassen und Geb Horus seinen Vater in dir hat erblicken lassen, in deinem Namen „der den Herrscherhof in Besitz nimmt". Horus übergab dir alle Götter. Er ließ (XX.26) sie zu dir aufsteigen, damit sie dir dein Gesicht erhellen. Horus gab dir deine Augen, damit du mit ihnen siehst. Horus legte deine(n) Feind{e} unter dich, damit er (XX.27) dich trage, ohne dass du dich von ihm lösest. Du wirst zu deiner Gestalt kommen. Die Götter fügten dir dein Gesicht an, und Horus öffnete dir deine Augen, so dass (XX.28) du mit ihnen sehen kannst, in deinem Namen „Upuaut". Dein Feind ist von den Horuskindern niedergeschlagen worden. Sie ließen „Röte" entstehen und taten ihm Gewalt an, so dass er gestraft ist und (XX.29) anrüchig. Horus richtete dir deinen Mund aus und passte dir deinen Mund an deine Knochen an. Horus öffnete deinen Mund. Es ist dein geliebter Sohn, der (XX.30) dir deine Augen eingesetzt („fundamentiert") hat. Horus hat den Wedel an dein Gesicht gehalten, in deinem Namen „Horus über den Untertanen".
Hei, Osiris-Chont(XX.31)amenti, nimm dir diese deine Libationen! Deine Libationen kommen dir von Horus zu, in deinem Namen „der aus dem Firmament/Kühlen hervorgekommen ist". Nimm dir dein Natron, damit du göttlich wirst! (XX.32) Deine Mutter Nut hat dich Gott sein lassen, ohne Feinde, in deinem Namen „Gott". Nimm dir die Ausflüsse, die aus dir ausgetreten sind! Horus hat für dich alle Götter unwissend (XX.33) sein lassen, bei jedem Ort, an den du gegangen bist. Horus hat seine Kinder dich zählen lassen, bei jedem Ort, an den du getrieben bist. Horus wird (XX.34) dich Jahr für Jahr zählen, so dass du ganz verjüngt bist, in jenem deinem Namen „frisches Wasser". Der Sohn also, Horus, er wird (XX.35) seinen Vater Osiris in dir anerkennen („zählen"), in deinem Namen „Horus, göttlicher Sohn".
Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat die Götter sich mit dir vereinen (XX.36) und sich zu dir gesellen lassen, in ihrem Namen „Schwesternpaar". Horus wird zu dir aufsteigen, damit du dich zu ihm begibst und dich nicht von ihm entfernst, in deinem Namen (XX.37) „Horus". So wie sich Horus dir angeschlossen(?) hat, kann er sich nicht von dir trennen. Er hat dich belebt. Eile dich und nimm seine Rede entgegen, auf dass du damit zufrieden (XX.38) seist! Horus hat dein Rufen gehört und brachte dir die Herzen aller Götter auf einmal, ohne dass (einer) von ihnen von ihm wich. Wie Horus sich (XX.39) seinen Kindern anschloss, tue du dich mit diesen aus seinem Leib zusammen, da sie dich lieben! Horus hat seinen Ka aus dir gewonnen, so dass du zufrieden bist, in jenem deinem Namen (XX.40) „zufriedener Stier", Abbild des Herrn(?).

Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat dich allen Göttern vorangestellt und (XX.41) dir ermöglicht, das Abbild des Herrn/jedes Abbild(?) in Besitz zu nehmen. Horus hat dich gefunden und dich befähigt, damit du gegen deine(n) Feind{e} ausziehen kannst, denn du bist ein Größerer als er, in deinem (XX.42) Namen „Großes Haus". Horus hat ihn dich hochheben lassen, in deinem Namen „Großer Hochgehobener". Er hat dich vor deinen Feinden gerettet und dich (XX.43) als den in seiner Zeit Beschützten beschützt. Geb hat dein Wesen geschaut und dich an seine Stelle gesetzt. Horus hat dir deine(n) Feind{e} unter dir ausgebreitet, denn du bist ein Größerer als er, [du bist] (XXI.1) vor ihm [hervorge]kommen. Du bist der Vater des Horus, der ihn gezeugt hat, in deinem Namen „Erzeuger". Hoch[gestimmt] („vorn ist das Herz") ist Horus bei dir, (XXI.2) [in deinem Namen] „Chontamenti".
Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich [doch]! Horus hat (XXI.3) Thot aufgetragen, dir deinen Feind [zu bringen] und unter dich (zu legen). Er hat dich auf seinen Rücken gestellt, so dass er sich dir nicht widersetzen(?) wird. Dein Platz ist auf ihm. Gehe heraus und setze dich auf ihn, damit er dir nicht (XXI.4) entkommt! Füge du ihm Schaden(?) zu! (?) Horus hat die Vorderschenkel deine(r) Feinde{s} abgetrennt, von Horus sind sie (die Feinde) für dich geschlagen. Horus hat ihre (XXI.5) Kas von ihnen entfernt, so dass du, d. h.(?) dein Herz, an ihnen brennend(?) und rotglühend(?) bist, in deinem Namen „Mit feurigem(?) See".
Ich bin der Erlesene, der aus dem Umringler hervorgekommen ist. Nun bin ich (XXI.6) aus dem Gluthauch hervorgekommen, da ich(?) mich geregt/abgewendet habe. Ich habe Himmel um Himmel durchquert und Erde um Erde aufgesucht(?). Ich bin nun auf die grünen Ranken(?) unter den Füßen des (XXI.7) Geb getreten und beschreite nun Nuts Wege. Denn ich bin der Dauerhafte, Hesats Kalb mit zusammengewachsenen Augenbrauen, von schönem Anblick. Du, (XXI.8) Re, hast angekündigt, dass Osiris-Chontamenti kommt.
Hei, Osiris-Chontamenti, lauf, lauf, trete (XXI.9) an Re heran! Er wird dich so anreden: „(Du) mit hohem Brustlatz!" Und du sollst ihn nicht abweisen!
Es wacht dieser Große bei seinem Ka, nachdem sein Mund dürstete. (XXI.10) Es wachen die Götter, und die Machtwesen erwachen. Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich, so dass du stehst! (XXI.11) Die Große Neunheit in Heliopolis wird dich diesem deinem großen Platz zuweisen, damit du, Osiris-Chontamenti, dich vor die Große Neunheit setzt, Geb (XXI.12) fürwahr, Fürst der Götter, Osiris fürwahr bei den Machtwesen, Horus fürwahr, Fürst der Götter.
Hei, dieser Osiris-Chontamen(XXI.13)ti, der seine Gestalt verbirgt, Anubis fürwahr, nimm dein Schakalsgesicht entgegen! Der Hof des Herrschers(?) an der Spitze der beiden (XXI.14) Landesheiligtümer wird für dich aufstehen, Anubis fürwahr, Vorderster des Gotteszelts. Du {dich} wirst das Horusgefolge zufriedenstellen, da Horus dir beigestanden ist und Horus dich zufriedengestellt hat.
Hei(XXI.15), Osiris-Chontamenti, willkommen bei ihm! Dein Gemüt soll durch sie besänftigt sein, am Monatsfest und am Halbmonatsfest! Die Jublerinnen werden dir zujubeln, (XXI.16) Anubis fürwahr, Vorderster des Gotteszelts. Isis wird nach dir rufen und Nephthys dir zurufen, Horus fürwahr, der seinem Vater beisteht. Osiris, sein Sohn (XXI.17) steht ihm bei. Horus ist es, der diesem Osiris-Chontamenti gegen seine Feinde beisteht. Osiris wird leben – zweimal, dieser Befähigte (XXI.18) in Nedit wird leben, und auch du, Osiris-Chontamenti, sollst leben!
Hei, Osiris-Chontamenti, dein Name soll vor den Lebendigen (XXI.19) leben! Du, Osiris-Chontamenti, und dieser Pharao – LHG –, sollst vor den Befähigten Befähigung und vor den Machtwesen Macht erlangen!
Hei, (XXI.20) dieser Osiris-Chontamenti, deine schreckliche Wirkung übertrifft die des Horusauges, des Geheilten. Die Weiße, die Schlange aus Elkab, sie wird deine schreckliche Wirkung (XXI.21) in die Augen aller Götter legen, in die Augen aller unvergänglichen Befähigten mit verborgenen Wohnstätten, in die Augen aller Menschen, die (XXI.22) dich erblicken werden und die da deinen Namen hören werden.
Hei, dieser Osiris-Chontamenti, rüste dich mit dem Horusauge, (XXI.23) der Roten mit großer Strahlkraft und intensiver („zahlreicher") Färbung, dass sie dir beistehe wie sie ihrem Horus beisteht. Sie wird deine Strahlkraft, (XXI.24) Osiris-Chontamenti, vor die Neunheit setzen, als Schlange an deiner Stirn. Erhebe

dich, Osiris-Chontamenti! Sie werden dich zu deiner Mutter (XXI.25) Nut führen. Sie wird dich an der Hand nehmen, damit du nicht beklemmt bist, nicht röchelst und nicht vergehst. Horus hat (XXI.26) dich an der Spitze der Befähigten Befähigung und an der Spitze der Lebendigen Macht erlangen lassen. Wie schön ist, was Horus für seinen Vater Osiris getan hat! Wie schön ist, was (XXI.27) Pharao – LHG – für seinen Vater Osiris-Chontamenti getan hat, diesen Befähigten, den der Gott geboren hat, Kind der Götter! Hei, Osiris-(XXI.28)Chontamenti, dein Ba: die Bas von Heliopolis fürwahr; dein Ba: die Bas von Pe fürwahr; dein Ba: die Bas von Hierakonpolis (XXI.29) fürwahr; dein Ba: der Einzigartige Stern, der lebendige Stern fürwahr! Pharao – LHG – ist es, der dir ein Opfer-das-der-König-gebe bereitet hat: dein Brot, dein Bier und dein rundes Brot (XXI.30) für dich, ein Totenopfer von Horus, der in den beiden Hallen ist, womit er dich, dieser Osiris-Chontamenti, zufriedenstellt, für immer.

(XXI.31) **Zu rezitieren**

Es fällt der Große auf seine Seite, (und doch) regt sich Der in Nedit. Dein Kopf ward von Re erhoben. Schlaf ist dir zuwider (XXI.32) und Müdigkeit dir verhasst. Dein Fleisch, Osiris-Chontamenti, es soll nicht verfaulen, es soll nicht verrotten, es soll nicht (XXI.33) schlecht riechen! Deine Füße sollen nicht vorbeigehen, du sollst nicht (fort)laufen, du sollst nicht (fort)gehen, du sollst nicht auf Fäulnis treten, (XXI.34) Osiris-Chontamenti, da du wie der Orion im Himmel geboren bist, so dass dein Ba wie Sothis Wirksamkeit erlangt. Du sollst *bꜣ*-mächtig werden, so dass du *bꜣ*-mächtig bist, (XXI.35) und angesehen werden, so dass du angesehen bist. Dein Sohn wird unter den Göttern stehen: als Horus, der in Hebnu weilt. Schrecken vor dir soll die Götter (XXI.36) übermannen wie (vor) der Schrecklichen auf dem Kopf des *bỉ.tỉ*-Königs, (vor) der Misut-Krone auf dem Kopf des *nsw*-Königs, wie vor der Lockenträgerin auf dem Kopf des Menti(?). Dein Arm ist von den Unvergänglichen (XXI.37) ergriffen worden, so dass du nicht vergehen wirst, so dass deine Knochen nicht schwinden, so dass dein Fleisch nicht dahingehen wird und deine Glieder sich nicht (XXI.38) von dir lösen. Denn du bist einer der Götter. Pe wird stromauf zu dir fahren und Hierakonpolis stromab. Die Klagefrau von Ta-wer wird dir (XXI.39) zurufen, die Kammerherren werden sich für dich verhüllen. „Sei doch willkommen!" sagt nun dein Vater.
„Sei doch willkommen!" (XXI.40) sagt nun Re. Die Himmelstüren stehen dir offen, die Türen der Erde sind dir aufgetan, Erleuchter(?). Der oberägyptische Upuaut wird für dich aufspringen, Anubis (XXI.41) fürwahr, der auf seinem Bauch liegt, der Trennender fürwahr, der Heliopolis vorsteht. Das große Mädchen, das in Heliopolis weilt, wird [d]ir seine Arme reichen, da du ohne Vater bist, (XXI.42) der dich unter den Menschen gebar, und da du ohne Mutter bist, die dich unter den Menschen gebar. Dein Vater ist der große Wildstier, deine Mutter die Große Wildkuh, die in Elkab weilt, die Weiße Krone und Kopftuch, (XXI.43) mit langem Federpaar und hängender Brust. Sie werden dich aufziehen und dich nicht entwöhnen. Erhebe dich auf deiner linken Seite, (XXI.44) damit du dich auf deine rechte Seite wendest! Verborgen unter den Göttern soll dein Platz sein, und Re wird sich mit seinem Arm auf dich stützen. Dein Duft ist sein Duft, dein Schweiß (XXII.1) ist der Schweiß der Neunheit. Du sollst dort mit dem Kopftuch erscheinen! Fülle deine Hand mit dem Horusauge, deine Keule sollst du packen! Du sollst dich vor die beiden Landesheiligtümer stellen und für die Götter (XXII.2) Urteile fällen! Denn du bist der Langlebige, den Re umkreist, am ersten Tag hinter dem Morgenstern. – (v)or dem M(orgenstern) (?). Als Mond wirst du am Monatsfest geboren werden. Re wird sich (XXII.3) im Horizont auf dich stützen. Die Unvergänglichen werden dich begleiten, Res Angehörige werden dich beschenken. Der Himmel wird nicht ohne dich sein, für immer!

Zu rezitieren

(XXII.4) Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich auf deinen ehernen Knochen und deinen goldenen Gliedern. Dieser dein Leib, er ist eines Gottes. Er wird nicht verderben, (XXII.5) er wird nicht faulen, er wird nicht vergehen. Die Wärme vor deinem Mund ist der Hauch, der aus Seths Nüstern hervorkommt. Vergehen soll Nuts Atem, wenn (XXII.6) die Wärme aus deinem Mund vergehen sollte. Dem Himmel sollen seine

Sterne vergehen, wenn vergehen sollte, was aus deinem Mund (kommt). Dein Fleisch ist in Lebendigkeit geboren, so dass du lebst [XXII.7] wie die lebendigen Sterne zu ihrer Zeit, da sie lebendig sind.
Osiris wacht auf, von seiner Müdigkeit erwacht der Gott. Der Gott steht auf, über seinen Leib verfügt [XXII.8] der Gott. Es steht Horus auf, um seinen Vater Osiris-Chontamenti mit dem Linnen zu rüsten, das aus ihm hervorgegangen ist, und um Osiris-[XXII.9]Chontamenti als Gott des Fürstenhauses zu versehen, während die Neunheit sich setzt. Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf! „So sei willkommen" sagt nun Re. Es kommt [XXII.10] der Bote, der Bote des Großen Gottes an dich (?). Du sollst von dir aus zum Himmel gehen, du sollst außen am Horizont hervorkommen! Geb wird dich leiten, da du [XXII.11] als Gott *bꜣ*-mächtig und als Gott geehrt bist, da du über deinen Leib verfügst, ein Gott fürwahr, ein Ba fürwahr, der den Lebendigen voransteht, ein Machtwesen fürwahr, das den Befähigten voransteht. Es kommt nun dieser Osiris-Chont[XXII.12]amenti, als Gott versehen, mit deinen Knochen als Atum, der hinter seinem wirkmächtigen Auge dahingeht, aneinandergefügt. Es kommt dieser Osiris-Chontamenti [XXII.13] aus Heliopolis, indem du beschützt und lebendig bist und dir dein Herz in deinen Bauch gelegt worden ist. Dein Gesicht ist das eines Schakals, dein Fleisch besteht aus Erz. Dein Ba ist in deinem Innern, deine Macht umgibt dich. Isis ist [XXII.14] vor dir, Nephthys hinter dir. Du sollst Horus' Stätten umlaufen, du sollst Seths Stätten umlaufen. Schu und Tefnut sind es, die dich bei deinem Hervorkommen aus Heliopolis leiten werden.

[XXII.15] **Gefunden auf einer anderen Papyrusrolle** aus der Zeit des Königs Mencheperre **in der Zeit des** Königs Nebma'atre in der Bibliothek des Osiristempels in Abydos[XXII.16].
Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat dein Zelt geflochten, das über dir ist. Seth hat dein Segel aufgespannt. Deine Jäger(?) sind dort [XXII.17] an deinem Platz, der dir beliebt.
Hei, Osiris-Chontamenti, Horus wird zu dir kommen, versehen mit seiner Manifestationsmacht. Hapi, Duamutef, Amset [XXII.18] und Qebehsenuf, ihr Name ist dein Name, Unvergänglicher. Du sollst weder vergehen noch vernichtet werden, für immer und ewig.
Hei, Osiris-Chont[XXII.19]amenti, deine Schwester, die Kühlende, wird dich auf jenem Terrain der Horuskinder am Zugang des Sees reinigen, da du als Schakal zu ihnen hin aufgegangen bist, Horus fürwahr, der den Lebendigen voransteht, [XXII.20] Geb fürwahr, der den Göttern voransteht, Osiris-Chontamenti fürwahr, der den Befähigten voransteht. Du wirst den Befähigten bei den unvergänglichen Göttern Befehle [XXII.21] erteilen.
Es geht Osiris-Chontamenti hinfort; das heißt, es geht der Stier der Neunheit hinfort. Es erscheinen die Götter, da der Gott Macht [XXII.22] über seinen Leib gewinnt; es erscheint Osiris-Chontamenti, da er Macht über seinen Leib gewinnt. Steh auf durch Horus! Er wird dich befähigen und dich richtig leiten, so dass du deinerseits zum Himmel herausgehen kannst! Deine Mutter Nut wird [XXII.23] dich empfangen und dich an der Hand nehmen, damit du nicht beklemmt bist und nicht röchelst, sondern im Leben lebendig bist, nachdem sich das Wüten in Busiris ereignet hat.
Hei[XXII.24], Osiris-Chontamenti, da du als Gott ausgestattet bist, dein Gesicht ist Upuaut, Osiris fürwahr, dieser Ba in Nedit, der Mächtige in der Großen Stadt.
[XXII.25] Es zittert der Himmel, es bebt die Erde. Hei, dieser Osiris-Chontamenti, du wirst nicht von der Erde umschlossen werden, die Ichet-Utet wird nicht von der [XXII.26] Erde umschlossen. Es wird verhindert sein, dass du des Nachts zitterst, Gott fürwahr, Herr des Schreckens, (sondern) du wirst den Göttern Befehle erteilen, Mächtiger fürwahr, der den Lebendigen voransteht. Es kommt die Überschwemmung, es bringt [XXII.27] der Kanal, der Geb umgibt, so dass du auf die Äcker geflossen bist, da ich den geschlagen habe, der seit Gebs Zeit gegen dich handelte. Lebe für dich! Erhebe dich aus eigener Kraft[XXII.28]!
Hei Osiris-Chontamenti, es kommt die Überschwemmung, es bringt der Damm, so dass du als der Gott, der du bist, einsickerst(?), so dass dein Herz lebe für/wegen [Ka]s(?),[XXII.29] dein Leib jung und deine Figur(?) ⌜beschützt⌝(?) sei!

Horus wird zu dir kommen, Osiris-Chontamenti, so dass du lebst wie die Lebendigen im Himmel und entstehst, wie (XXII.30) die Götter in der Erde entstehen, indem du lebendig und aus eigener Kraft aufgerichtet bist; damit du zum Himmel herausgehst, wie der Orion im Himmel geboren, (und) damit (XXII.31) du über deinen Leib verfügst und vor deinen Feinden beschützt bist.

Hei, Osiris-Chontamenti, (ich) habe dich beweint und bejubelt. Ich werde dich nicht (XXII.32) vergessen, ich werde nicht nachlassen, dir Totenopfer zu spenden: am Monatsfest, am Halbmonatsfest, beim Hinstellen des Feuerbeckens, am *w3g*-Fest, am Thot-Fest, (XXII.33) bei der Ausstattung deiner Jahresfeste also und an deinen Monatsfesten, damit du als Gott lebst.

Hei, Osiris-Chontamenti, du sollst deinen Leib anlegen, du sollst zu mir kommen! Ich bin dein Sohn (XXII.34) Horus. Ich habe dich an die Spitze der Befähigten gesetzt und dein Lotusknospenszepter vor die Unvergänglichen. Ich habe dich gefunden und will dir dein Gesicht als Upuaut anfügen, deine Rückseite als (XXII.35) die Kühlende. Sie wird dir im Haus deines Vaters dein Herz in deinem Leib kühlen. Du wirst dich an die Spitze derer setzen, die älter sind als du; du wirst dich auf den Thronsitz aus Erz setzen, (XXII.36) auf deinen Thron des Vordersten des Westens, an die Spitze deiner Flehenden/Spinnerinnen(?) – sie sind es, die fortnehmen werden. Isis wird dir zurufen und jene(?) Jublerin, Nephthys fürwahr, wird für dich Jubel (XXII.37) ausstoßen. Du sollst den Schlangensteinen vorstehen, der Ersinnende(?) fürwahr. Du sollst *Kmtw*(?) vorstehen, der Apis fürwahr. Du sollst dem [Ausgespannten(?)] See vorstehen, (XXII.38) Sokar fürwahr. Du sollst aufstehen, hin zur Großen Treppe, wobei dein *ʿb3*-Szepter und die Schnur/die Urkunde(?), (d. h.) deine „Krallen" vorne auf deinen Fingern, die Schneiden vorne auf Thots Armen sind, (XXII.39) das Messer, das aus Seth hervorgekommen ist. Du sollst zu den Befähigten hin Autorität ausüben, und sie werden dich an der Hand nehmen, Chontamenti!

Hei(XXII.40), Osiris-Chontamenti, Ältester, der den Tag zubringt, Großer, wenn du die Nacht verbringst, erhebe dich, du bist nicht gestorben!

Hei, Osiris-Chont(XXII.41)amenti, so lasse dich nieder, zum Gott! Die Himmelstüren stehen dir offen, und der Erde Türen sind dir aufgetan, das Licht(?). Der oberägyptische Upuaut stieg zu dir hinab, (XXII.42) {und} Anubis fürwahr, der auf seiner Seite liegt, der Gesetzgeber(?) fürwahr, der Heliopolis voransteht. Das große Mädchen hat dir seine Arme gereicht, das ist die Gebieterin von Heliopolis.

Hei, (XXII.43) Osiris-Chontamenti, du hast keinen Vater, der dich unter den Menschen gebar; du hast keine Mutter, die dich unter den Menschen gebar. Dein Vater ist der Große Wildstier, und deine Mutter ist die Große Wildkuh, (XXIII.1) die in El Kab weilt, die Weiße Krone und das Kopftuch, mit langem Federpaar und hängenden Brüsten. Sie werden dich stillen, ohne dich zu entwöhnen.

Erhebe dich (XXIII.2) doch und statte dich mit diesem deinem Geheimnis(?) aus, Chontamenti! Deine Keule ist in deinem Arm, dein Szepter in deiner Hand! Du sollst dich an die Spitze der beiden Landesheiligtümer stellen (XXIII.3) und für die Götter Urteile fällen!

(Du,) dessen da der Wedel ist, Re leuchtet hinter dem Morgenstern auf. Der Gott tritt nicht von dem zurück, was er versprochen hat: dass er (XXIII.4) dir deine tausend Brote und tausend Biere bereitet hat, deine tausend Rinder und tausend Vögel, deine tausend von allem Schönen und Angenehmen, wovon ein Gott lebt.

Hei, Osiris-Chont(XXIII.5)amenti, dein Wasser für dich, deine Überschwemmung für dich, deine Ausflüsse für dich, die aus dir hervorgetreten sind! Sammle dir deine Knochen, richte dir deine Glieder her, schüttle (XXIII.6) dir deinen Staub ab! Du sollst deine Fessel lösen! Die Türen des Schreins stehen dir offen, die Himmelstüren sind dir aufgetan. „Komm!" ist, was nun Isis spricht, „willkommen(XXIII.7)!" „Komm!" ist, was nun Nephthys spricht, „willkommen!" da sie dich an Re-Atums Fest als ihren Bruder erblicken. Diese deine Libation(en), Osiris, sind das, was im (XXIII.8) Schutz deines Fleischs enthalten ist. Dein Ba ist in deinem Innern, und deine Macht umgibt dich für den Fortwährenden, den Vorderen, da du über deine Mächte verfügst. Erhebe dich doch! Deine nördlichen Stätten werden (XXIII.9) dich bedienen. Du sollst über deine Glieder verfügen, die Horus von Hierakonpolis dir zurückgegeben hat. Erhebe dich,

um auf diesem ehernen Thronsitz Platz zu nehmen! Anubis, Vorsteher des Gotteszelts, hat (XXIII.10) angeordnet, dich mit 4 Wasserkrügen zu reinigen, damit du göttlich werdest. Der Himmel ist dir übergeben, die Erde ist für dich gesenkt(?), die Klagefrau wird sich zu dir neigen („senken"?)/dich berühren/dir zureden(?), die große Schwester wird dir zurufen, (XXIII.11) die Füße werden für dich wirbeln und die Arme für dich zupacken, wenn du daraus hervorkommst. Nun komme ich zu dir, Osiris. Nimm seine Hand, lass ihn sich auf den großen Thron setzen und den (XXIII.12) Aufweg(?) des Firmaments betreten! Reinige seinen Mund mit *nṯr.ỉ*-Natron und *ḥzmn*-Natron! Pflege („verschönere") seinen (Finger)nagel wegen dessen, was er getan hat: Er hat auf Osiris geblickt (?). Diese Jubelrufe (geschehen) wegen (XXIII.13) seiner Knochen, wegen der herrlichen Bereitung der Mahlzeit(?) und wegen des Übersetzens. O Großer!/Begrüßung des Großen(?) Nun komme ich zu dir, du vom oberägyptischen Landesheiligtum(?). Das oberägyptische Landesheiligtum wird ehrerbietig zu dir (XXIII.14) kommen.

Gefunden an einer Lederrolle in der Bibliothek des Osiristempels in der Zeit des Königs „Ma'are", gerechtfertigt.

Zu rezitieren

(XXIII.15) Sei befähigt, so dass du im Horizont befähigt bist und dauerhaft in Busiris(?)! Von den Bas von Heliopolis wirst du in Empfang genommen und von Re ergriffen werden! Die Himmelstüren stehen (XXIII.16) offen, die Türen von Erde und(?) Firmament sind aufgetan. Horus erscheint, Thot kommt. Sie kommen zu Osiris-Chontamenti und (XXIII.17) lassen ihn unter den Göttern herausgehen. „Gestürzt ist Seth, zu Boden abgewehrt!" Das sind die Worte, die Geb über dich gesprochen hat hat, das ist die Drohung, die die Götter gegen dich ausgestoßen (XXIII.18) haben, im Großen Fürstenhaus in Heliopolis, da du Osiris in Nedit zu Boden gerissen hast, wobei du, Seth, sagtest, dass darüber Macht zu gewinnen dir nicht gestattet sei – so ist es nicht (XXIII.19) verwehrt, dass deine Macht (nun) Horus gehört. als du, Seth, sagtest, dass er dich herausforderte; als dein Name entstand: „Herausforderer ..." {darüber Macht zu (XXIII.20) gewinnen dir (nicht) gestattet sei und dass nicht verwehrt sei, dass deine Macht Horus gehöre. Als du, Seth, sagtest, dass herausforderte"} „... von Unterägypten"; als du, Seth, sagtest: „Aber er ist mir (XXIII.21) nahegetreten" – als sein Name entstand: „Osiris-Orion, mit ausgestrecktem („langem") Arm, der Weitausschreitende, der Unterägypten voransteht". Steh doch auf, (XXIII.22) Osiris hier, auf deiner Seite in Geheset! Deine Ohren sind von Isis angesetzt worden (?), von Nephthys ist verhütet worden, dass du zitterst. Du wirst zwischen ihnen (XXIII.23) gehen. Himmel und Erde sind dir übergeben, das Binsengefilde ist dir übergeben. Du hast Horus' Stätten durchwandert und Seths Stätten durchlaufen, (XXIII.24) im Beisein der beiden Götter, der beiden Herren, die Recht sprachen. So lebe doch von selbst, Osiris-Chontamenti hier! Ich bin gekommen, um dir (XXIII.25) ein Totenopfer zu bereiten; ich bin dein Sohn Horus. Ich bin gekommen, um dir das große Mahl zu bereiten, da der Sohn für dich zu handeln befahl. Hebe deinen Arm, der das *ʿnḫ*-Zeichen hält, stemme deinen Arm, der das (XXIII.26) *wꜣs*-Szepter hält! Dir eignet Dauer mit den Göttern. Du sollst dorthin gehen, da der Herr der Götter zu dir geht! Nun komme ich zu dir, mein Herr, nun komme ich zu dir, mein Gott, nun komme ich (XXIII.27) zu dir, Osiris. Ich habe nämlich dein Gesicht „geschlagen" – nun kleide ich dich mit des Gottes Kleidung. Dein reines Gewand gehört dir in Busiris. Es ist Sothis, Nuts Tochter, (XXIII.28) dir geboren, die deine frischen Pflanzen bereitet hat, in jenem ihrem Namen „Jahr", Horus' Schwester, die ihn geleitet. Nun komme ich zu dir, Osiris. Ich habe nämlich (XXIII.29) dein Gesicht „geschlagen" – nun kleide ich dich mit dem Gotteskleid. Du sollst dich an dein Keulenstück(?) in deiner Gestalt/bei deiner Zeremonie(?) erinnern. Du sollst es dort versehen, Osiris, es ist (XXIII.30) dir davon hingelegt worden, Vorderster der Schlächter. Nun komme ich zu dir, mein Herr, nun komme ich zu dir, mein Gott, nun komme ich zu dir, Osiris. Ich habe nämlich (XXIII.31) dein Gesicht „geschlagen" – nun kleide ich dich mit des Gottes Kleidung. Dein reines Gewand gehört dir. Horus, dein Sohn, den du gezeugt hast, er hat zwischen den göttlichen Befähigten deine Toten entfernt und (XXIII.32) die Köpfe deiner Eilboten beseitigt. Du sollst durch es befähigt sein, durch diese

Brote von den Broten für die Götter und (dieses) Bier vom Bier für (XXIII.33) die Götter, und ich sei dadurch befähigt! Was Horus für seinen Vater Osiris getan hat, Entsprechendes hat er nun getan.
Es fällt der Große auf seine Seite, es regt sich Der in (XXIII.34) Nedit. Dein Kopf ward von Re erhoben. Schlaf ist dir zuwider und Müdigkeit dir verhasst. Von Schu ward der Große hochgehoben, (XXIII.35) seine Mutter Nut hat ihn aufgerichtet. Sie wird mit ihrer Milch stillen, ohne zu entwöhnen. Sein Vater ist bei euch, Götter! Dies ist (XXIII.36) Osiris, der zu euch kommt, Götter, frei von seinem Fleisch und seinen Ausflüssen, die der Erde angehören! Du sollst zu ihnen schwimmen, in jenem deinem Namen (XXIII.37) „Schwimmender"! Die Götter werden um dich klagen(?) – zweimal – in jenem deinem Namen *w3s*-Szepter/Wohlbehaltener(?). Arm des Anedjti/Stelle dich(?) vor die beiden Landesheiligtümer, Horus fürwahr! Die Götter werden (XXIII.38) in Verneigung zu dir kommen, Min fürwahr, der in seinem Haus ist. Seth in Tachbet, du hast ihn geschlagen, in deinem Namen „Stier des Himmels"; du bist (XXIII.39) ihm nahegekommen, in jenem deinem Namen „Orion". Horus weicht nicht. Seth, der zum Hochheben eingeteilt („zugehörig") ist, gehört dir. Er ist der Träger, der (XXIII.40) dich stützen muss („der unter deinem Stützen Befindliche").
Es fällt der Große auf seine Seite, es regt sich Der in Nedit. Dein Kopf ward von Re empfangen, du bist von den Göttern empfangen worden. Dies ist mein Vater(XXIII.41), dies ist Osiris, der zu euch kommt, Götter! Bewache den/Hüte dich vor dem Ausfluss, Atum(?)! Er soll nicht verwesen. Beseitige den (XXIII.42) Götterabscheu, der in ⌜ihm⌝ ist! Der Große See, der Große See! Hüte dich vor dem Großen See, (mein) Vater, hüte dich vor dem Abscheu, der dem Tod anhaftet, hüte dich vor (XXIII.43) der Schlachtung(?), die den Befähigten zukommt, hüte dich vor jenen Menschen, die über jenem Kollegium jenes Bas (XXIV.1) [des Horus] des Ostens sind! Ihr Übel gegen sie! Ihnen soll nicht wohl sein! Du sollst sie nicht beschirmen(?), wenn du [sie] passiert hast. Die Flehenden(?), die (XXIV.2) [du ...] – deine Macht wird als Re gegen sie wirken, deine Gewalt wird als Schu und Tefnut gegen sie wirken. Du sollst doch auf der Treppe der (XXIV.3) grünen Gottesbarke, in der Re zu seinem Horizont fährt, hinabsteigen! (Du,) Osiris-Chontamenti bist es (?), der du doch am Bug dieser Barke des Re [fürwahr(?)] stromauf (XXIV.4) fahren wirst! Du sollst dich setzen, da dir ja die Entgegennahme deines Brots in ihr gestattet ist, Re fürwahr! Du sollst also auf diesem Thronsitz des Re Platz nehmen! Nun wird (XXIV.5) an deiner Südseite leben, Nut an deiner Nordseite, Schu an deiner rechten Seite und Tefnut an deiner linken Seite. Sie werden diesen (XXIV.6) ihren Schutz um dich ausüben, wie sie auch ihren Schutz da um Re ausüben. Sie werden dich vor der Neunheit die Ureret-Krone an dich nehmen lassen, wie (XXIV.7) sie Re ermöglichten, an der Spitze der Neunheit die Ureret-Krone an sich zu nehmen. Die an Res Thron Befindlichen werden dich geleiten, mit dem reinen Gewand schön angetan. Sie werden (XXIV.8) deine guten Gaben entgegennehmen, mein Vater Osiris, bei deinem Auszug aus dem Horizont, wie sie die guten Gaben dieses Mächtigen entgegennehmen, wenn er aus dem Horizont hervorgeht. Siehe, ich bin gekommen, mein Vater Osiris! Ich bin Isis, ich bin dein Sohn Horus. Nun komme ich, dir diesen (XXIV.10) deinen Feind zu bringen, den die Neunheit dir unter dich gelegt hat, damit ich ihn für dich schlage beim Schlagen des Rinds in seinem Namen „Rind", damit ich dich gegen ihn stärke (XXIV.11) in jenem seinem Namen „Nilgans". Dein Rind ist dieser, auf dessen Rücken du den See durchquerst und auf dem du gehst. Atum hat ihn für dich (XXIV.12) geschlagen, in jenem seinem Namen „Rind". Atum hat ihn für dich zerbrochen in seinem Namen „Langhornrind". Atum hat ihn für dich (XXIV.13) niedergestreckt („hingebreitet" o. ä.) in jenem seinem Namen „Niedergestreckter". Atum hat ihn für dich mit seinem Finger hingemetzelt, mit dem er das Sonnenvolk hinmetzelt, in jenem seinem (XXIV.14) Namen „Schlachtrind". Ich will ihn dir bringen, mit dem *sʿḥ*-Band, der Markierung(?) an seinem Hals. So ist er aufgegessen und ist verzehrt, der Erste (XXIV.15) von allen deinen Speisen für dich! (?) Sein Keulenstück ist mein, denn ich bin dein Erbe auf deinem Thron. So bist du vor deiner Säulenhalle fest hingestellt, so dass du Denen an der Spitze der Erde (XXIV.16) voranstehst und zu den überaus großen Göttern sprichst, die bei deiner Sitzung vor den Bas von Heliopolis anwesend sind. Die Furcht vor dir übermannt die Götter (XXIV.17) des Wes-

tens, die Furcht vor dir überwältigt die Götter im Totenreich. Mein Vater Osiris, die Furcht vor dir wirkt auf sie („ist gegen die/das ihnen Zugehörige(n)(?) gerichtet"), Respekt (XXIV.18) vor dir trifft ihr Gemüt. Du sollst den richten, der zerbrochen ist, wohingegen/damit(?) du gedeihst, Horus fürwahr, der in seinem Haus ist! Heil ist der Suchende(?), der deinen Körper gebracht hat, Seth (XXIV.19) in Tachbet fürwahr! Mein Vater Osiris, sei du befähigt, sei du wirksam! Durchlaufe du die Erde mit dem Tag in deinem Innern, du sollst gehen und (XXIV.20) deine Nacht durchwandern (?). Du sollst die Nacht verbringen und dich erheben, du sollst die Nacht auf jenem Djedit(?) des Re verbringen. Du sollst in der Tag- und Nachtbarke, in der Re des Nachts rudert(XXIV.21), den Anteil/Rezitierenden(?) „öffnen". Die Götter, sie nächtigen auf ihnen. Die beiden Götter suchen(?) ihre Nachtruhe an ihnen. Du sollst also in die Tagesbarke einsteigen, (XXIV.22) Re fürwahr, Befähigter aller Stätten, Befähigter des Horizonts, und du sollst in der Nachtbarke rudern!

Ende der Abschrift

4.4 *Die Menge am letzten Tag des Techi vorlassen* (*Die Menge vorlassen*)

XXIVa.23) **Die Menge am letzten Tag des Techi vorlassen**

XXIVa.24) Komm! Deine „Menge" zu mir (hingewendet o. ä.)! (Denn) ich begehre dich zu sehen!
XXIVa.25) Ich will, dass das „Wasser" (Tränen) aufhört, wenn dein Dunst mich als Myrrhenduft erreicht.
XXIVa.26) Eile dich zu deinem Haus! Da ist nichts, was du fürchten müsstest:
XXIVa.27) Keine Gewalttat wird dich bezwingen.
XXIVa.28) Richte deine Aggressivität nicht gegen mich!
XXIVa.29) Der Kummer um dich ist vorbei(?), sowie du zu mir kommst.
XXIVa.30) Du Gott, eile zu deinem Haus!
XXIVa.31) Die Götter werden leben, sobald du kommst.
XXIVa.32) Duft(öl) an Haar, Myrrhen an deinen Leib!
XXIVa.33) Mein Herz kann kein Ende der Liebe zu dir erreichen.
XXIVa.34) Darin ist dein Lieblingsplatz,
XXIVa.35) damit sollst du dich vereinen!
XXIVa.36) Wie wohl ist dem, der für sich nach deinem Duft sucht! (?)
XXIVa.37) Liebling des Re, du gehörst zu deinem Haus. Kein anderer kann es dir entreißen.
XXIVa.38) Sei doch nicht müde, schöner Jüngling,
XXIVa.39) Knabe, der zu seiner Einsamkeit geht, ohne einen Moment des Verweilens für ihn!
XXIVa.40) Mit Einsamkeit in meinem Herzen gehe ich die Wege,
XXIVa.41) ohne dass ich den Ort finden kann, wo du bist.
XXIVa.42) Komm, damit ich dich sehe! Bleibe nicht in der Einsamkeit sitzen!
XXIVa.43) Mein Freund seit seiner Kindheit, die freudige Preisung(?) wird zurückkehren, sowie du kommst.
XXIVa.44) Du bist für Heliopolis bestimmt, in ihm sollst du ruhen.
XXIVb.23) Der Ba des Re wird über deinem Leichnam leuchten.
XXIVb.24) Du bist für die Erde deiner Stadt Memphis bestimmt. Dein ältester Sohn wird dir beistehen.
XXIVb.25) Einziger Gott, ohne einen Moment des Verweilens für ihn,
XXIVb.26) Knabe, sei nicht zu müde, um zu kommen!
XXIVb.27) Dein Erbe ist hier als unterägyptischer König, als Knabe und Herr Beider Länder,
XXIVb.28) damit er dir beisteht und dein Leiden heilt;
XXIVb.29) damit er dir den Vorderschenkel des Frevlers darbringt,

XXIVb.30) so dass du gegen den gerechtfertigt bist, der gegen dich handelte.
XXIVb.31) O Übeltäter, dein Unheil (hat sich) gegen dich gerichtet:
XXIVb.32) Unser Herr ist in seinem Haus, er wird sich nicht fürchten.
XXIVb.33) Der Knabe ist größer als du – da er lebt, lebt sein Vater.
XXIVb.34) Meine Schwester, so komm! Wir wollen ihn suchen
XXIVb.35) und zur Gegend seines Aufenthalts („Land seiner Umgebung") gehen!
XXIVb.36) Unser Herr, Geliebter der Frauen, soll freundlich gestimmt sein!
XXIVb.37) Er hat seinen Wärterinnen keine Zuversicht gespendet (?).
XXIVb.38) Kein Heilmittel meines Herrn ist in meinem Herzen.
XXIVb.39) Ich bin die Mutter, die ihren Sohn schützt, die Ehefrau, die ihrem Gatten nützlich ist.
XXIVb.40) Ich werde dir beistehen, mein Herr, ich werde deinem Erben beistehen. Ich werde deinen Feind unter dir niederwerfen.
XXIVb.41) Als der Phönix wirst du zum Himmel dahingehen, so wie du der Pfeiler bist.
XXIVb.42) Als linkes Auge des Atum wirst du Gestalt annehmen, du Erleuchter der Erde durch deine Erscheinung.
XXIVb.43) Mein Phönix, du sollst zu deinem Haus dahingehen!
XXIVb.44) Pharao – er lebe – währt auf deinem Thron.
XXV.1) Du wirst geschützt sein, er wird deinen Tempel festlich machen.

XXV.2) **Zweite Strophe**
XXV.3) „Kindchen(?)", so spricht Nut,
XXV.4) „Komm, dass ich Deine Milch spende, süß und unvergoren.
XXV.5) Was du liebst quillt über, so dass dein Mund nicht damit aufhören muss.
XXV.6) Denn ich bin deine Mutter Nut.
XXV.7) Knabe aus Gold, dessen Kopf aus Lapislazuli ist, ohne dass seine Färbung nachlässt.
XXV.8) Komm zu mir, nahe zu mir! Ein Beistand ist der Sohn, der dir angehört!
XXV.9) Die Götter sitzen mit gesenktem Haupt da, damit du kommst.
XXV.10) Die Überschwemmung aus ihrem Gesicht, sie weicht den Boden auf(?)
XXV.11) bei der Klage um dich, damit du zu ihnen kommst.
XXV.12) Komm schleunigst,
XXV.13) mein Sohn, Knabe! Gehe nicht, so dass uns Finsternis vor Angesicht stünde!
XXV.14) Knabe, komm zu deinem Knaben, denn siehe, er ist der Herrscher deines Throns!
XXV.15) Das Schlimme ist vorbei, vorbei, Fürst, es besteht Sicherheit!"

XXV.16) **Dritte Strophe**
XXV.17) „Ohe, ach", sagt nun Isis, die Mutter des Horus.
XXV.18) Mein Bruder, komm, damit ich dich sehe,
XXV.19) indem du uns doch in deiner richtigen Gestalt gehörst,
XXV.20) du Einziger, mit trefflichen Plänen für die Götter!
XXV.21) Komm! Sei nicht aggressiv!
XXV.22) Es tut so weh, dass wir dein Fehlen erdulden müssen!
XXV.23) Es schmerzt uns so, dein Antlitz nicht zu sehen!
XXV.24) Begattender Ba, Geliebter der Frauen,
XXV.25) Herz des Re, indem er in deiner Gestalt ruht!
XXV.26) Dein Durchlaufen von Himmel und Erde ist dir ermöglicht („gebracht") worden.
XXV.27) Die Bewohner des „Lebenslands" werden dich wohlwollend empfangen.
XXV.28) Horus wird als Herr des Erbes für dich einstehen,
XXV.29) und dein Vater Re tritt für deinen Thron ein,

XXV.30) Osiris, der in der Henu-Barke scheint,
XXV.31) da ihm sein Sohn, der auf seinem Thron erschienen ist, beigestanden hat,
XXV.32) du sollst auf dich (selbst) treten, wenn du dein Haus siehst!
XXV.33) Horus übernimmt deine Sache.
XXV.34) O, der Duft von Ladanum(?) an dein Haar, Myrrhen (an) deinen Leib!
XXV.35) Mein Herz kann kein Ende der Liebe zu dir erreichen,
XXV.36) da ich mir so wünsche, dich zu sehen!
XXV.37) O, komm zu uns, dass unser Leid wieder gut sei,
XXV.38) wenn du möchtest, dass unsere Krankheit kuriert sei!
XXV.39) Am Morgen sollst du aufgehen, am Abend sollst du untergehen!
XXV.40) Jeder Tag wird dein Gesicht sehen.
XXV.41) Die Türen zum Wüstental werden dir offen stehen.
XXV.42) Du sollst kommen, Knabe, zu uns! Du(?), ohne zu ignorieren („passieren"), was mein Herz begehrt!
XXV.43) Sei nicht aggressiv!
XXVI.1) Wennefer, gerechtfertigt, mit zahlreichen „Rekruten",
XXVI.2) Brot und Wasser sind dir bereitet, um die „Übrigen" zu beleben.
XXVI.3) Fern von dir ist der, der deine Halterung(?) trennte (?).
XXVI.4) Ich [durchlauf]e Himmel und Erde, ohne deine Wege zu vernachlässigen (?),
XXVI.5) und das, obwohl die Wanderung zum Ort deines Aufenthalts so weit ist.
XXVI.6) Dein Erbe, noch ein Knabe, wird deine „Angelegenheit" abwehren.
XXVI.7) Aus Liebe zu dir gehe ich in Einsamkeit,
XXVI.8) um den Ort zu suchen, an dem du bist.
XXVI.9) Ungesehen und ungehört bleibt, dass ich zu dir rede und nach dir rufe.
XXVI.10) Komm als Mond, gehe für uns auf!
XXVI.11) Wir werden den **Frevler** am Zugang zu dir hindern.

XXVI.12) **Vierte Strophe**
XXVI.13) Männer und Frauen flehen, dass du kommst,
XXVI.14) weil du für sie Opferspeisen erschaffen hast.
XXVI.15) O du, aufgrund dessen Ankunft Nahrung entsteht,
XXVI.16) der eigenhändig alles bringt, was es gibt,
XXVI.17) durch dessen Nahrung die Häuser prächtig ausgestattet sind!
XXVI.18) Heute nun ist dein Ka in aller Munde,
XXVI.19) weil du es bist, der ihnen zu leben ermöglicht,
XXVI.20) wenn du in deinem Haus ruhst und fest(?) an deinem Platz bist.
XXVI.21) O, **jener Seth** ist gestürzt – komm in Frieden!
XXVI.22) O, Männer und Frauen, schaut(?) unseren Herrn!
XXVI.23) Ah, macht euch auf und seht!
XXVI.24) Ah, macht euch auf und hört,
XXVI.25) wie ich auf der ⟨Such⟩e nach dem Herrn Himmel und Erde in Einsamkeit durchlaufe,
XXVI.26) ohne den Ort zu finden, an dem {du} der Herr weilt!
XXVI.27) **Die Bande des Frevlers** umzingelt mich zahlreich.
XXVI.28) Keiner meiner Anhänger ist unter ihnen, mir den Weg zu weisen.
XXVI.29) Komm, meine Schwester, wir wollen ihn beweinen!
XXVI.30) O, Pfeiler, der Memphis liebt, siehe der Weg führt zu den zwei Städten,
XXVI.31) ohne Röcheln und ohne Übel bei dir.
XXVI.32) Geschmeidig ist die Myrrhe, so dass du nicht von ihr getrennt(?) wirst.

XXVI.33) Jubelrufe und Akklamation finden am Eingang zu deinem Tempel statt,
XXVI.34) (weil) du in deinem Haus bist, ohne dass du etwas zu fürchten hättest.
XXVI.35) Untertanen und Vornehme beten dich an
XXVI.36) und ersuchen ihren Lebensunterhalt aus deiner Hand.
XXVI.37) Und siehe, sie leben auf, sobald du in jenem deinem Namen Hapi kommst!
XXVI.38) Pharao – er lebe – ist Herrscher deines Throns, die Beiden Länder folgen ihm.

XXVI.39) **Fünfte Strophe**
XXVI.40) Ich bin die Einsame, die über dein Befinden wehklagt,
XXVI.41) die Frau, die Schwester von deiner Mutter her.
XXVI.42) Nichts steht dir entgegen, lebendiger Apis!
XXVI.43) Richte deine Aggressivität nicht gegen uns!
XXVI.44) Du sollst dich verjüngen, so dass du verjüngt bist, und termingerecht die Verjüngung wiederholen,
XXVI.45) wenn dieser Gott gemeldet wird, der an seinem Datum kommt,
XXVI.46) (so dass) Götter und Göttinnen überaus freudig gestimmt sind!
XXVII.1) Schöner Gott, steige zum Himmel empor
XXVII.2) mit „Der an Seinem Scheitel" hell glühend („hell durch ihre Glut"),
XXVII.3) damit sie für dich **den Frevler** mit ihrem Gluthauch zu Fall bringt.
XXVII.4) Komm in Frieden! Dein Sohn ist unterägyptischer König und dein Beistand.
XXVII.5) Komm, damit ich wie ehedem dein Gesicht sehen kann!
XXVII.6) Meine Arme sind erhoben, um deinen Leib zu schützen, mein Geliebter!
XXVII.7) O, schöner Jüngling, komm zu deinem Haus, da du beschützt bist, Herr Beider Länder!
XXVII.8) Dein Widersacher ist gestürzt, es gibt ihn nicht (mehr).
XXVII.9) In Entblößung gehe ich einher, da du allein bist.
XXVII.10) Siehe die Schutzwache! Meide mich nicht!
XXVII.11) Erhebe dich also als Mond im Gebiet von Heqa-andj,
XXVII.12) da Jener uns in seinem Augenblick fürchtet!
XXVII.13) Spute dich zu deinem Haus, in Rechtfertigung,
XXVII.14) da die Götter dich als dein Schutz umgeben!
XXVII.15) Die Mehenyt-Schlange ist auf deinem Kopf (befestigt), Herr der Flamme,
XXVII.16) Ihre Schrecklichkeit erfüllt deine Umgebung ringsum.
XXVII.17) Nimm dir deine Amulette vom „Gold" (= Hathor)!
XXVII.18) Sie wird deinen Leib beschützt sein lassen wie den Schrein(?) ihres Vaters.
XXVII.19) Sei wohlbehalten willkommen, da deine Feinde nicht (mehr) sind
XXVII.20) und Re dir zugetan ist.
XXVII.21) O, der Erde und Götter erleuchtet, wenn er kommt,
XXVII.22) scheine doch, da der Frevler entfernt ist!
XXVII.23) Dein Leib ist gestreckt, deine Glieder gelöst.
XXVII.24) Dein Sohn Horus ist Inhaber deines Throns.
XXVII.25) Osiris' Beine sind Horus' Kinder,
XXVII.26) während er wegen des Anschlags dort beklagt(?) ist.
XXVII.27) Ah, Schöner, dieser dein Beistand hört nicht auf.
XXVII.28) Fürst, komm, damit ich dich in deiner Gestalt erblicke!
XXVII.29) Da ist keiner, der deinen Knaben von den Kindern abwehrt.
XXVII.30) O weh, wäre ich an dem Ort, an dem du bist!
XXVII.31) Ich kann deinen momentanen Zustand („Augenblick") nicht ertragen.
XXVII.32) Dass ich dich heute sehe, bedeutet diesen Kummer.

XXVII.33) Der Knabe ist beschützt, um mir beizustehen.
XXVII.34) Der Bruder ist in seiner Einsamkeit, seine Schwester in ihrem Elend.
XXVII.35) Das Kind ist (noch) klein, der „Andere“ in Aufruhr.
XXVII.36) Wer ist es, der auf unseren Ruf kommen wird?
XXVII.37) Ohe, meiner Würde entblößt(?) gehe ich einher,
XXVII.38) da das Land von Infektion überschwemmt ist.
XXVII.39) O komm zu mir! Dein Fall wird nicht wiederkehren.
XXVII.40) Die Wärterinnen(?) flehen aus Liebe zu dir.
XXVII.41) Sei doch deinen beiden Damen gewogen(?),
XXVII.42) Liebling, Geliebter der Frauen!
XXVII.43) O Herr, komm zu deinem Haus!
XXVII.44) Tapferer Hirte des Landes, fliehe deine Herde nicht!
XXVII.45) Du wirst nach Heliopolis rasen, Memphis wird dich umarmen.
XXVIII.1) Das Übel hat sich an den geheftet, der es verübte.
XXVIII.2) Schon im Innern des Eis gehörte dir Res Sitz.
XXVIII.3) So komm, weise seinen Thron nicht zurück!
XXVIII.4) Du Herr der Menge, liebe nicht die Einsamkeit!
XXVIII.5) O komm doch! **Seth** ist gefallen.

XXVIII.6) **Sechste Strophe**
XXVIII.7) Der Bereich, den du leer lässt, reicht bis an den Himmel oben.
XXVIII.8) Gar schmerzlich ist dein Auszug für mich!
XXVIII.9) Dich zu sehen verlangt mich – zweimal –, dessen Gestalt ruht! Dich zu sehen verlangt mich,
XXVIII.10) der gleich einem gefällten Baum auf dem Rücken schläft!
XXVIII.11) Zerschlagen sind die *qꜣy*-Tiere in seinem Innern.
XXVIII.12) Seine Arme sind an seinen Flanken ausgezogen.
XXVIII.13) Seine Beine sind gestreckt, er kann sie nicht krümmen.
XXVIII.14) Ledrige Haut ist auf seinen Knochen.
XXVIII.15) Es herrscht Jammer, da er auf ewig nicht (zurück)kommen wird.
XXVIII.16) Das Leiden wohnt ihm inne, auch wenn seine Gestalt nicht vergehen(?) wird.
XXVIII.17) Ich (bleibe) in meinem Haus, und Finsternis herrscht jeden Tag, weil es mich nach deinem schönen Antlitz verlangt.
XXVIII.18) Wennefer, Osiris, Herr des Lebenslands!
XXVIII.19) Fürst, komm zu deinem Haus! Horus ist in ihm, mit deinen Amuletten beladen.
XXVIII.20) Dein Vater Schu, Res Sohn, wird zu dir sprechen. Das Erbe ist in deines Sohnes Hand.
XXVIII.21) Keinem Anderen untersteht dein Erbe als dem, dem Dein Thron zusteht.
XXVIII.22) O schöner Fürst, komm zu deinem Haus! Trockne das Wasser in unserem Gesicht!

XXVIII.23) **Siebte Strophe**
XXVIII.24) O komm zu mir, mein Geliebter,
XXVIII.25) da du an deine Mutter Nut überstellt worden bist!
XXVIII.26) Keine Beklemmung und kein Röcheln sind an dir.
XXVIII.27) Sie wird dich an der Hand nehmen und dein Ansehen gewährleisten.
XXVIII.28) Sie wird dich erretten, wenn du am Tag des Neumondfests kommst,
XXVIII.29) und fern von dir wird der sein, der dich beraubte/verstreute(?).
XXVIII.30) Viel Redender, sei nicht stumm!
XXVIII.31) Um dich weine ich – zweimal –, ⟨mein⟩ Bruder, um dich weine ich
XXVIII.32) wegen der großen ‚Schädigung‘, die dir widerfuhr.

XXVIII.33) Denn du bist ja (mein) Bruder von der Mutter her, (mein) Gatte von meinem Anbeginn an.
XXVIII.34) Du ließest meine Empfängnis zu Beginn geschehen und gingst, ehe du ihn (Horus) sehen konntest,
XXVIII.35) so dass ich hier in der Weberei von Jenem sitze, der den Himmelsherrn ins Verderben stürzte.
XXVIII.36) Siehe, mein Herz ist mit Kummer beladen.
XXVIII.37) Meine Heilen Augen sind ganz verweint.
XXVIII.38) Ich beklage dich, höre mein Rufen!
XXVIII.39) Ich weinte in Gram,
XXVIII.40) und es wurde ein Dienst für alle 30 Tage festgeschrieben.
XXVIII.41) Jener war es, der Schaden zufügte.
XXVIII.42) Ich will dir das Verbrechen berichten, das mir angetan wurde, von gleicher Art wie das, was sich bei dir ereignet hatte.
XXVIII.43) Allein, ohne einen Begleiter muss ich gehen.
XXVIII.44) Ich werde eilends zurückkehren, um deinen Sohn in den Arm zu nehmen,
XXIX.1) [mit dem Ziel,] die Sache zu unterstützen,
XXIX.2) [da ich mich] vor einer Attacke von Jenem [fürchte] – dass er ihm ja keinen Schaden zufüge!
XXIX.3) Bis die Sache unterstützt wird, ist mir der Tod [willkommener] als das Leben.
XXIX.4) Weil die Sorge um dich so lange währt, [weine ich um dich(?)].
XXIX.5) (Meine) ⌜Rede(?)⌝ bezeugt: Ich gehöre dem an, der hinter mir ist.
XXIX.6) Ich bin voll Sorge, da es an dir fehlt.
XXIX.7) In deinem Augenblick (des Erscheinens) werde ich nicht mehr erdulden (müssen).
XXIX.8) Wegen des großen Schadens, den ich sah, zerschmettere ich meinen Leib im Kreuzband-Kleid(?).
XXIX.9) Schentait soll ihn bejammern, da sie dessen gedenkt, der aus der Stadt gegangen ist (?).
XXIX.10) Ich will um dich weinen, da mein Herz daran leidet wegen deiner anhaltenden Liebe zu mir.
XXIX.11) Mein Bruder, komm als Großer(?)! Dein Sohn Horus ist dein Beistand.
XXIX.12) Horus selbst ist (nun) Herrscher deines Throns, nachdem er demjenigen Schaden zufügte, der ihn angerichtet hatte,
XXIX.13) so dass der für immer bei seiner Richtstätte vernichtet ist.
XXIX.14) Dein Beistand ist entstanden, du wirst nicht (mehr) leiden.
XXIX.15) Götter und Göttinnen sind angenehm gestimmt,
XXIX.16) die Gottesmutter ist in Freude.
XXIX.17) Nephthys ist in ihr Tuch gehüllt, da sie Seth sieht, wie er auf sein Gesicht gestürzt daliegt,
XXIX.18) während Horus das Amt des Herrschers seines Throns innehat.
XXIX.19) Osiris ist in Verjüngung zurückgekehrt,
XXIX.20) erhöht ist er über jeden Gott,
XXIX.21) während Pharao – LHG – auf seinem Thron fortdauert
XXIX.22) und für seinen Ka die Heiligtümer mit Speisen nährt.

XXIX.23) Ende der Abschrift

4.5 *Ritual, Sokar aus der Schetit herauszubringen* (*Sokar herausbringen*)

XXX.1) **Vorschrift für das Bringen** des Sokar aus der *Schetit*. **Zu rezitieren**
XXX.2) O Bekrönter, (schon) als er aus dem (Mutter)leib hervorkam!
XXX.3) O ältester Sohn des ersten Uranfänglichen!
XXX.4) O Gesichterherr mit zahlreichen Formen!
XXX.5) O Metall(figur)(?) aus Gold in den Tempeln!
XXX.6) O Herr der Lebenszeit, Spender von Jahren!
XXX.7) O Lebensherr bis in Ewigkeit!
XXX.8) O Herr von Millionen mit vielen Hundertausenden!
XXX.9) O Leuchtender bei Auf- und Untergang!
XXX.10) O, dem die Kehle gespeist wurde!
XXX.11) O Herr der Furcht, der großes Zittern hervorruft!
XXX.12) O Gesichterherr mit zahlreichen Uräen!
XXX.13) O mit der Weißen Krone Erschienener, Herr der *Ureret*!
XXX.14) O du erhabenes Kind des Hor-Hekenu!
XXX.15) O Ba des Re in der Barke der Millionen!
XXX.16) O Abbild des Ermatteten, komm zu deiner *Schetit*!
XXX.17) O Herr der Furcht, Selbstentstandener!
XXX.18) O Herzensmüder, komm zu deiner Stadt!
XXX.19) O Erschaffer von „Hei"-Jubelrufen, komm zu deiner Stadt!
XXX.20) O du Liebling der Götter und Göttinnen!
XXX.21) O Er-kann-nicht-wegtreiben, komm zu deinem Platz!
XXX.22) O Bewohner des Jenseits, komm zu deiner Opferspende!
XXX.23) O sich Beschützender, komm zu deinen Tempeln!
XXX.24) O du mit dauerhaften *Kenemtiu*-Sternen, damit das Gestirn aufleuchtet!
XXX.25) O Erhabener vom *k3k3*-Gebüsch(?) des Großen Tempels!
XXX.26) O Dahinfahrender, Tau der Nachtbarke!
XXX.27) O Herr der Henu-Barke, verjüngt in der *Schetit*!
XXX.28) O die vortrefflichen Ba-Mächte, die im Totenreich sind!
XXX.29) O du erhabener Prüfer von Ober- und Unterägypten!
XXX.30) O du Verborgener, so dass die Untertanen ihn nicht kennen!
XXX.31) O Erwachender, der du in der Unterwelt bist, um das Gestirn zu schauen!
XXX.32) O Herr der Großen Atef-Krone in Herakleopolis
XXX.33) O Großangesehener in Naret!
XXX.34) O, in Theben Weilender, als immerfort Gedeihender.
XXX.35) O Amun-Re, Götterkönig, der seinen Körper durch Auf- und Untergehen gedeihen lässt!
XXX.36) O Vermehrer der Opferstiftungen und Opferspeisen in Rasetjau!
XXX.37) O, der die Uräusschlange auf das Haupt ihres Herrn setzt!
XXX.38) O, der das Land an seinem Platz befestigt!
XXX.39) O, der den Mund der vier großen Bas öffnet, die im Totenreich sind!
XXX.40) O lebendiger Ba des Osiris, da er als Mond erscheint!
XXX.41) O, dessen Leib in der großen *Schetit* in Heliopolis verborgen ist!
XXX.42) O verborgener Göttlicher, Osiris im Totenreich!
XXX.43) O dessen Ba im Himmel ruht, da **seine Feinde gestürzt sind**!

XXXI.1 = 44) Isis, die Göttin, spricht zu dir, da „Hei"-Jubelrufe am Fluss erschallen,
XXXI.2 = 45) (wenn) der reine *Abdju*-Fisch am Bug der Barke des Re (durchs Wasser) pflügt („teilt/öffnet").
XXXI.3 = 46) Die Herrin des Gehörns hat in Jubel Gestalt angenommen, da das Ei im Röhricht Gestalt angenommen hat
XXXI.4 = 47) und das Haupt der Böswilligen abgeschlagen wurde in jenem ihrem Namen „Herrin von Atfih".
XXXI.5 = 48) Die Herrin des Gehörns ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin des Türkis".
XXXI.6 = 49) Thebens Herrin ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Thebens Herrin",
XXXI.7 = 50) in Frieden angekommen, Tait in jenem ihrem Namen „Nebet-Hetepet",
XXXI.8 = 51) angekommen vorne/am Bug/an der Stirn(?), um die Widersacher niederzuwerfen, in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin von Herakleopolis".
XXXI.9 = 52) Die Goldene ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin von Memphis".
XXXI.10 = 53) Du bist zur Seite des Allherrn zur Ruhe gekommen in jenem deinem Namen „Hathor, Herrin des Roten Sees".
XXXI.11 = 54) Die Goldene ist zur Seite ihres Vaters aufgegangen in jenem ihrem Namen „Bastet",
XXXI.12 = 55) die oben zur Seite des Großen Hauses läuft in jenem ihrem Namen „Schesemtet",
XXXI.13 = 56) die die Beiden Länder begrünt und die Götter leitet in jenem ihrem Namen „Uadjyt",
XXXI.14 = 57) Hathor hat sich der Widersacher ihres Vaters bemächtigt in jenem ihrem Namen „Sachmet".
XXXI.15 = 58) Die „Schöne" hat sich des Schönen bemächtigt in jenem ihrem Namen „Herrin von Iamu/Kom el-Hisn".
XXXI.16 = 59) Myrrhensalbe ist an der Oberseite ihrer Schläfe in jenem ihrem Namen „Neith".

S	XXXI.17 = 60) Hathor, Herrin von Theben!	Die
e	XXXI.18 = 61) Hathor, Herrin von Herakleopolis!	
i	XXXI.19 = 62) Hathor, Herrin der Sykomore!	Göt
	XXXI.20 = 63) Hathor, Herrin von Rahesa!	ter
g e	XXXI.21 = 64) Hathor, Herrin des Türkis!	
g	XXXI.22 = 65) Hathor, Herrin von Memphis!	sch
r	XXXI.23 = 66) Hathor, Herrin von Wawat!	ütz
ü	XXXI.24 = 67) Hathor, Herrin von Iamu!/Kom el-Hisn	en
ß	XXXI.25 = 68) Hathor, Gebieterin der Sechzehn!	
t	XXXI.26 = 69) Hathor, Herrin von Neferusi!	ihn

XXXI.27 = 70) Ihr neun Gefährten, auf! Eure Arme unter euren Vater Sokar-Osiris!
XXXI.28 = 72) „Es kommt der Gott – Schutz des Landes!" – viermal.
XXXI.29 = 73) O König(?), triumphiere in Triumph, Fürst!
XXXI.30 = 74) O, wie wohl tut der Duft, den du liebst!
XXXI.31 = 75) O, dass du lebendig bist, lebendig in Ewigkeit!
XXXI.32 = 76) O, für immer sollst du triumphieren!
XXXI.33 = 77) O, ich will die Erde küssen und die Wege bahnen!
XXXI.34 = 78) O, im Oberen Djedit/Busiris(?) sollst du dauern!
XXXI.35 = 79) O, Gott, du sollst die „Schutz des Landes"-Rufe und die „hei!"-Rufe hören, du sollst die „Schutz des Landes"-Rufe aus dem Mund der Bezirke der Götter hören!
XXXI.36 = 80) O, der in seine Aufgabe eingewiesen wurde, Sohn eines Gottesdieners,
XXXI.37 = 81) O, die Schutzeskorte entspricht deiner Rede!

XXXI.38 = 82) O, siehe, ich, Pharao – LHG –, tue, was du liebst!
XXXI.39 = 83) O, siehe, ich, Pharao – LHG –, tue, was du lobst!
XXXI.40 = 84) O Sitzender, komm doch, du Herzensmüder!
XXXI.41 = 85) O, der Sohn eines Gottesdieners, er hat die Festrolle verlesen!
XXXI.42 = 86) O *Djed*-Pfeiler des Eingangs von Djedit/Busiris(?)!
XXXI.43 = 87) O Süßduftender im Oberen Djedit/Busiris(?)!
XXXII.1 = 88) O komm, die Widersacher sind verjagt!
XXXII.2 = 89) O komm, das Kind ist unterwiesen!
XXXII.3 = 90) O, der den Böswilligen Angst vor sich einjagt!
XXXII.4 = 91) O, der Diener, der seinem Herrn folgt, dessen wird sich die Majestät der Bastet nicht bemächtigen!
XXXII.5 = 92) O, der übel Gesinnte, der den Tempel hasst, der Pflock an seinem Hals soll eingerammt werden!
XXXII.6 = 93) O, nun kommt der Herr zum Oberen Djedit/Busiris(?), da die übel Gesinnten für ihn niedergeschlagen sind!

XXXII.7 = 94) **16mal zu rezitieren. Rhythmus-Chor**: „Geöffnet sind die Himmelstüren, so dass der Gott herauskommt ...“

XXXII.8 = 95) Ende der Abschrift

Teil II

Die Texte

1 Kol. x+I–X
Die Großen Zeremonien des Geb (*GZG*)

1.1 Einleitung

1.1.1 Forschungsgeschichte, Textbezeichnung und Parallelhandschriften

Die Existenz des heute meist unter der Bezeichnung „Große Zeremonie(n) des Geb“ (und entsprechend in anderen Sprachen) geläufigen Texts in pSchmitt sowie in pBM 10252 XXIV–XXXV war zwar seit dem ausgehenden 19. Jh. bekannt, es blieb aber lange bei vereinzelten und sehr kurzen Hinweisen auf den gänzlich unpublizierten Text, den Georg Möller als „zehn (+x) Columnen Osiris- bzw. Osiris-Sokarishymnen, mit Verstrennung geschrieben, gewiß nicht allzu alte Compositionen“ beschreibt.[1] Seine Charakterisierung schlägt sich noch in den Angaben von Ursula Kaplony-Heckel[2] und der aktuellen Beschriftungstafel in der Ausstellung (Stand Oktober 2013) nieder.

Eine kurze Charakteristik der Londoner Handschrift mit ihren „Randglossen“, die z. T. auch auf dem *verso* des Papyrus angebracht sind und weite Teile des Texts doppeln, hat Siegfried Schott gegeben.[3] Seine Arbeit an einer Übersetzung der gesamten *GZG* gedieh nicht über provisorische Notizen anhand einer hieroglyphischen Transkription auch von pSchmitt hinaus;[4] allerdings wies er in einigen seiner Arbeiten auf ausgewählte Textstellen hin, den er dabei in Anlehnung an den ägyptischen Titel als „große Zeremonien“[5] oder einfach als „Tempelritual der Spätzeit“[6] bezeichnet. In seinen Überlegungen zum Titel *ỉr.ỉ ꜥntỉ/ꜥnḏ* weist Philippe Derchain auf dessen Beleg in den *GZG* hin.[7]

1962 publizierte Paul Barguet pLouvre N. 3176 mit seiner Erwähnung der „Großen Zeremonien des Geb“ (*ỉr.w ꜥꜣ Gbb*).[8] Diese Stelle ist bedeutsam, weil sie wohl maßgeblichen Anteil daran hatte, dass sich diese Bezeichnung des Texts durchsetzte, die auch in pSchmitt IV.18 und Parallelen steht, während in X.5 sowie in der Parallele zum verlorenen Vers II.6 (pBM 10252 XXVII.6) nur von „Großen Zeremonien“ (*ỉr.w ꜥꜣ*) die Rede ist. Diese kürzere Bezeichnung bietet anscheinend auch der in pBM 10252 XXIV.1–2 erhaltene Textbeginn, dort unmittelbar gefolgt von einer Erwähnung des Geb als Handelndem, offenbar Trauerndem.[9] Wenig später, in pBM 10252 XXIV.18 steht dann noch „Beginn von Gebs Zeremonien“ (*ḥꜣ.t-ꜥ m ỉr.w Gbb*). Es bleibt also der Eindruck, dass der Text nur als „Große Zeremonien“ bezeichnet werden konnte,[10] deren Verbindung mit Geb allerdings unbestritten bleibt. Die ihm

1 Möller, *Pyramidentexte*, 1.
2 Kaplony-Heckel, *Handschriften*, 31, Nr. 42.
3 Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 8–11.
4 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 17.
5 Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 9.
6 Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 350 mit Anm. 74.
7 Derchain, *Papyrus Salt*, 70f.; s. zu VIII.39–40.
8 pLouvre N. 3176 V.19; Barguet, *Papyrus N. 3176 (S)*, 16, 48, 54.
9 S. am Beginn der Übersetzung.
10 So offenbar auch die neue Parallele pBerlin o. Nr. B (s. im Folgenden); s. zu VI.30.

bekannten Belege des Titels *ỉr.w ꜥꜣ (n(.ỉ) Gbb)* in pSchmitt, pBM 10252 sowie in pLouvre N. 3176 hat Schott zusammengestellt.[11]

1974 nannte Jean-Claude Goyon die „grande cérémonie de Geb", deren Bezeichnung seitdem in dieser und ähnlichen Formen als etabliert gelten kann,[12] als einen der vier wichtigsten noch unpublizierten osirianischen Ritualtexte der Spätzeit.[13] Während die drei anderen (*Enthüllung der Geheimnisse der vier Tonkugeln, Großes Dekret, Die Menge vorlassen*) in der Zwischenzeit von Goyon selbst ediert wurden,[14] blieb eine Veröffentlichung und Bearbeitung einer Abschrift der *GZG* aus. Den bedeutendsten Beitrag hat Günter Burkard im Rahmen seiner Bearbeitung der „Osirisliturgien" in den spätzeitlichen Papyri aus dem Asasif geleistet, indem er mit pAsasif 12 eine weitere Parallelhandschrift zugänglich machte[15] und bei dieser Gelegenheit knapp ein Drittel der *GZG* unter Verwendung von pSchmitt (III.20–VI.27), pBM 10252 und pAsasif 12 in einer hieroglyphischen Synopse mit einer kommentierten Übersetzung präsentierte.[16] 1999 publizierte Joachim Friedrich Quack mit pDuke Inv. 800 einen vierten Textzeugen, der trotz seiner Kürze einige zuvor verlorene Stellen überliefert.[17] Inzwischen konnten mindestens sechs weitere Fragmente dieses Papyrus, der sogenannten „Hood-Hearst Roll", identifiziert werden, die zusammen neun Textkolumnen ganz oder teilweise überliefern.[18] Schließlich hat Andrea Kucharek, nachdem sie schon einige Passagen der *GZG* im Zusammenhang ihrer Analyse von Klagetexten aus dem Osiriskult zitiert und z. T. kommentiert hatte,[19] mindestens zwei weitere, noch unpublizierte Textzeugen identifizieren, die beide der Tempelbibliothek von Tebtynis entstammen:[20]

1. pBerlin o. Nr. B: ein wenige Zentimeter breites Fragment mit den Überresten von neun Zeilen, von denen mindestens fünf dem Text der *GZG* entsprechen (Z. 4–8 = pSchmitt VI.30–34, s. zur Stelle). Dieser Papyrus dürfte nicht älter als spätptolemäisch sein; eine Datierung in die römische Zeit kommt, wie für die meisten Tebtynis-Papyri, ebenfalls in Betracht.
2. PSI inv. I 158: mindestens sechs Fragmente mit Resten von drei Kolumnen. Parallelen zu pSchmitt III.35–41, IV.6–16 und IV.30–33. Datierung: offenbar römerzeitlich (Zeilenlinien), also wohl 1., evtl. 2. Jh.

Zusätzlich zu diesen nunmehr sechs bislang bekannten Handschriften der *GZG* ist auf die Belege einzelner Verse in anderen Texten hinzuweisen, namentlich in pBM 10090/pSalt 825 I.8a–11b (entspricht pSchmitt V.11–13)[21] und in den *Gesängen* der Isis und Nephthys (pBremner-Rhind und Parallelen).[22] Auf diese Fälle von Intertextualität wird an den relevanten Stellen im Kommentar verwiesen.

Burkard[23] und in seiner Nachfolge Karl Jansen-Winkeln und Quack weisen wiederholt und eindringlich auf die besonderen Schwierigkeiten hin, die unserem Verständnis sowohl der einzelnen Verse der

11 Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 22f., Nr. 38.

12 Entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 18, 20, 23; Kucharek, *Klagelieder*, 797 (Index) und *passim*.

13 Goyon, in: *Textes et langages* III, 78 mit Anm. 5.

14 Goyon, *BIFAO* 75 (1975), 349–399; idem, *Papyrus d'Imouthès*.

15 Burkard, *Papyrusfunde*, 46–53.

16 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 15–17, 179–205, 307–330.

17 Quack, *SAK* 27 (1999), 301–312.

18 Cole, *Bancroftiana* 145 (2014), 10f. In Gill, *Ritual Books* werden diese Parallelen bereits berücksichtigt werden.

19 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 797 (Index).

20 Für den Hinweis auf diese Parallelen einschließlich Erläuterungen und Fotografien sowie für die Erlaubnis, auf all dies hier zurückgreifen zu dürfen, danke ich Andrea Kucharek sehr herzlich.

21 Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 106–108, Taf. 7; s. zur Stelle.

22 S. a. Quack, *SAK* 27 (1999), 307.

23 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 17: „Tatsächlich ist dieser Text auch von allen anderen hier übersetzten Texten mit großem Abstand der schwierigste …"; entsprechend idem, in: *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, 16, Anm. 66, 18.

GZG als auch des gesamten Texts entgegenstehen. Neben Eigenheiten in Orthographie und Wortbildung betonen Jansen-Winkeln und Quack die Unklarheiten, die oft hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Ritualanweisung, Rezitationstext und Kultgeschehen oder bezüglich der Sprecher und Adressaten einzelner Versfolgen bestehen.[24]

Dieser recht pessimistischen Einschätzung können wir uns auch heute noch zunächst anschließen. aufgeführten Schwierigkeiten sind der Hauptgrund für die überdurchschnittliche Länge der Stellenkommentare: Anstatt knapper Erläuterungen nebst Hinweisen auf bekannte Parallelen und Sekundärliteratur ist es oft unumgänglich, verschiedene Lösungsmöglichkeiten gegeneinander abzuwägen. Raum für unbelegte Hypothesen und reine Spekulation bleibt auch dann noch genug; oft genug sind diese schlichtweg nicht zu vermeiden. Dieses Vorgehen halte ich für das Seriöseste in einer Edition, die doch anstreben sollte, den Benutzer darüber zu informieren, was er dem bearbeiteten Text mit welchem ungefähren Maß an Plausibilität entnehmen kann. Da die angebotenen Lesungen und Lösungen aus den genannten Gründen so oft unsicher bleiben müssen, gilt es, den Weg hin zu ihrer Wahl nachvollziehbar zu machen und auf die denkbaren Alternativen hinzuweisen. Nur so wird der Leser nicht mehr als zulässig in eine bestimmte Deutungsrichtung gedrängt und kann ohne unangemessenen Aufwand entscheiden, ob er dem angebotenen Vorschlag folgen möchte oder nicht. Einzig der in pSchmitt nicht erhaltene Beginn der *GZG* ist nur in einer knappen Inhaltsangabe und kurzen Auszügen nach pBM 10252 (XXIV.1–XXVI.13) wiedergegeben, um der Edition dieses Textzeugen durch Ann-Katrin Gill nicht zu weit vorzugreifen.

Ungeachtet dieser Einschränkung sollen die Textkommentare nicht bloß ein wortreiches Eingeständnis unseres Nichtwissens sein, sondern auch zeigen, dass eine schrittweise Annäherung an ein besseres Verständnis der *GZG* und vergleichbar schwieriger Texte durchaus erreichbar ist. Für manchen Vers, der auf den ersten Blick völlig unklar erscheint, lassen sich immerhin mehr oder weniger ähnliche Formulierungen in besser erschlossenem Zusammenhang ausmachen, die dadurch Ansatzpunkte für weitere Lösungsvorschläge bieten.

Aus den zahlreichen Schwierigkeiten im direkten Textverständnis ergibt sich auch für die folgenden kurzen Kapitel eine entsprechend beschränkte Zielsetzung. Sie sollen einführende Überlegungen zu einigen m. E. wesentlichen Aspekten der *GZG* bieten, ohne dass eine umfassende Bearbeitung der gestellten Fragen anvisiert wurde. Die ausgewählten Themen betrachten die *GZG* sowohl als indirektes Zeugnis für ein tatsächlich durchgeführtes Ritual, nach dessen Modalitäten zu fragen ist, als auch als Text auf einem funerären Papyrus, als der sie uns vorliegen.

1.1.2 Gliederung des Texts

Neben einer tentativen Rekonstruktion des tatsächlichen Ritualverlaufs und seiner Bedeutung (s. Kapitel II.1.1.3.3) ist als Grundlage für weiterreichende Schlussfolgerungen auch die Gliederung des Texts selbst in den Blick zu nehmen. Bei 450 Zeilen oder Versen stellt sich die Frage ihrer Zugehörigkeit zu Gruppen, Abschnitten o. ä. ganz selbstverständlich. Nicht selbstverständlich hingegen sind die Kriterien und schlussendlich auch die Zielsetzung jedes modernen Versuchs, einen Text wie die *GZG* in „Abschnitte" zu unterteilen: Geht es darum, den der Abfassung bzw. Kompilation zugrunde liegenden Gliederungsprinzipien auf die Spur zu kommen, oder möchte man eher dem heutigen Leser eine Hilfestellung bei der gedanklichen Erfassung eines komplexen und inhaltlich herausfordernden Texts anbieten – und in welchem Maße berühren diese beiden Zielsetzungen einander? Sind es reine Sinneinheiten, nach denen wir suchen, oder ist davon auszugehen, dass die herausgearbeitete Struktur des untersuchten Texts auch im Vortrag erkennbar war, z. B. anhand von Sprechpausen, unterschiedlichen Melodien u. a. m.? Die in der Präsentation des Texts der *GZG* vorgenommene Einteilung beruht auf Beobachtungen, die

24 Jansen-Winkeln, *OLZ* 92 (1997), 318f., der sich dabei nicht allein auf die *GZG* bezieht; Quack, *SAK* 27 (1999), 308.

nach meinem Dafürhalten einem antiken Rezipienten erst recht nicht entgangen sein können. Damit soll nicht der Anspruch erhoben werden, mehr als eine nur ganz ungefähre Annäherung an eine ‚altägyptische' Gliederung zu versuchen, denn wir wissen nun einmal nicht, welche dieser Beobachtungen ein Leser/Benutzer der *GZG* um 300 v. u. Zt. am ehesten als textstrukturierend empfand. Jede im 21. Jh. vorgenommene Gliederung kann nur den Rezipienten des 21. Jhs. als erstes im Blick haben. Diese Problematik kann man sich bewusst machen, gänzlich umgehen lässt sie sich jedoch nicht – wie immer, wenn heutige Kategorien und Begriffe auf antike Befunde angewandt werden.[25]

Ungeachtet dieser Einschränkungen ist zunächst nach Kriterien zu suchen, mittels derer eine überzeugende Einteilung eines altägyptischen ‚Ritualtexts' vorgenommen werden kann. Ein gutes Beispiel für diese Problematik sind die unterschiedlichen Versuche einer Gliederung der *Gesänge* des pBremner-Rhind. Rezitationseinleitungen mit Angabe der Sprecher geben für diesen Text fünf große Einheiten vor, aber deren Unterteilung in kürzere Abschnitte lässt sich je nach Kriterien sehr unterschiedlich darstellen. Raymond Faulkners Versuch, Passagen mit „ich" und „wir" als Subjekt als von einem oder mehreren Sprechern aufgesagt und damit als getrennte Abschnitte zu deuten, hat Mark Smith überzeugend widerlegt.[26] Smith kritisiert auch Burkards Gliederung in relativ kurze Sinneinheiten von meist sechs bis zehn Versen,[27] die sich ihrerseits meist aus Verspaaren zusammensetzen. Problematisch erscheinen ihm die sehr unterschiedlichen Kriterien, die Burkard den einzelnen Passagen zugrunde legt, sowie die Erklärung einzelner Zeilen als ursprünglich zwei Verse.[28] Für die *Gesänge* bleibt dann nur noch die triviale erste Einteilung in die fünf großen Rezitationsabschnitte.

Dasselbe Prinzip lässt sich in einem ersten Schritt auf die *GZG* anwenden: Mit jeder Ritual- bzw. Rezitationsanweisung beginnt auch ein neuer Abschnitt des gesprochenen Texts. Lediglich an einigen Stellen hat es den Anschein, dass nicht die nächste Ritualhandlung mit zugehöriger Rezitation einsetzt, sondern eher ein Hinweis zur laufenden Rezitation gegeben wird. In diesen Fällen muss die jeweilige Entscheidung einzeln begründet werden und kann wie so vieles keine Sicherheit beanspruchen; vgl. besonders zu IX.11ff. Mit dieser Einschränkung können anhand der Ritualanweisungen in pSchmitt neun Abschnitte unterschiedlicher Länge definiert werden, deren Grenzen nicht nur beim Lesen der Ritualvorlage, sondern auch in der Aufführung hör- oder sichtbar gewesen sein dürften. Hinzu kommt eine noch zu erarbeitende Zahl von Abschnitten im nur in pBM 10252 mit einigen Lücke auf uns gekommenen Beginn des Texts. An zwei Stellen folgt auf den Rezitationstext eine Handlungsanweisung ohne eigene Rezitation. Dies ist zum einen ganz am Ende, zum anderen in VI.24–26 der Fall, und auch dort markiert in der folgenden Zeile das Kolophon *ỉwi̯⸗f pw* in pSchmitt einen Abschluss. Auf dieser Basis kann eine Unterteilung der *GZG* in zwei große Einheiten [x]–VI.27 und VI.28–X.6 angenommen werden (s. a. Kapitel II.1.1.3.2–3). Einen Sonderfall stellt der fünfte Abschnitt dar, da er nur die Ritualanweisung ohne den Rezitationstext bietet, für den auf eine zweite Papyrusrolle verwiesen wird.

In einem zweiten Schritt lassen sich viele der durch die Ritualanweisungen definierten Abschnitte in kürzere Einheiten unterteilen, die sich ihrerseits aus „Unterabschnitten" oder „Versgruppen" zusammensetzen. Angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten und Unklarheiten wurde eine der Analyse ‚literarischer' Texte entsprechende Einheitlichkeit in der Benennung[29] nicht erreicht und auch nicht angestrebt, da eine solche Einheitlichkeit klar definierbare Strukturebenen voraussetzt, die in den *GZG* nicht durch-

---

25 Zu diesem unhintergehbaren Problem s. aus ägyptologischer Perspektive zum Themenfeld der ‚Religion' Roeder, in: *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie*, bes. 736–758.

26 Smith, *Traversing Eternity*, 100f.

27 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 157–178.

28 Smith, *Traversing Eternity*, 102.

29 Vgl. zuletzt Burkard/Thissen, *Einführung Literaturgeschichte* I^4, 247–250 mit Hinweisen auf die einschlägige ältere Literatur.

gehend zu fassen sind.[30] Ob ein längerer (Groß-)Abschnitt zwischen zwei Ritualanweisungen als „Abschnitt", „Perikope", „Kapitel" oder gar als ganzer „Text" bezeichnet wird, hängt nicht nur von der jeweiligen Definition dieser Termini ab, sondern manchmal auch von Informationen, über die wir nicht verfügen, insbesondere bei der Frage, ob ein „Abschnitt" der *GZG* bereits als eigener in diese integrierter „Text" bezeichnet werden könnte. Solange der gesamte „Text" (sprich die *GZG*) dem heutigen Leser so viele Schwierigkeiten bietet, halte ich es für angemessen, ganz bewusst mit einer etwas unscharfen Terminologie zu arbeiten, der Unschärfe unseres Verstehens Rechnung tragend.

Smiths Kritik an Burkard, den einzelnen Abschnitten der *Gesänge* unterschiedliche Kriterien zugrunde gelegt zu haben, kann deswegen für die *GZG* nur bedingt übernommen werden. Anders als bei den *Gesängen* lassen einige formale Einheiten an der weiteren Untergliederung längerer Rezitationen nicht zweifeln. Dies sind insbesondere Adressatenwechsel oder charakteristische Phrasen wie *ỉ.nḏ-ḥr⸗* „sei gegrüßt", die den Beginn einer Anrufung oder eines ‚Hymnus' anzeigen. Sprecherwechsel scheinen sich auf die durch Ritualanweisungen definierten Abschnitte zu beschränken. Nicht in jedem Fall ist auch das Ende des Abschnitts gleichermaßen deutlich, so das des in VII.39 einsetzenden Hymnus an Osiris (s. dort). Anfang und Ende lassen sich besser bestimmen, wenn eine über eine gewisse Zahl von Versen laufende einheitliche Formulierung einen Abschnitt als solchen ausweist, so im Fall der „O!"-Litanei in VI.37–VII.12 oder der Eulogie über die Taten des Königs für Osiris in VIII.19–32. Ähnlich sind die Aussagen zu den einzelnen Körperteilen in der Gliederlitanei (Kol. I) jeweils mit *ṯwt* eingeleitet, was außerdem jedes Mal den Beginn einer neuen Versgruppe als nächster Gliederungsebene markiert. Überhaupt ist die Binnengliederung der einzelnen (Unter-)Abschnitte nicht einheitlich: Oft lassen sich wie in der Gliederlitanei, den beiden Hymnen an eine Göttin oder der Königseulogie Vers- bzw. Satzpaare und Dreiergruppen leicht ausmachen, an nicht wenigen Stellen gelingt dies aber nicht ohne Weiteres.

Die Gliederlitanei ist ein besonders anschauliches Beispiel dafür, dass wir keine zu strikte Regelmäßigkeit in der Untergliederung der großen Abschnitte erwarten dürfen: Die Aussagen über die einzelnen Körperteile ziehen sich in pSchmitt über zwei bis fünf Verse, offenbar zählte hier die gewünschte Aussage mehr als eine einheitliche Anzahl von Versen oder Kola.[31] An anderen Stellen wiederum lässt sich das Umgekehrte beobachten: Dass alle drei Hymnen in den Kolumnen I–III sieben Verse lang sind (I.37–43, II.18–24, III.13–19), wird kaum ein Zufall sein, und auch im übrigen Verlauf der *GZG* treffen wir mehrfach auf Einheiten von sieben Versen. Auch Abschnittslängen von neun (II.9–17, V.17–25, 26–34, 35–43, VI.6–14), acht (IV.23–30, IV.43–V.7) oder 14 Versen (IX.14–27) wird man eher nicht als Zufall betrachten, elf ließen sich noch als 7+4 (I.37–II.3, IV.32–42, VIII.19–32) erklären, während bei den neunzehn Versen der „O!"-Litanei ein zahlensymbolischer Hintergrund (12+7?) wohl nicht ausschlaggebend für die Verszahl war.

Zwischen den formal mehr oder weniger leicht zu erkennenden (Unter-)Abschnitten bleiben immer wieder Passagen stehen, deren Verse man aus sich heraus nicht unbedingt als zusammengehörig betrachten würde, allenfalls aus inhaltlichen Gründen, die freilich ein solides Verständnis zumindest einer

30 Gegenüber rein ‚literarischen' Texten muss der Aufbau einer ‚Ritualpartitur' wie der *GZG* stärker den Handlungsablauf des Rituals berücksichtigen, so dass ästhetische Kriterien wie Symmetrie (Burkard/Thissen, *Einführung Literaturgeschichte* I^4, 248f.) nicht den letzten Ausschlag bei der Gestaltung geben können. Hinzu kommt, dass die im Text fassbare Gliederung nur ein Element der ästhetischen Wahrnehmung eines Rituals bietet, die mindestens ebenso stark von den vorgenommenen Kulthandlungen und den mit diesen verbundenen optischen, akustischen und olfaktorischen Reizen geprägt wurde.

31 Vgl. den von Assmann geprägten und auf ägyptische ‚Literatur' angewandten Begriff der Hierotaxis: Die unterschiedliche Länge verschiedener Abschnitte – im Gegensatz zum uns gewohnten Schema gleichlanger Strophen – seien dem Prinzip der Bedeutungsgröße in bildlichen Darstellungen vergleichbar; s. zuletzt Burkard/Thissen, *Einführung Literaturgeschichte* I^4, 247f. mit weiterer Literatur.

längeren Textpassage voraussetzen. Ein solcher nur indirekt erschlossener Abschnitt kann mit der ihm vorausgehenden oder folgenden und von ihm formal unterschiedenen Einheit inhaltlich verbunden sein, d. h. formale und inhaltliche Kriterien widersprechen sich manchmal, ohne dass sich ihre Bedeutung für die Strukturierung des Texts grundsätzlich in Abrede stellen ließe. Unserem Wunsch, eine glasklare Struktur zu erkennen, in der jeder Satz entweder zu einem oder zum nächsten ‚Abschnitt' gehört, mögen derartige Passagen zuwiderlaufen, die man am besten als Ein- und Überleitungen auffasst. Z. B. sind VIII.14–18 inhaltlich so eindeutig mit der folgenden Königseulogie verbunden wie formal von dieser unterschieden. Die vier Verse davor (VIII.10–13) lassen sich sowohl als Abschluss des vorausgehenden Hymnus als auch als Überleitung zum folgenden Abschnitt verstehen. Derartige ‚fließende' Übergänge von meist vier oder fünf Versen Länge weisen den Text ungeachtet der Überlieferungsgeschichte seiner einzelnen Teile als kohärentes Ganzes aus und nicht bloß als lose Aneinanderreihung älterer und jüngerer Versatzstücke (s. a. im Folgenden, Kapitel II.1.1.6).

Dass eine Gliederung der *GZG* in Einheiten überschaubarer Länge nicht allein ein modernes Konstrukt ist, wird man anhand dieser Beispiele und nach Lektüre des gesamten Texts kaum in Abrede stellen, aber ein einheitliches ‚System' oder eine Art Leitkriterium zur sicheren Definition aller Abschnitte existiert nicht: Fallweise können sowohl formale als auch inhaltliche Kriterien den Ausschlag geben. Hinzu kommen die erwähnten fließenden Übergänge, die den Text ebenfalls strukturieren, eine klare Grenzziehung aber gerade nicht erlauben. In der kommentierten Übersetzung ist deshalb zu Beginn jedes Abschnitts die gewählte Einteilung begründet. Diese vollzieht sich auf mindestens zwei Ebenen: Die Abschnitte zwischen den Ritualanweisungen sind möglichst nach formalen Kriterien untergliedert, so dass die meisten der auf diese Weise definierten Abschnitte auch im Vortrag hörbar gewesen sein dürften. Natürlich wurde bei dieser Einteilung auf inhaltliche Kohärenz geachtet, aber nur in Ausnahmefällen sind Abschnitte ausschließlich über ihren Inhalt definiert, namentlich bei der weiteren Unterteilung der Rede über die Erfolge des Horus und der Isis (IV.31–V.7) sowie der langen Rede an Sokar in V.26–VI.24. Manchmal lassen sich, wie gesagt, kurze Versgruppen bestimmen, die nicht mehr unter eigenen Überschriften zusammengefasst werden.

Von den obenstehenden Überlegungen ausgehend lässt sich folgende Gliederung vertreten:

Erster Teil (pBM 10252 XXIV.1–pSchmitt VI.27)

x (pBM 10252 XXIV.1–XXVI.1): Reden u. a. an die „Starke" und durch diese selbst sowie mehrere Ritualanweisungen. S. die provisorische Inhaltsangabe am Beginn der Übersetzung.

x+
1 Rede an Osiris (I.1–II.3)
  1.x+1 Gliederlitanei (pBM 10252 XXVI.12–pSchmitt I.31)
  1.x+2 Etablierung des Osiris als Herrscher (I.32–36)
  1.x+3 Hymnus an Osiris mit kurzer Königseulogie (I.37–II.3)
2 Rettung des Osiris (II.4–33)
  2.1 Ritualanweisung (II.4–8)
  2.2 Rede als Horus (II.9–17)
  2.3 Hymnus an die „Starke" (II.18–24)
  2.4 Aufforderung an die Kultteilnehmer: Öffnen zur Stunde des „Flutens" (II.25)
  2.5 Situationsbeschreibung Osiris erscheint als Mond (II.26–33)
3 Lob der Isis und Klage (II.34–III.19)
  3.1 Ritualanweisung (II.34–35)
  3.2 Rede an Osiris: Mitleid mit der Witwe (II.36–39)
  3.3 Vermerk zur Aufführung (II.40)
  3.4 Rede an Isis (II.41–III.19)
    a) Bestrafung der Feinde (II.41–III.12)
    b) Hymnus an Isis als Sonnenauge (III.13–19)
  3.5 Rezitation aus dem *Klagebuch* (III.20–34)

1.1.3 Akteure, Orte und Ritualverlauf

1.1.3.1 Das im Text erwähnte Kultpersonal

a) Priester und männliche Helfer

- ***ỉwn-mꜣw.t⸗f*** „Iunmutef“: VI.30; s. a. ***sm***.
- ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ***: pBM 10252 XXV.10; II.4–6 (nach pBM 10252 XXVII.4–6); s. a. V.13 (nur in pBM 10252 XXX.2–3).
- ***Ỉnp.w*** „Anubis“: IX.3.
- *(pꜣ)* ***ỉr.ỉ-ꜥnḏ*** „Hüter des Wenigen“/„Geheimniswart“: VIII.40.

- *ỉz.t* „Mannschaft": IV.31–32; VI.29 („Großer der Mannschaft des Gottes, des Herrn von Ta-wer").
- *ỉtỉ-nṯr* „Gottesvater": II.10 (zwei Gottesväter); IX.5 (Plural).
- *wꜥb*-Priester: II.8 (Plural); IV.20 (Plural); V.15 (Singular); IX.6 (Plural).
- *wn ḥr nṯr* „der das Gesicht des Gottes öffnet": VI.32, vermutlich eine Bezeichnung des Iunmutef.
- *ḥm-nṯr* „Gottesdiener": IX.5 (Plural).
- *ḥr.ỉ-tp* „Oberster": IX.5, vermutlich Bezeichnung des. *ḫr.ỉ-ḥ3b.t.*
- *ḫr.ỉ-ḥ3b.t* „Vorlesepriester": V.15.
- *zḫ3.w-nsw* „königlicher Schreiber": IX.5.
- *sm* „Sem-Priester": VI.26; s. a. *ỉwn-mˀw.t=f*
- *stỉ.wỉ n.ỉ pr-ꜥnḫ* „Schauender des Lebenshauses": VIII.40, vermutlich Bezeichnung des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ.*
- *stp.w*/*stp.tỉw* „Schlächter"/„Erwählte"(?): II.25 (*stp.tỉw*); II.40 (*stp.w*); III.36–37 (*stp.w* im Rezitationstext).

Nur im Rezitationstext genannt:

- *3tp.tỉw* „Beladene"(?) und *nḥ.yw* „Flehende"(?): III.36–37, zusammen mit *stp.w*.

Neben dem hierfür meist prädestinierten *ḫr.ỉ-ḥ3b.t* (*ḥr.ỉ-tp*) und verschiedenen Frauen (s. im Folgenden) tritt mit dem *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*, dessen ausdrückliche Identität als Horus sich sowohl in einer Anweisung als auch im gesprochenen Text wiederfindet, ein weiterer Priester als Sprecher auf. Auch die in V.13 vorgeschriebene Reinigung obliegt ihm, zumindest ausweislich pBM 10252. Keine Rezitation nimmt der Iunmutef vor, der auffälligerweise erst im zweiten Großabschnitt der *GZG*, nach dem Kolophon in VI.27, zum Ort des Geschehens geführt wird, während der *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ* dann trotz mehrerer kurzer Listen von Kultteilnehmern keine weitere Erwähnung mehr findet. Da beide Priester die Rolle des Sohns ausfüllen, ist ihr Auftreten nacheinander wohl kein Zufall. Die Anwesenheit des Iunmutef könnte auf die Durchführung einer Mundöffnung hindeuten (s. zum Text). Auch das Auftreten des Anubis in der letzten Phase der Zeremonien dürfte mit belebenden Riten an der Mumie in Zusammenhang stehen (IX.3). Ob andere Götter, allen voran Geb und Schu, ebenfalls durch menschliche Darsteller vertreten waren oder ob umgekehrt das *sḫꜥỉ.t ꞽInp.w* lediglich die Präsenz des Anubis in einer Statue meint, lässt sich nicht sicher feststellen.[32]

Die Titel *ḫr.ỉ-ḥ3b.t* und *ḥr.ỉ-tp*, die ungeachtet ihrer Unabhängigkeit[33] hier doch dieselbe Person bezeichnen dürften (und bei gemeinsamem Erscheinen konventionell als „Oberster Vorlesepriester" übersetzt werden), erscheinen nur je einmal. In beiden Fällen erfüllt der Priester die für ihn charakteristische Aufgabe der Textrezitation, jeweils begleitend zu Handlungen. In V.15 sind diese als *ỉr.w* nicht näher bezeichnet, offenbar ist die zuvor angewiesene Reinigung durch den *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ* gemeint, der damit spätestens hier nicht mehr selbst spricht. Laut IX.5 begleiten die Worte des „Obersten" das Zerteilen von Vögeln und Fischen und das „Herauskommen vor den Göttern". Unklar ist, ob es auch der Vorlesepriester ist, der die Rezitationen ohne ausdrückliche Sprecherangabe vollzieht (III.35, IV.22; s. a. zu VI.31–32). In IV.31–32 schließlich fordert der Sprecher die „Mannschaft" zum gemeinsamen Rufen (*šdỉ=n nhm*) auf. Der folgende Rezitationstext könnte dieses Rufen sein, dieses könnte aber auch aus nicht näher bezeichneten Jubelrufen bestehen, die den Rezitationstext begleiten. Diese zweite Lösung scheint aus heutiger Sicht praktikabler, weil sonst der gesamte ‚Chor' den folgenden Abschnitt wohl auswendig beherrschen müsste; andererseits ist dieser kurz genug, um von einer Gruppe von Kultteilnehmern in kurzer Zeit auswendig gelernt werden zu können. Die Formulierung der Anweisung lässt eine sichere Entscheidung zwischen den beiden Erklärungen nicht zu (s. zur Stelle).

32 Vgl. z. B. Pries, *Stundenwachen* I, 43, Anm. 187.

33 S. Quaegebeur, in: *FS Fecht*, 368–394.

So interessant wie unklar ist die Nennung des seltenen *ỉr.ỉ-ʿnḏ*, der offenbar zu denjenigen gehört, die den Gott schauen dürfen. Dass die Angabe über seine Ankunft beim angesprochenen Ritualisten die lange Ritualanweisung in VIII.40 einleitet, zeigt jedenfalls, dass wir es bei ihm mit einem auf die eine oder andere Weise bedeutenden Beteiligten zu tun haben. Da der *ỉr.ỉ-ʿnḏ* wie Anubis erst anlässlich des abschließenden großen Speise- und Vernichtungsopfers auftritt, stellt sich die Frage, ob er nicht doch wie der Iunmutef und Anubis eine belebende Tätigkeit an der Mumie ausführt. Es könnte sich aber auch um einen Priester handeln, dem die täglichen Rituale im Lebenshaus oblagen und der in dieser Thotgleichen Funktion auch am Festtag zugegen sein durfte bzw. musste, ohne notwendigerweise selbst eine Rezitation in diesem Rahmen auszuführen (s. Kommentar zu VIII.40).

Als weiterer am Kult Beteiligter bleibt das „du" mehrerer Ritualanweisungen, wenn damit nicht direkt der Vorlesepriester selbst angesprochen sein sollte. Diese Alternative legt eventuell VI.24 nahe, wo „du" anscheinend der Sprecher der vorangehenden Rezitation ist. Andererseits werden *ẖr.ỉ-ḥ3b.t* (V.15) und *ḥr.ỉ-tp* (IX.5) jeweils in der dritten Person genannt, wobei in beiden Fällen unmittelbar zuvor die Anrede „du" steht (V.14, VIII.40). Zumindest diese Anweisungen richten sich offenbar an einen dem Vorlesepriester übergeordneten ‚Chefritualisten', bei dem es sich um einen *ḥr.ỉ-sšt3* oder den Hohepriester des Tempels handeln könnte. Interessant ist die Anweisung in II.4–6 (nach pBM 10252), der zufolge der *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ* bei seiner Rezitation an der Hand genommen werden soll. Die Verantwortung bleibt damit im Wortsinn in den Händen des Chefritualisten, der den Darsteller des Horus beim Gott einführt.

Vom König ist nur in der dritten Person die Rede. Betrachtet man ihn nicht als durch *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*, den Iunmutef oder den Chefritualisten verkörpert, dann ist er offenbar nicht als anwesend gedacht. Ein eigener „Pharao"-Priester tritt jedenfalls nicht in Erscheinung. Für eine Identifizierung des Iunmutef/ Sem mit Pharao könnte sprechen, dass der Vorleser nach der Einführung des Iunmutef gleich zweimal, in VII.38 und VIII.14, auf das Handeln des Königs verweist. Ebenso kann aber der Iunmutef die Handlungen des Königs vergegenwärtigen, ohne dabei „als" dieser aufzutreten, so dass die Verbindung zwischen Priester und König nur indirekt über den beiden innewohnenden Horus bestünde.

Wie bereits angemerkt ist Anubis der einzige Gott, der anscheinend durch einen Priester am Ort des Ritualvollzugs vertreten wird. Ob auch Geb und anderes göttliches ‚Stundenwachen-Personal' (Horussöhne, Wächter) personal verkörpert wurde, muss deshalb offen bleiben. Als rituell Handelnde treten diese Götter jedenfalls nicht auf.

Die bekannten Priestergruppen der Gottesväter, Gottesdiener und *wʿb*-Priester erscheinen als Helfer beim Umgang mit den Opfern. Als solche vollziehen sie Handlungen, die von den Rezitationen begleitet werden. Ausdrückliche Hinweise auf Lautäußerungen durch diese Priester fehlen in den *GZG*. Die verschiedenen Gruppen von „Schlächtern", insbesondere die dreimal erwähnten *stp.w*/*stp.tỉw* sind wohl eher als Assistierende zu verstehen, weniger als Priester im eigentlichen Sinn. Als rituellen Feindvernichtern kommt ihnen eine Schutzfunktion zu (s. zu II.25–26). Für die *wʿb.w* fällt gleich zweimal das ausdrückliche Verbot auf, die Handlungen und damit wohl den Gott zu „sehen", die sie mit den *stp.w* auf eine Stufe stellt, während für die Gottesväter[34] oder auch den königlichen Gabenbringer ein derartiges Verbot nicht ausgesprochen wird.

Die zweimal erwähnte „Mannschaft" (*ỉz.t*) bzw. ihr Anführer (*wr*) schließlich weisen auf die nicht überraschende Ankunft des Gottes in einer Barke hin. Bei dieser Gruppe wird es sich also am ehesten um die Träger der Prozessionsbarke handeln.

34 Zu den Gottesvätern als Priestern mit Zugang zu den innersten Tempelräumen und Vollziehern von Ritualhandlungen außerhalb des Blickfelds der übrigen Kultteilnehmer s. vorläufig hier zu II.10 und insbes. Quack, in: *Culte d'Osiris*, 25f., 28f.

b) Die beteiligten Frauen

- *ỉm3.tỉ*(?) *nb.tỉ* „die beiden Freundlichen(?), die beiden Herrinnen“: IX.13, wohl Bezeichnung der beiden Weihen (s. *ḏr.t*).
- *ḥm.wt* „Frauen“: IV.13–14; IV.15–20 (*ḥm.wt sn.tỉ*); V.14; VI.2(?); VI.24.
- *ḥkn.wt* „die Lobsingende“: VIII.41; IX.11. pBM 10252 XXXIV.14: *šnỉ.wt/sn.t*.
- *ḫ3r.t* „Witwe“: pBM 10252 XXVI.2 (Plural); II.35.
- *sn.tỉ* „die beiden Schwestern“: IV.15–20 (s. bei *ḥm.wt*); VI.30.
- *qm3.wt* „Klagende“(?): pBM 10252 XXV.21.
- *ḏr.t-wr.t* „Große Weihe“ und *ḏr.t-nḏs.t* „Kleine Weihe“: VIII.41; IX.3 („sie“); IX.11–13.
- „sie“ (Sg.; wohl entweder eine der zuvor genannten Schwestern [= Isis] oder die *ḥkn.wt*?): VI.31.

Nur im Rezitationstext genannt:

- *ḥ3.t ỉm.ỉ(t) Ḏd.w* „die Klagende in Busiris“ VIII.3.
- *ḫn.yw/ḫn.ywt*(?) „Musiker(innen)(?)“: VI.15.
- *ḫb.tỉ/šnỉ.tỉ*(?) „die beiden Tänzerinnen/Beschwörenden(?)“: II.29.

Bei den weiblichen Sprechern lässt sich trotz verbleibender Unsicherheiten zwischen einer einzelnen Rezitierenden, der *ḥkn.wt/šnỉ.wt* (s. zu VIII.41 sowie VI.31), einem oder mehreren Paaren von Klagefrauen sowie einer oder zwei Gruppen von Frauen unterscheiden. Die vielleicht die singende Göttin Meret verkörpernde *ḥkn.wt* begleitet mit ihrem „Rufen“ (*nỉs*) offenbar die Handlung der beiden Weihen (IX.11), was der Begleitung von Ritualhandlungen durch den *ḫr.ỉ-ḥ3b.t* entspräche. Der „großen und kleinen Weihe“ kommt damit aber nicht notwendigerweise eine stumme Rolle zu, dies wäre angesichts ihrer gut bekannten Funktion als Rezitierende/Singende[35] sogar sehr unwahrscheinlich. In den *GZG* werden ihnen aber anders als z. B. in den *Stundenwachen* oder im *Mundöffnungsritual* keine ausformulierten ‚Texte‘ in den Mund gelegt. Die Anweisung „betrauert ihn!“ in IX.25 könnte sich an die beiden „Weihen/Schwarzmilanweibchen“ (*ḏr.tỉ*) und evtl. weitere Kultteilnehmer richten. Deren Erscheinen neben der einzelnen *ḥkn.wt* nur während der abschließenden Ritualsequenz kann mit dem Geleiten und Niederlegen des „Ba“ durch die *ḏr.tỉ* (IX.11–13) erklärt werden. In IV.15–20 hingegen wird keinerlei manuelle Tätigkeit der Frauen erwähnt, im Gegenteil begleiten die Worte der beiden Schwestern den von den *wʿb*-Priestern vollzogenen Opferumlauf. Diese erste Erwähnung eines Frauenpaars in den *GZG* führt zu der Frage nach der Anwesenheit eines ganzen Chors von Frauen. Aufgrund der genauen Formulierung erscheint mir diese wahrscheinlich (s. zu IV.13–16) und findet vielleicht eine Bestätigung in den acht Mitgliedern, die eine Gruppe klagender Frauen im Osiriskult meist zählt.[36] Ob die beiden Schwestern mit den beiden Weihen identisch sind oder ob diese durch ein anderes Frauenpaar dargestellt wurden, darüber schweigen die Anweisungen. Zumindest die beiden Schwestern in VI.30, die den Iunmutef an der Hand halten, sollten doch wohl dieselben Frauen sein wie die *ḥm.wt sn.tỉ* zuvor. Ob auch dort zusätzlich die *ḥkn.wt* oder eine andere Frau als Rezitierende anwesend ist oder ob dieser Part von einer der Schwestern oder beiden gemeinsam übernommen wird, geht aus der Anweisung nicht mit Sicherheit hervor; s. zu VI.31.

Interessant ist die vermutliche Anweisung in VI.24, die so verstanden werden kann, dass die Frauen „gemeinsam sprechend“ die Worte des Rezitierenden wiederholen oder in sie einstimmen sollen (*ḥm.wt tm(.w) m mdwỉ ḥr mỉ.tt≠k*).

35 Zuletzt Pries, *Stundenwachen* I, 40 und *passim*.

36 Pries, *Stundenwachen* I, 41.

Als weitere Gruppe von Klagefrauen sind die in pSchmitt mit dem Textbeginn verlorenen, aber in pBM 10252 XXV.21 erhaltenen *qmꜣ.wt* zu erwähnen.[37] Ob sie mit den Frauen aus Abydos identisch sind oder ob diese als spezifische Gruppe der lokalen, nicht-abydenischen ‚Gemeinde' klagender Frauen gegenüberstehen, ist unklar. Auch über die nur einmal eindeutig erwähnte „Witwe" erfahren wir lediglich und nicht überraschend, dass sie als Trauernde zugegen ist (II.35). Eventuell wird bereits vor der Gliederlitanei ihre sichtbare Anwesenheit vorgeschrieben (pBM 10252 XXVI.2). In diesem Zusammenhang ist aber auch auf die umgekehrte Vorschrift hinzuweisen, die Frauen vom Ort des Geschehens wegzuführen (V.14). Ihre Anwesenheit beim Kultgeschehen ist auf die Phasen ihrer unmittelbaren Teilnahme beschränkt.[38]

Ob die unsicheren Erwähnungen der „beiden Tänzerinnen" (*ḫb.ṱỉ/šnı̯.ṱỉ*(?); II.29) und „Musiker(innen?)" (*ḫn.yw*(*t*?)) sowie der busiritischen *ḥꜣ.t*-Klagefrau (VIII.3) die Anwesenheit dieser Personen implizieren oder ob rein jenseitige Gestalten gemeint sind, muss offen bleiben. Sowohl bei Musikerinnen und Tänzerinnen, für die die genauen Bezeichnungen je nach Quelle stark variieren, als auch bei einer *ḥꜣ.t*-Klagefrau handelt es sich jedenfalls um v. a. aus den *Stundenwachen* vertrautes ‚Standardpersonal' im Osiris- und Begräbniskult (s. a. im Folgenden).[39]

c) Vergleich mit dem Kultpersonal anderer Osiris-Rituale

Mit Ausnahme des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* sowie der genauen Bezeichnungen der Assistierenden entspricht das Kultpersonal ungefähr dem, was man in einer aufwändigen Sequenz von Ritualhandlungen für Osiris erwarten würde: Rezitator und Sem oder Iunmutef als wichtigster Ritualist, dazu Klagefrauen, Helfer beim Umgang mit den Opfergaben sowie oft auch Beschützer des Kultraums. Die Aufgabe des Schutzes können aber auch bildliche Darstellungen von Wächtergottheiten übernehmen.

Besonders stark ähnelt dem Personal der *GZG* eine Liste von Ritualisten und ihren Handlungen in *sꜣḫ.w* IV. Auch die dort genannten Kulthandlungen (Erdhacken, Mundöffnung, *sꜣḫ.w*-Rezitation) finden sich mehr oder weniger direkt in unserem Text:[40]

ỉtı̯.w-nṯr ḥm.w-nṯr m ꜥb(.w) r wpı̯(.t) rꜣ=k m wpı̯(.t)-rꜣ
ḫr.ỉ-ḥꜣb.t ḥr.ỉ-tp wꜥb.w sꜣḫ(.w)=sn m ꜥ.wỉ=sn ḥr nỉs ỉm ḫft-ḥr=k
sm (ḥr) wpı̯(.t) rꜣ=k

Gottesväter und Gottesdiener waren in Reinheit, um deinen Mund mit einer Mundöffnungszeremonie zu öffnen. Der Oberste Vorlesepriester und die *wꜥb*-Priester mit ihren Befähigungstexten in den Händen rezitierten vor deinem Angesicht daraus, und der Sem-Priester öffnete deinen Mund.

Die Mehrzahl von Gottesvätern, Gottesdienern und *wꜥb*-Priestern entspricht den Angaben der *GZG*, anstelle des Gottes Iunmutef ist dort der diesen im Ritual vertretende Sem-Priester genannt. Auffälligste Unterschiede sind das Fehlen der seltenen *ỉm.ỉ-sḫ.ṱỉ* und *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* in *sꜣḫ.w* IV. Allerdings wird der erstgenannte ja auch im Verlauf der *GZG* vermutlich durch den Iunmutef und damit das Pendant zum Sem ersetzt.

Das Personal der *Stundenwachen* unterscheidet sich hinsichtlich der genauen Bezeichnungen stärker von den *GZG*, die funktionale Struktur ist aber auch dort weitgehend dieselbe: Neben den Vorlesepriester und den Sem als Ritualisten treten Klagefrauen und weitere Priester für einzelne Aufgaben sowie Ausführende von Musik und Tanz. Zudem ist die Balsamierungshalle, in der die *Stundenwachen* durch-

37 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 199 mit Anm. 839, 268.

38 Zu Funktionen, Rollen und Status von Frauen im Tempel s. jetzt Kucharek, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 185–199.

39 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 40f.

40 pMMA 35.9.21 XIX.5–6 und Parallelen; s. Kucharek, *Klagelieder*, 100, 127. Hier zitiert nach pLouvre N. 3079 CX.18–19.

geführt wurden, Ort der Kulthandlungen im zweiten Großabschnitt der *GZG*. Wesentlichster Unterschied ist das ausdrückliche Auftreten von Göttern in den *Stundenwachen*, während in den *GZG* nur Anubis mit einiger Wahrscheinlichkeit durch einen Priester vertreten wird. Ob das ganz zu Beginn angeführte „Betrauern durch Geb und die Götter" (*mꜣṯ(r) ỉn Gbb ḥr nṯr.w*; pBM 10252 XXIV.2) die Anwesenheit entsprechender Darsteller bedeutet, ist möglich, aber alles andere als sicher. Gruppen, die die Aufgaben schützender Götter im Ritualvollzug übernehmen, sind die Schlächter, als die in unserem Text die *stp.w* vermutlich zu identifizieren sind. Ihrer ersten Nennung folgt ein Hinweis auf die Vernichtung der Feinde, was auf ein entsprechendes Handeln der *stp.w* hindeuten könnte (s. zu II.25–26).

1.1.3.2 Die Ritualhandlungen und ihre Orte in den GZG

Zu Beginn des zweiten Großabschnitts, d. h. nach dem Kolophon in VI.28, wird ausdrücklich die „große Balsamierungshalle" (*wꜥb.t ꜥꜣ.t*; VI.31) als Ort der folgenden Rezitationen und damit gewiss auch der übrigen Ritualhandlungen angegeben. Dass der Ort mit der abschließenden Anweisung noch einmal wechselt, erscheint sehr unwahrscheinlich; unklar ist aber, ob auch schon vor der Ortsangabe *wꜥb.t ꜥꜣ.t* die Riten des ersten Großabschnitts dort stattfinden sollten. Aus den Zeitangaben „Augenblick des Ziehens" (*nw sṯꜣ*; pBM 10252 XXIV.3) und „Tag des großen Auszugs" (III.35) geht hervor, dass eine Prozession stattfand. Die Rezitationen des ersten Teils könnten also vor der Götterbarke zu Beginn oder während ihres Umzugs aufgeführt worden sein. Die Ortsangabe „in Osiris' Haus" (*m pr Wsỉr*; III.35) bietet anstelle des genauen Raums der *wꜥb.t ꜥꜣ.t* nur den Tempel oder Tempelbereich, in dem sich Prozession und Rezitation abzuspielen hatten. Ob die Trauergemeinde für Osiris dessen Tempel im Zuge der *pr.t-ꜥꜣ.t* auch verließ oder ob die Stationen der Prozession alle innerhalb der Tempelmauern lagen, darüber erfahren wir nichts ausdrücklich. Zumindest das Tempelinnere wurde aber verlassen, wie die Ritualanweisung „Erscheinenlassen dort am Horizont" (*sḫꜥi̯(.t) ỉm r ꜣḫ.t*; IV.21) anzeigt, die wohl das Durchschreiten eines Tores – des Osiris-Kultbereichs oder des gesamten Tempelbezirks? – anzeigt. Die *pr.t-ꜥꜣ.t* scheint nicht vor III.35 zu beginnen, so dass die Ortsbezeichnungen vorher im Text den Ausgangspunkt dieser Prozession meinen. Zu Beginn der Rezitationen wird das Ufer von Nedit genannt, in II.4 dann das sonst anscheinend unbekannte *pr syḫ/sḫy*, vielleicht als „Klage-Haus" zu übersetzen und als solches möglicherweise das realweltliche Gegenstück von Nedit. Das in derselben Ritualanweisung in II.7 erwähnte und ebenfalls sonst unbekannte „Haus des Nepri/Getreides" kann als Ort des Kornosiris ebenfalls den Ort des aktuellen Geschehens bezeichnen.[41] Denkbar erscheint noch, dass es sich bei *pr syḫ/sḫy* und *pr Npr* um benachbarte Tempelräume handelt. Weit auseinanderliegen können sie jedenfalls nicht, da der *ỉm.ỉ-sḫ.tỉ* in beiden agiert.

Als eine erste Station bzw. Ausgangspunkt der Prozession ist also eine rituelle Vergegenwärtigung von Nedit vorstellbar (pBM 10252 XXV.16; II.42). Die *pr.t-ꜥꜣ.t* als Vergegenwärtigung des Findens und Bergens von Osiris' Leichnam (s. hier Kapitel II.1.1.4.3) findet ihre treffende Fortsetzung in der weiteren Behandlung des Körpers, sprich des Kornosiris, in der Balsamierungshalle, die ja auch Aufführungsort der *Stundenwachen* ist.[42] Die Beschwörung von Seths Vernichtung, mit der der erste Teil der *GZG* und damit die vermutliche Prozession endet, könnte somit am Eingang zur *wꜥb.t* stattgefunden haben, in der sich der Gott im Folgenden aufhält. In Einklang mit dem Befund der *Stundenwachen* erscheint mir die tatsächliche Durchführung eines Vernichtungsopfers[43] grundsätzlich plausibel, aber man würde doch einen konkreteren Hinweis darauf im Text erwarten. Die Hymnen und Klagen in der

41 Prinzipiell könnte der Kornosiris „aus" Nepris Haus zum *pr sḫy* gebracht worden sein. Für diese Bedeutung der Präposition *m* fehlt aber das entsprechende Verb der Bewegung, auf das sich die Adverbiale dann beziehen müsste.

42 Pries, *Stundenwachen* I, 38 und *passim*.

43 Pries, *Stundenwachen* I, 38, 46f., 180 mit Anm. 735.

wꜥb.t umrahmen ein großes Speiseopfer sowie vielleicht eine rituelle Vereinigung von Ba und Leichnam, jedenfalls eine Begegnung von „Ba" und „Gott" (IX.4, 12).

Unklar ist die Rolle des „Lebenshauses", das als Ort des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ*-Priesters genannt wird und in dem Riten für Osiris durchgeführt wurden.[44] Befindet sich der „Schauende des Lebenshauses", wenn diese Interpretation von VIII.40 korrekt ist, gerade im Lebenshaus, das dann Ort des Geschehens und als solcher mit der *wꜥb.t ꜥꜣ.t* identisch sein müsste, oder ist das Lebenshaus lediglich sein üblicher Aufenthaltsort?

1.1.3.3 Skizze des Ritualverlaufs

Im Folgenden wird versucht, den ungefähren Verlauf der *GZG* stichwortartig zu umreißen. Es versteht sich angesichts der diversen Unsicherheiten hinsichtlich der genauen Aussage der Ritualanweisungen von selbst, dass nur ein ganz unscharfer Eindruck des Geschehens er- und vermittelbar ist. Hinzu kommt wie so oft der Umstand, dass die Kenntnisse für die genaue Durchführung vieler Handlungen offenbar vorausgesetzt wurde, die schriftlichen Anweisungen der *GZG* und anderen Ritual-‚Handbüchern' also keine vollständige „Partitur"[45] des tatsächlichen Geschehens bieten und auch nicht bieten wollten.[46] Außerdem verwendet der Text kein einheitliches Formular. Eine Ritualanweisung kann eine ganze Abfolge von Kulthandlungen vorschreiben, während einige Tätigkeiten der Priester offenbar nur angedeutet oder gänzlich vorausgesetzt wurden. Handlungen und Personen können in ganzen Sätzen oder in knappen Nominalphrasen angegeben werden. Unter anderem aus diesen Gründen ist zu unterscheiden zwischen einer Gliederung des geschriebenen Texts der *GZG* und den Handlungseinheiten, die sich für den dem Text zugrunde liegenden Ritualablauf mehr oder weniger wahrscheinlich machen lassen.

Aus der Existenz zweier Anweisungen, dass Klagen zu unterlassen seien (II.34, V.16) sowie aus der Anwesenheit von Klagefrauen, zu deren Tun nichts weiter ausgesagt wird, lässt sich folgern, dass die meisten Rezitationen und Kulthandlungen vor dem Hintergrund von Totenklagen für Osiris stattfanden.

Zum Inhalt der Rezitationen, die fast jeden der hier aufgeführten Punkte begleiten, s. den Text selbst.

Erster Teil: Handlungen vor dem Gott und Prozession

x+

1. Rezitation u. a. mit Gliederlitanei (pBM 10252 XXVI.12; in pSchmitt ab I.1 erhalten).
2. Rede des *ỉm.ỉ-sḫ.tỉ*, der einen Kornosiris(?) hält (II.4–8). Blickverbot für die *wꜥb*-Priester. Eventuell Anwesenheit zweier Gottesväter unbekannter Funktion (II.10).
3. Aufforderung an die Schlächter (*stp.tỉw*) zum „Öffnen in der Stunde des Flutens(?)" (II.25); Beschwörung von Osiris' Ankunft als Mond.
4. Verstummen der Klagen; Kulthandlung (*s.t-ḏbꜥ.w*) vor dem Gott; weiterhin Anwesenheit der traurigen Witwe (II.34–35). Blickverbot für die Schlächter (II.40).
5. Rezitation aus dem „Klagebuch" (III.20). Unklar, ob weiterhin der *ỉm.ỉ-sḫ.tỉ* spricht oder bereits der Vorlesepriester.
6. Rezitation „am Fest zu Beginn des Fests in Osiris' Haus am Tag des Großen Auszugs" (III.35): Beginn der Prozession?
7. Auftritt der Frauen aus Abydos; Rezitation eines Texts „auf den Großen Zeremonien des Geb" durch zwei Schwestern (IV.13–20).
8. „Erscheinenlassen dort am Horizont" (*sḫꜥỉ(.t) ỉm r ꜣḫ.t*) mit Rezitation (IV.21–22): Heraustreten aus dem Tempelinnern oder dem Tempel selbst?
9. Herantreten der „Mannschaft"; Rezitation von *nhm*-Jubel (IV.31–32).

44 Prominent in pSalt 825; Derchain, *Papyrus Salt*, bes. 48–61.

45 Zur Anwendung des Begriffs „Partitur" auf altägyptische Ritualvorlagen s. Assmann, in: *Das Fest und das Heilige*, 116. Assmanns Überlegungen gelten zwar gerade nicht für rein funeräre Ritualpapyri, zu denen pSchmitt m. E. gehört (s. Kapitel I.3.7), für ihre Pendants in Tempelbibliotheken hingegen durchaus.

46 In diesem Sinne auch z. B. Derchain, *Papyrus Salt*, 136; Pries, *Stundenwachen* I, 36, Anm. 153.

10. Vermutlich Anfertigung und Reinigung einer Wachsfigur des Chentimenutef (V.11–13). Entfernung der Frauen und Verstummen der Klagen; Rezitation des Vorlesepriesters zu den „Handlungen“ vielleicht des ebenfalls anwesenden *wꜥb*-Priesters (V.13–16). Die folgende Rezitation leitet über zur Hinrichtung des Seth.
11. Offenbar stimmen die Frauen in die Rede ein (VI.24); evtl. Ankunft des Sem-Priesters (VI.26).

Zweiter Teil: Riten in der großen Balsamierungshalle

1. Bild von Sokar und seinem Gefolge. Anwesenheit des „Ältesten der Mannschaft des Gottes, des Herrn von Ta-wer“ (VI.28–29); Einführung des Iunmutef und der beiden Schwestern für Rezitationen in der großen Balsamierungshalle (VI.31). Seth liegt „unter“ Sokar (VI.36). Es handelt sich wieder um einen „Beginn des Fests“ (VI.32). Nicht sicher ist, ob die folgenden Litaneien und weiteren Text(abschnitt)e die Rezitation der Schwestern ist oder ob diese erst im weiteren Verlauf sprechen sollen.
2. Im Folgenden findet irgendwann eine Mund- bzw. Gesichtsöffnung statt, da die folgende Rezitation durch eine Klagefrau (= Isis) die Einführung des „Gesichtsöffners“ (vermutlich des Iunmutef) begleitet (VI.32).
3. Ritualhandlungen zum „Abschluss des Fests“: Einführung des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ*; Anwesenheit der *ḥkn.wt* und der beiden Weihen; Aufbau eines umfangreichen Speiseopfers (VIII.40–IX.1).
4. Darbringung des Speiseopfers (*wꜣḥ-ỉḫ.t*) (IX.2).
5. „Festvollzug“ (*ỉrỉ.t-ḥꜣb*): Erscheinenlassen der Anubis-Götter.
6. Einführung des Bas des Gottes vor diesen; Opfer für ihn (IX.4); Anwesenheit von Gottesdienern, Gottesvätern und dem königlichen Gabenbringer (IX.5); Rezitation durch den „Obersten“ während des Zerlegens von Feindsymbolen (Vögel und Fische) (IX.5–6); Blickverbot für die *wꜥb*-Priester.
7. „Rufen“ (*nỉs*) durch die *ḥkn.wt*, während die beiden Weihen den Ba, also wohl einen Kornosiris, in der Hand halten und „davon“ dem Gott, d. i. Sokar, darbringen (*ḥnk*) (IX.11–13).
8. IX.25: Aufforderung „betrauert ihn!“ (*mꜣṯ(r) sw*), vermutlich durch die *ḥkn.wt*. Demnach setzen ab hier also weitere Kultteilnehmer – mindestens die beiden Weihen, vielleicht auch fast alle Anwesende – mit Klagegesten und wohl auch -rufen ein.
9. Rezitation aus dem „Klagebuch“ (IX.28). Der Sprecher ist unklar: vermutlich weiterhin die *ḥkn.wt* oder die beiden Weihen („wir“). Am Schluss wird nochmals Seths Niederlage betont.
10. Das stark zerstörte Rubrum am Schluss (X.3–5) weist vermutlich eine rituelle Vernichtung des Seth an (*ỉrỉ m tḫs*).

1.1.4 Termin und Zweck des Rituals

1.1.4.1 Die zugrunde liegende Handlung: Auffindung und Belebung des Gottes

Die Fragen nach dem Zeitpunkt der Aufführung(en) der *GZG* sowie nach Inhalt und Zielsetzung der Rezitationen und Handlungen sind in einem Kapitel zusammengestellt, weil beide Überlegungen zum mythischen und kultischen Geschehen um Osiris im Jahreslauf, namentlich während der Monate Thot und Choiak, bedingen, die über die vom Text selbst gebotenen Informationen hinausgehen.

Seinen Ausgangspunkt hat das vergegenwärtigte mythische Geschehen offenbar in Nedit, dem Ort, an dem Osiris' Leichnam gefunden wird (II.42; s. a. im Folgenden). Das generelle Ziel der *GZG* scheint in der Ankunft von Osiris als lunarer Ba zu liegen. Mehrfach wird er direkt zum „Kommen“ aufgefordert, und die letzte große Ritualanweisung schließt eine Ankunft des Ba ein (IX.4). Die Begegnung von Ba und Körper sowie die vermutliche Durchführung einer Mundöffnung vergegenwärtigen die Wiederbelebung des Gottes als vereinigter Sokar-Osiris, wobei zu beachten ist, dass diese zusammengesetzte Namensform in den *GZG* nicht verwendet wird. Nachgezeichnet wird also der Ablauf des Geschehens von der Bergung des Leichnams in Nedit über seine Zusammenfügung (Gliederlitanei) bis zu seiner ersten Belebung in der Balsamierungshalle. Nicht mehr thematisiert wird hingegen die weitere Behandlung des Leichnams, insbesondere die Bestattung des Gottes.

Welche Funktion aber genau die vorangehenden ‚Stationen‘ des Rituals, insbesondere die Ansprachen an Isis und evtl. auch Nephthys haben, und warum kurz vor Schluss der Gott wiederum herbeigerufen werden muss (IX.31–34), erklärt sich nur näherungsweise. Für den ersten Fall wird man eine Beschwörung des erfolgreichen Handelns der Göttinnen als grundsätzlich zutreffende Erklärung ansetzen können; die abschließende Fortführung der Klagen hingegen verweist darauf, dass die Bestattung und

damit die Etablierung des Gottes in seiner neuen Daseinsform eben noch nicht abgeschlossen ist. Besonders dieser zweite Aspekt ist für die Frage nach dem vermutlichen Aufführungszeitpunkt relevant.

1.1.4.2 Titel und Inhalt – oder: Warum gerade Gebs Zeremonien?

In Zusammenhang mit der generellen Funktion eines Rituals richtet sich der Blick unwillkürlich auf dessen ägyptische Bezeichnung, von der man sich als heutiger Bearbeiter Aufschluss über Inhalt und Zielsetzung der Text- und Handlungssequenz erhofft. Weshalb also heißt die vorliegende Folge von Ritualhandlungen und Rezitationen, die mehrheitlich von einem Priester in der Rolle des Horus oder Thot sowie von Klagefrauen zu sprechen waren, ausgerechnet „Zeremonien des *Geb*"? Einen Anhaltspunkt gibt vielleicht der vermutliche Aufführungstermin im Monat Thot. Wenn man das mythische Geschehen in den Monaten Thot und Choiak miteinander vergleicht, dann geht es im früheren eher um die Bergung und erste Wiederbelebung des Leichnams durch Osiris' Vorfahren, im späteren mehr um die reguläre Bestattung durch seinen Sohn Horus. Angesichts der engen Verbindungen zwischen beiden Terminen kann es kaum überraschen, dass diese beiden Aspekte nicht gänzlich voneinander getrennt werden: In II.42 wird die – inzwischen gefahrlose – Situation in Nedit thematisiert, der tote Osiris ist also gerade erst gefunden worden. Andererseits ist der Sprecher nach III.33 bereits Horus. Auch wenn der Mythos im Ritual vergegenwärtigt wird, er wird dabei doch aus der Rückschau betrachtet. Nur deshalb kann auch in der ersten Phase von Osiris' Errettung, nämlich der Auffindung und Zusammensetzung seines Leichnams, bereits über die erfolgreiche Durchsetzung von Horus' Nachfolge und Seths Verurteilung berichtet werden. Zumindest in II.42 geht es jedoch ziemlich deutlich um diese erste Phase. Auch die Berichte über das Eingreifen der Götter zu Isis' Gunsten verweisen auf eine Zeit, in der die Position der Göttin noch nicht gesichert ist. Einen Hinweis, dass es vorrangig um die erste Erweckung des Osiris zu neuem Leben geht, liefert außerdem vermutlich Vers VI.11 mit der Bezeichnung von Gebs Handlung, Osiris als lebendige Gestalt zusammenzufügen. Wie im Kommentar zu diesem Vers näher erläutert, ist dies eine der Hauptaufgaben des Geb, der in Abwesenheit des noch nicht gezeugten Sohns Horus gerade in dieser ersten Phase von Osiris' Rettung eine wesentliche Rolle spielt und dadurch auch ein wichtiger Akteur in den *Stundenwachen* ist.[47] Der nur in pBM 10252 erhaltene Beginn der *GZG* verweist ebenfalls auf das Geschehen in Nedit. Auf Reden an Isis und an Osiris selbst folgt die Gliederlitanei, also eine verbalisierte Zusammenfügung der Osirisglieder. Diese ist der erste Schritt bei der körperlichen Wiederherstellung des Gottes, gehört also ebenfalls einer frühen Phase des mythischen Geschehens an.

Auch wenn Gebs Name in den *GZG* nicht oft genannt wird, steht seine fundamentale Rolle im beschworenen Geschehen außer Frage (v. a. in III.29, 31, IV.2) – nur dadurch erklärt sich ja die Benennung des Texts als *ỉr.w ꜥꜣ n(.ỉ) Gbb*: als ein Ritual, das von Geb durchgeführt oder besser eingerichtet worden ist, nicht von anderen dafür in Frage kommenden Gottheiten wie Isis, Thot oder Horus. Hier ergibt sich eine Verbindung zum vermutlichen Ritualtermin. Ein von Geb angewiesenes Ritual passt mythologisch besser an den Beginn von Osiris' Wiederherstellung und damit kultweltlich eher zu den Riten im Monat Thot. Dabei kommt noch eine zweite wesentliche Funktion des Geb zum Tragen, nämlich die Übergabe seines Erbes an Osiris, der dadurch zum Herrscher im Jenseits eingesetzt wird (s. zu IV.2), parallel zur Übernahme der irdischen Herrschaft des Horus, die der Text wiederholt thematisiert.

1.1.4.3 Zum möglichen Aufführungszeitpunkt der GZG

Fragt man nach dem Termin für die Performanz der *GZG*, dann liegt zunächst ein Verweis auf die Erwähnung unseres Texts in pLouvre N. 3176 V.19 nahe, denn dort werden ja Ort und Zeitpunkt genannt: Die *GZG* werden unter den Texten aufgeführt, die während einer Prozession vom heiligen See zu

47 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 184; Pries, *Stundenwachen* I, 45.

„Amaunets Halle" (*wsḫ.t Ỉmn.t*; vermutlich der große Hypostylsaal[48]) zu rezitieren waren – wenn es sich nicht um eine missverständlich geschriebene Bezeichnung der *Großen Dekret* genannten „ersten Halle des Westens" (*wsḫ.t tp.it n.t imn.tt*) handelt, zu der Osiris gebracht werden soll.[49] Allerdings weist der Louvre-Papyrus eventuell keine Rezitation der gesamten *GZG* (sowie weiterer Rituale) an, sondern nur des „am Beginn Befindlichen" (*ḥr.it-tp*).[50] Und schon die Tatsache, dass der Text während einer Prozession zu sprechen war, zeigt eine sekundäre Einbindung, denn wie hätten in diesem Zusammenhang die Ritualvorschriften umgesetzt werden können, denen zufolge einige Handlungen außerhalb des Blickfelds der einfachen Priester (*wꜥb.w*) durchzuführen waren? Umgekehrt war eine Prozession (*pr.t-ꜥꜣ.t*) wesentlicher Bestandteil der *GZG* (s. zuvor, Kapitel I.1.1.3.2 sowie im Folgenden), was deren Einbindung in einen inhaltlich und formal vergleichbaren Ritualverlauf gefördert haben könnte. Offenbar informiert uns pLouvre N. 3176 lediglich über eine Verlesung unseres Texts im Rahmen der Choiak-Riten in Karnak, ohne dass daraus präzise Rückschlüsse auf Aufführungen zu anderen Zeiten und an anderen Orten möglich wären. Dass ein Ritual an verschiedenen Terminen oder sogar „allen Festen des Osiris" durchgeführt werden sollte, belegt nicht zuletzt in pSchmitt selbst die Angabe zu den *sꜣḫ.w* II (XVIII.1–2).[51] Hinweise auf den oder die Aufführungstage der *GZG* müssen wir deswegen zunächst im Text selbst suchen.

Nur an einer Stelle wird in den *GZG* in pSchmitt ein Festtermin genannt, nämlich in III.35 der „Tag der *pr.t-ꜥꜣ.t*". Die *pr.t-ꜥꜣ.t* kann grundsätzlich irgendeine Prozession bezeichnen, aber auch die spezifische Bedeutung „Große Trauer" ist bekannt. In pBM 10252 XXVIII.18 ist an der entsprechenden Stelle dieser Termin um das *wꜣg*-Fest ergänzt. Dieses ersetzt dort die Formulierung „in/als Festzeremonie am Beginn der Festzeremonie" (*m ḥꜣb m-ḫnt ḥꜣb*; s. a. zu VI.32 = pBM 10252 XXXI.6). Da diese offenbar komplementär zum „Ende der Festzeremonie" (*ꜥrq ḥꜣb*; VIII.39) steht, ist die Formulierung im Londoner Papyrus bei allen offen bleibenden Fragen m. E. eher als sekundär zu bewerten (s. zu III.35). Allerdings kommt aufgrund von pBM 10252 XXV.11 (Haupttext: {*w*}⟨*m*⟩-*ḫnt.i*; Randglosse: *wꜣg*) das *wꜣg*-Fest durchaus als Aufführungszeitpunkt in Betracht, und in der Tat lässt sich das in den *GZG* vergegenwärtigte Geschehen mit diesem Termin vereinbaren: Nach pSalt 825 konnte der 17. Thot der Tag des Mords an Osiris in Nedit sein,[52] also nur wenige Tage vor der *pr.t-ꜥꜣ.t* dieses Monats und an einem möglichen Datum des *wꜣg*-Fests.[53] pHarkness I.37 datiert die Bergung von Osiris' Leichnam auf das *wꜣg*-Fest,[54] und genau von diesem Vorgang scheint in II.42, die Rede zu sein. Besonders in IV.12 geht es um die „Rechtfertigung" des Osiris durch die Gemeinschaft der Götter und damit um ein weiteres im *wꜣg*-Fest bedeutendes Motiv. Der Ritus der Präsentation des Kranzes der Rechtfertigung könnte in der Spätzeit eventuell für das *wꜣg*-Fest gestanden haben;[55] in jedem Fall fand ein entsprechendes Ritual am *wꜣg*-Fest statt.[56] Zum *wꜣg*-Fest als Tag des Neumonds[57] passt schließlich die – in spätzeitlichen Osiris-Ritualtexten freilich überaus geläufige – Prominenz von Osiris' lunarem Aspekt.

---

48 Barguet, *Papyrus N. 3176 (S)*, 17, 39.

49 pMMA 35.9.21 II.5.

50 pLouvre N. 3176 V.18–19; s. Barguet, *Papyrus N. 3176*, 18, Anm. 11. Quack äußert mir gegenüber Bedenken hinsichtlich Barguets bislang offenbar weithin akzeptierter Lesung und Deutung, und in der Tat wären für „Anfang (eines Texts)" als Bedeutung von *ḥr.i(t)-tp* weitere Belege wünschenswert, erwartet man doch eher z. B. *ḥꜣ.t*(-ꜥ).

51 S. a. von Lieven, in: Carlsberg Papyri 7, 17f. mit einer tabellarischen Aufstellung weiterer Angaben.

52 pBM 10090 V.3; Herbin, *BIFAO* 88 (1988), Taf. 7.

53 Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 111.

54 Smith, *Papyrus Harkness*, 132.

55 Posener-Kriéger, in: *LÄ* VI, 1137 mit Anm. 31.

56 Derchain, *CdE* 30, 233 mit Anm. 2–3; Herbin, *Livre de parcourir*, 148–150.

57 Z. B. Lippert, *ENiM* 6 (2012), 255 mit Anm. 243 (Hinweis auf Leitz, *Tagewählerei*, 232–236, 253f.).

Inhaltliche Bedenken würde eine Aufführung der *GZG* am *wꜣg*-Fest also nicht auslösen. Es bleibt aber zu klären, ob das *wꜣg*-Fest mit einem „Tag der Großen Prozession" identisch sein kann. Nach Ausweis der bekannten Daten für das *wꜣg*-Fest fand dieses im Neuen Reich am 17. und 18. Thot statt[58], keinesfalls später als am 19.[59] Diese Daten stehen nicht weit vor einer *pr.t-ꜥꜣ.t* am 22. Thot (Festkalender von Medinet Habu),[60] aber es ist eben nicht derselbe Tag.[61]

Zumindest ein Termin in der Nähe des *wꜣg*-Fests ist für den „Großen Auszug" also wahrscheinlich. Vielleicht ist es kein Zufall, dass der Tagewählkalender des Neuen Reichs genau für den 22. Thot die Vernichtung von Göttern und ihre Verwandlung in Fische und Vögel erwähnt.[62] Vögel und Fische sind es schließlich, die der Ritualanweisung „am Ende der Festzeremonie" zufolge zu zerlegen sind (IX.6). Aber auch an den 20. Thot ist als potentieller Aufführungszeitpunkt zu denken, da für dieses Datum gleich mehrere Feste für Osiris oder Sokar belegt sind, u. a. das Haker-Fest und die Durchführung des Rituals *pḫ.wỉ kꜣ.t* nach pSalt 825.[63] Schließlich bleibt in Erwägung zu ziehen, dass die als „Große Zeremonien des Geb" überlieferten Kulthandlungen und Rezitationen sich über mehrere Tage hingezogen haben könnten, so dass *ꜥrq* als „Abschluss" wirklich einen „letzten Tag" meint, aber nicht den letzten Tag des Monats, sondern der *GZG*.

An welchem Datum genau auch immer sie für die *GZG* anzusetzen ist, die (oder eine) *pr.t-ꜥꜣ.t* in der zweiten Hälfte des Monats Thot ist der Auszug, um Osiris' Leichnam zu bergen (s. zu II.42, III.35). Dieses Ereignis erforderte selbstverständlich Rituale zum Erhalt des Leichnams und zur Erneuerung des Lebens. Die inhaltliche Nähe zum Choiak-Fest liegt auf der Hand und findet bekanntlich in der Aufführung ähnlicher Rituale in beiden Monaten ihren Niederschlag.[64]

Für eine Aufführung des gesamten Rituals im Monat Thot spricht neben dem vermutlichen Beginn der Handlung in Nedit auch die mehrfache Beschwörung von Osiris' Ankunft als Nilflut.[65]

Es sollte erwähnt werden, dass für den Ritus des „Niederlegens der Opfer" (*wꜣḥ-ỉḫ.t*; IX.5) ein besonders enger Bezug zu den Dekaden-Riten angenommen wurde.[66] Sollten die *GZG* also nicht nur an einem Termin im Jahr aufgeführt worden sein, sondern regelmäßig, vergleichbar den *sꜣḫ.w* I und II? Gegen genau diese Lösung spricht wohl die ausdrückliche Nennung einer *pr.t-ꜥꜣ.t*, bei der es sich wohl nicht um ein in regelmäßigen Abständen durch das Jahr hindurch terminiertes Ritual handelt. Der Umstand hingegen, dass es mehrere *pr.t-ꜥꜣ.t*-Prozessionen gab und dass *pr.t-ꜥꜣ.t* eben keine Datumsangabe ist, sondern ein Ritual bzw. eine Ritualsequenz, erlaubt vielleicht ein flexibleres Szenario: Die Rezitationen der *GZG* konnten an jedem „Tag der/einer (‚osirianischen') *pr.t-ꜥꜣ.t*" aufgeführt werden.

58 Graindorge-Héreil, *Sokar*, 303f, 422–424; s. a. Assmann, *Totenliturgien* II, 416 mit Anm. 106.

59 Der 19. Tag im Festkalender von Medinet Habu ist wohl in den 18. zu verbessern (Kitchen, *Ramesside Inscriptions* V, 144.6, 145.12). Auch im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* am 18. Thot; s. Herbin, *Livre de parcourir*, 148.

60 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* V, 147.2. Graindorge-Héreil, *Sokar*, 303–306. Die dort ausgeführte Sicht, dass das Haker-Fest die am *wꜣg*-Fest begonnene Abydos-Fahrt abschließt, beruht auf der Datierung des Ersteren auf den 22. Thot, die aber nicht als gesichert gelten kann; vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 235f.; auf die Unsicherheit des Datums weist schon Griffiths, in: *LÄ* II, 929 deutlich hin.

61 Vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 203; Winter, *Wag-Fest*, 10–14.

62 Leitz, *Tagewählerei*, 38–46; s. a. Quack, *LingAeg* 5 (1997), 279f.; vgl. zu IX.6.

63 S. mit den relevanten Quellenangaben Leitz, *Tagewählerei*, 34–36.

64 Vgl. Graindorge-Héreil, *Sokar*, 303–307, 422–430, 555 (Index *s. v.* Fête-ouag). S. a. Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 111 (227): Aufführung eines Rituals zur Vernichtung der Feinde u. a. am Sokar-Fest und am *wꜣg*-Fest (pBM 10081 XXXIII.1–2; s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 303); Assmann, *Grab des Basa*, 119: Abydosfahrt an „allen Festen der Ewigkeit, am *wꜣg*-Fest und am Sokar-Fest" (*... m ḥꜣb.w nb.w n.w ḏ.t m ḥꜣb wꜣg m ḥꜣb Zkr*); vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 193; Lippert, *ENiM* 6 (2012), 255.

65 Zu einer entsprechenden Bedeutungsebene des *wꜣg*-Fests Graindorge-Héreil, *Sokar*, 419f.

66 Traunecker, *Coptos*, 356f.; Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 205.

Die Datumsangabe „*wꜣg*-Fest" der Londoner Version könnte dann als Adaption an die Praxis in einem bestimmten Tempel gelten, entsprechend der Nennung der *GZG* in pLouvre N. 3176.

Dass die Texte auf funerären Ritualpapyri wie pSchmitt nicht nur ‚Choiak-Texte' sind, belegt eindeutig *Die Menge vorlassen*. Da die Nennung der *pr.t-ꜥꜣ.t* erst mitten im Text der *GZG* erfolgt, beweist sie zwar nicht die Performanz der gesamten Zeremonie an diesem Termin, ein anderes Szenario, also eine Aufführung über mehrere Tage hinweg, müsste aber erst einmal plausibel gemacht werden, zumal ohne Nennung der übrigen Tage. Als Minimalergebnis der hier und im Textkommentar zu III.35 angebotenen Spekulationen in verschiedene Richtungen ist festzuhalten, dass zumindest Teile der *GZG* im Zuge der Rituale für Osiris in den Monaten Thot (Auffindung und Versorgung seines Leichnams) *und* Choiak (aufwändige Bestattung) zur Aufführung gelangten. Für die gesamte Zeremonie ist eine Durchführung an mindestens einem Datum zwischen dem 17./18. (*wꜣg*-Fest) und 22. Thot wahrscheinlich.

1.1.4.4 Namen und Aspekte des Totengottes in den GZG

Dass es sich bei den *GZG* um ein Ritual für Osiris handelt, steht außer Frage. Umso auffälliger ist, dass der Kultempfänger ganze zwei Male als *Wsỉr* „Osiris" bezeichnet wird: In I.37 ist „Osiris, Stier des Westens" die einleitende Anrede des dort beginnenden Hymnus; in VI.35 steht die Aussage, dass Osiris Ta-wer liebt, parallel zu der über Sokar als Triumphator. Die in den *sꜣḫ.w* I–III standardmäßige Anrede als *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw* wird in den *GZG* nicht verwendet, einmal aber steht *ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* „Chontamenti" parallel zu Sokar (VIII.11–12, s. im Folgenden).

Auch *Wnn-nfr* „Wennefer" erscheint nur zweimal, dabei wie *Wsỉr* einmal (IV.11) als Anrede, wenn der Gott am Ende einer Rezitation, in deren Zuge er in der dritten Person unter demselben Namen als Triumphator über seine Feinde beschrieben wurde (IV.1), zum Aufstehen aufgefordert wird.

Mit Abstand am häufigsten, nämlich 13mal, heißt der Totengott in den *GZG* Sokar, wobei auch diese Benennung sehr ungleichmäßig verteilt ist: V.9, 25, VI.28, 29, 36, VII.13, VIII.11, 14, 16, 21, 37, IX.7, 10. In VI.28–29 werden in einer Ritualanweisung „Bilder" (*twt*) von Sokar und seinem Gefolge genannt, zuvor in V.9 von Sokar allein, und auch VI.36 schildert das Geschehen um den triumphierenden Sokar. Vor allem auf dieser Basis darf man wohl feststellen, dass „Sokar" der Hauptname des im Kultbild präsenten Gottes war, zumindest im zweiten Teil der *GZG*, wo allein dieses Theonym Anwendung findet, während im ersten Teil bis VI.27 je eine Anrede als Osiris, Wennefer und Sokar erscheinen, wobei man angesichts von „Sokars Bild" in V.9 eher von einem anderen ‚Hauptnamen' des Angeredeten ausgehen wird, eben Osiris. Allerdings lässt sich V.25 wiederum so verstehen, dass der im Kult sichtbare Gott Sokar ist. Diese Feststellungen müssen einander nicht widersprechen, wenn man sich die Anfertigung von Figurinen sowohl des Osiris-Chontamenti als auch des Sokar für das Choiakfest[67] fest vor Augen hält und Sokar als den (solaren) Leichnam und Osiris als dessen (lunaren) Ba versteht.[68] Diese geläufige Konstellation kommt besonders deutlich in einem Vers der mit Blick auf I.37 wohl an „Osiris" adressierten Gliederlitanei zum Ausdruck, demzufolge diesem „Der in Memphis", also Sokar, dargebracht wird (I.9; s. zur Stelle). In einem ersten Schritt könnte man eine inhaltliche Schwerpunktverlagerung des Rituals ansetzen, das sich im ersten Teil eher mit der Ankunft des Bas befasste, während im zweiten das Geschehen um den u. a. durch die Vereinigung mit dem Ba belebten Körpers im Zentrum stünde. So einfach ist es natürlich nicht, denn zum Geschehen um den Leichnam gehört wesentlich die aus der Ankunft des lunaren Osiris resultierende Vereinigung mit dem Ba, die in IX.4 und IX.12 vermutlich benannt ist, und nichts spricht dagegen, dass dieser Ba auch im Lauf des zweiten Teils der *GZG* separat vom Körper angesprochen wird. Insbesondere den nicht mit Namen angeredeten Adressaten des

67 Z. B. Eaton, *SAK* 35 (2006), 80 mit Anm. 20–24.

68 Zu dieser Konstellation z. B. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 149, 213.

Hymnus an den Gott als Mond und Nil (VII.20–38) wird man eher Osiris nennen als Sokar. Die doppelte Personalität des Kultempfängers formulieren zwei Stellen direkt, nämlich VIII.11–12 und IX.7, wo das eine Mal Sokar und Chontamenti parallel zueinander stehen, das andere Mal der Ba und Sokar. Dort wie auch sonst ist Osiris der Stadt Busiris zugeordnet, Sokar hingegen Ta-wer/Abydos (V.9, VI.28–29, VII.12–13, VIII.11, 21–22, IX.10).

1.1.5 Zur Sprache der GZG

1.1.5.1 Sprachstufe

Nicht überraschend kann die Sprache der *GZG* ganz grundsätzlich mit dem Etikett „Spätmittelägyptisch"/„Neo-Mittelägyptisch"/„égyptien de tradition"[69] versehen werden, d. h. der Text ist weitgehend mittelägyptisch abgefasst, doch zeigen lexikalische, morphologische und syntaktische Elemente aus späteren Sprachstufen, dass er in der uns überlieferten Form kein Produkt des Mittleren Reichs sein kann. Eine gegenüber den „Pyramidentexten" der *sꜣḫ.w* I und II jüngere Entstehungszeit postuliert in der gebotenen Kürze ja bereits Möller.[70] Form und Häufigkeit solcher Einflüsse des späteren Ägyptisch können stark variieren, z. T. auch innerhalb desselben Texts. Bei Texten aus der Spät- und ptolemäisch-römischen Zeit wie den *GZG* kommt die Frage hinzu, ob die späteren Spracheinflüsse ungefähr gleichzeitig mit der Niederschrift sind, also als „Demotismen" bezeichnet werden können, oder ob sie selbst schon älter sind – eher „Neuägyptisch" als „Demotisch" – und damit auf einen entsprechend früheren Zeitpunkt für die Abfassung des Texts hinweisen. Dass die Realität in der Regel noch komplexer aussieht, indem zeitgenössische Sprache bei der Abschrift eines älteren seinerseits bereits spätmittelägyptischen Texts diesen nachträglich verändern kann oder/und indem ein Text aus mehreren Abschnitten unterschiedlichen Alters neu kompiliert und dabei umformuliert wurde, bedarf an dieser Stelle keiner Erörterung mehr.[71] Eine eingehende Analyse ‚der Grammatik' der *GZG* (oder von pSchmitt insgesamt) soll und kann deswegen hier nicht das Ziel dieser Edition sein. Ein solches Vorhaben wäre monographischen Umfangs[72] und sein Erfolg keineswegs garantiert. Die folgenden Feststellungen und Überlegungen sollen lediglich erste Anhalts- und Ausgangspunkte zur Debatte stellen.

Einige Satzmuster sind nicht im eigentlichen Sinne ‚spätägyptisch', finden sich aber häufig in mittelägyptischen Texten der Spät- und ptolemäisch-römischen Zeit. Gleich mehrfach erscheint der Adverbialsatz mit ***m*** + Pronomen (III.33, V.35, VIII.28, IX.21 sowie zu Beginn der Gliederlitanei in pBM 10252 XXVI.13[73]), der im ‚Ptolemäischen' geläufiger zu sein scheint als im klassischen Mittelägyptisch.[74] Zwar ist er bereits in den Pyramidentexten belegt, so dass diese über ihre Verwendung in Osirisliturgien die Quelle für seinen Gebrauch in späten Ritualtexten sein könnten,[75] jedoch macht ihn gerade dieser Umstand zu einem Indiz – natürlich keinesfalls zu einem Beweis[76] – für die Ausformulierung eines spätmittelägyptischen Texts in den letzten Jahrhunderten v. u. Zt. Eine Abfassung der *GZG* als solcher im Alten Reich kommt schließlich schon aus inhaltlichen Gründen (Osiris als Mond, ‚Dämonisierung'

69 Vgl. z. B. Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 3.
70 Möller, *Pyramidentexte*, 1.
71 Gute Präsentation der Problematik bei Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 11–13 mit älterer Literatur, besonders Vernus, in: *L'Égyptologie en 1979*, 81f.
72 Vergleichbar Lustman, *Étude grammaticale* oder Engsheden, *Reconstitution du verbe*.
73 Vgl. außerdem in *sꜣḫ.w* I, Spruch 8 (XIV.16, 20–21).
74 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 862–864, § 213. Im Demotischen hingegen erscheint das „prädikative ***m***" nur in Nebensätzen sowie in Hauptsätzen, wenn Subjekt und Prädikat beide nominal sind, nicht aber in Identitätsfeststellungen mit Substantiv und Pronomen; Scalf, *LingAeg* 16 (2008), 147f.
75 Quack, *ZÄS* 140 (2013), 52 (Hinweis Quack).
76 Vgl. *ibidem*.

des Seth) kaum in Betracht, so dass die eventuell AR-sprachlichen Elemente m. E. eher als überliefertes Phraseninventar bzw. dessen Weiterverarbeitung zu betrachten sind. Auch die Folge pronominales direktes Objekt – pronominales indirektes Objekt in I.19 (*sn n⸗k* statt **n⸗k sn*) ist in einem mittelägyptischen Text vor dem späteren Neuen Reich kaum denkbar.[77]

1.1.5.2 Zum Gebrauch von sḏm⸗f und sḏm.n⸗f

Die bei weitem dominierende Verbform in den *GZG* ist das einleitungslose *sḏm⸗f*. Als Tempusmerkmal kann dieses sowohl im früheren als auch im späteren Ägyptisch Subjunktiv bzw. Futur anzeigen, im späteren Ägyptisch außerdem das Präteritum. In bestimmten Satzmustern (Wechselsatz, ‚emphatische Konstruktion', Nebensätze) entspricht das – oder besser ein[78] – *sḏm⸗f* zudem am ehesten unserem Präsens;[79] ob ein eigenes *sḏm⸗f*-Hauptsatztempus mit präsentischer Bedeutung angenommen werden sollte, erscheint mir allerdings zweifelhaft.[80] Im Einzelfall muss eine Entscheidung zwischen den jeweils möglichen Optionen oft unsicher bleiben. Wenn in Kol. VIII das mittelägyptische *ỉw sḏm.n⸗f* als eindeutige Vergangenheitsform[81] zur Anwendung kommt (VIII.15, 19–33, 38), ist die einfachste Lösung, das *sḏm⸗f* als von diesem morphologisch unterschiedene Form als Subjunktiv/Futur zu übersetzen, wie es sich für viele Osiris- und Totentexte aufgrund ihrer Funktion als „Befähigungssprüche" (*s3ḫ.w*) anbietet.[82] An einigen Stellen wird jedoch ziemlich sicher über bereits vergangene Ereignisse berichtet, wie wir es aus Klagetexten kennen.[83] Leider ist der Inhalt zahlreicher Passagen der *GZG* unter diesem Aspekt – verheißend oder berichtend – nicht unmittelbar deutlich. In solchen Fällen bleibt nur, beide Möglichkeiten ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Ich habe meine Entscheidungen an den entsprechenden Stellen zu begründen versucht, Sicherheit ist in dieser Frage aber kaum zu erreichen.

Hinzuweisen ist auf die Verwendung von aktivischem *sḏm⸗f* parallel zum über die gesamten *GZG* hinweg immer wieder anzutreffenden *sḏm.w⸗f*-Passiv.[84] Eine konsequente funktionale Trennung vom neuägyptischen *sḏm⸗f* sehe ich jedoch nicht, denn die beiden Formen können bedeutungsgleich nebeneinander stehen (II.14, 16, IV.33, V.33–34, 37–38).[85] In solchen Fällen fehlt auch bei transitiven Verben das im klassisch-mittelägyptischen Hauptsatz zu erwartende *ỉw* oder eine andere Satzeinleitung. Dies ist auch an weiteren Stellen ohne direkte Parallele zu einem *sḏm⸗f* zu beobachten, und eine Deutung als Nebensatz oder emphatische Konstruktion (s. u.) ist sicher nicht in allen Fällen möglich. Damit ist *sḏm.n⸗f* eher als eine Variante des *sḏm⸗f*, sprich als mittelägyptische Form in neu-/spätägyptischer

---

77 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 375, § 609.

78 Zur u. a. schon von Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 61–63, § 96 gestellten Frage nach der Anzahl voneinander zu unterscheidender *sḏm⸗f*-Formen in verschiedenen Phasen der ägyptischen Sprache s. jetzt eingehender Depuydt, in: *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie*, 481–508.

79 Für einen umfassenden Überblick über die Verwendung von *sḏm⸗f*-Formen in Texten des 1. Jts. v. u. Zt. s. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 61, 295–317, § 95, 463–494.

80 Zumindest lassen sich die Belege bei Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 297f., § 466f. m. E. auch ohne die Annahme einer solchen Form erklären.

81 Vgl. z. B. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 325, § 512.

82 Smith, *Traversing Eternity*, 53f.

83 Smith, *Traversing Eternity*, 54f.

84 I.22(?), 31, 33, II.16, 27, 28, 32, III.4, 5, 11, 19, 38, 40, IV.7, 13, 16, V.26, 39(2x), VI.7(2x), 19, 23, VIII.18, 40. Bei nominalem Subjekt ist prinzipiell auch eine Interpretation als Partizip als Prädikat eines Adjektivalsatzes möglich. Eindeutig festzustellen ist dies nur bei pronominalem Subjekt, z. B. in V.31. *Sḏm.n⸗f* neben *sḏm.w⸗f* steht in II.14 und III.10.

85 In IV.30 steht in pSchmitt *sḏm.n⸗f*, in pBM 10252 *sḏm⸗f*; in V.12 *sḏm⸗f* bei *sḏm.n⸗f* in pSalt 825.

Syntax, zu betrachten.[86] Dass diese Annahme zutreffen kann, belegen Fälle, in denen ***sḏm.n=f*** für den Subjunktiv/Prospektiv steht, ein in Texten des 1. Jt. v. u. Zt. unterschiedlich häufig, aber insgesamt durchaus zahlreich zu beobachtendes Phänomen,[87] das auch in den sprachlich sehr anders anmutenden *s3ḫ.w* I und II mehrfach auftritt (s. Kapitel II.2.1.3 und II.3.1.3). In den *GZG* kommen m. E. nur die folgenden Verse als Belege für ‚prospektives *sḏm.n=f*' in Betracht: I.3; VII.31–33. Allerdings lässt sich bei VII.31–33 auf einen ähnlichen Gebrauch in Hymnen seit dem Mittleren Reich hinweisen,[88] der der gelegentlichen Umdeutung des *sḏm.n=f* zur Subjunktiv-Graphie Vorschub geleistet haben könnte.

Der Gebrauch des einleitungslosen *sḏm.n=f* mit performativer Bedeutung ist eventuell ebenfalls nachweisbar ([IV.1–4]); in jedem Fall lässt sich ein Gebrauch zum Ausdruck der Vorzeitigkeit in Nebensätzen mit (IV.33–36) und ohne (V.6–7)[89] Einleitung konstatieren. All dies sind klassisch-mittelägyptische Verwendungsweisen, die in späten Texten gleichermaßen gebräuchlich sind.[90] Wie schon im klassischen Mittelägyptisch steht nach Konjunktionen/Präpositionen aber häufiger *sḏm=f*.[91]

In einigen Fällen ist für das einleitungslose *sḏm=f* eine präsentische Bedeutung wahrscheinlich. Sicher erscheint sie in I.19, da *sšmi̯* dort offenbar parallel zum präsentischen *ḥr* + Infinitiv im Vers zuvor steht. Die meisten, wenn nicht alle dieser Fälle lassen sich mit dem spezifischen Satzmuster oder der Idiomatik erklären: In II.31 ist ***hbu̯=f n ʿq=f*** ein Wechselsatz;[92] II.33, III.26 und IV.42 sind mittelägyptische Nebensätze, d. h. ohne *ỉw*, das in seiner neu- und spätägyptischen Funktion als Einleitung von Umstandssätzen in den *GZG* nicht oder kaum nachzuweisen ist.[93] Entsprechend lassen sich I.6 und

86 Vgl. Lustman, *Étude grammaticale*, 131–140. Die dort vorgenommene Zuweisung der bekannten Funktionen des einleitungslosen *sḏm.n=f* an die einzelnen Belege in pBremner-Rhind ist oft schwierig bis problematisch; einige Fälle beurteilt die Autorin selbst als unklar (*ibidem*, 132–133, Kapitel „cas ambigus"); vorsichtiger und m. E. angemessener Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 55–58, § 90, 92 (zum Ersatz von *sḏm.n=f* durch *sḏm=f*); 318f., § 495–497 (*sḏm.n=f* im Hauptsatz ohne Einleitung); 439f., § 694 (zur insgesamt unklaren funktionalen Unterscheidung von einleitungslosem *sḏm.n=f* und neuägyptischem *sḏm=f*); vgl. Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 103ff., der auf eine Gruppierung seiner Belege nach Erstem und Zweitem Tempus oder nach Hauptsatz und „fonction séquentielle" verzichtet. Auch wenn Engsheden innerhalb seines Korpus Faktoren zur Bevorzugung der ein oder anderen Form wahrscheinlich machen kann, ist wie in unserem Text eine *funktionale* Differenzierung zwischen selbständigem *sḏm.n=f* und *sḏm=f*-Präteritum nicht festzustellen (*ibidem*, 158–175, 349).

87 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 57f., § 91–92; 319f., § 498; 322, § 505. Zahlreiche Beispiele bietet das *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*; s. Herbin, *Livre de parcourir*, 42–45. Dessen meist bevorzugte Übersetzung als Präsens, parallel zu seiner entsprechenden Wiedergabe des *sḏm=f*, wurde m. E. zu Recht kritisch aufgenommen. Der Vorschlag, einen Imperativ gefolgt von einem *dativus ethicus* zu lesen (Quack, *OLZ* 91 [1996], 152; Smith, *Traversing Eternity*, 405), mag im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* zwar prinzipiell nicht auszuschließen sein, er erklärt aber nicht die eindeutigen Fälle von *sḏm.n=f* als Subjunktiv, z. B. wenn in späten Abschriften des Totenbuchs *sḏm.n=f* früheres *sḏm=f* ersetzt. Als unter vielen willkürlich ausgewähltes Beispiel sei Tb 22 zitiert: „Mein Mund ist mir gegeben, damit ich damit sprechen kann" (pTurin 1791: *ỉw rḏi̯(.w) n=ỉ r3=ỉ mdwi̯.n=ỉ ỉm*; NR, pNespasefy: ... *mdwi̯=ỉ ỉm=f*). Könnte man auch dort notfalls den Parallelen zum Trotz den Text anders als üblich übersetzen („mein Mund wurde mir gegeben, und ich habe mit ihm gesprochen"), so ist der Subjunktiv z. B. in pLouvre N. 3148 VIII.36 (*Zweites Dokument zum Atmen*) durch den Gebrauch nach *rḏi̯* „veranlassen" unzweifelhaft: „Mögest du mich als der große Ibis erscheinen lassen" (*ḏi̯=k ḫʿi̯.n=ỉ m hb ʿ3*; Herbin, *Books of Breathing*, 97, zu pBM 10110+10111 II.1).

88 S. zur Stelle und zu IV.30.

89 Entsprechend mehrfach *sḏm.w=f*, z. B. in V.26.

90 Vgl. (auf jeweils unterschiedlicher Materialbasis) Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 68; Lustman, *Étude grammaticale*, 129–141; Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 98–127; Kurth, *Einführung*, 904–913, § 236.

91 II.11 (*mỉ*), 12 (*r-n.tỉ*), 17 (*m-m*); IV.32 (*tỉ*), 41 (*m-ḫt*); VII.15 (*sw*), 16 (*m*, *ḏr*); IX.14 (*n*), 15(?), 24 (*mỉ*), 26 (*n*) (2x), 27 (*ḏr-n.tỉ*). Vgl. Lustman, *Étude grammaticale*, 126–128; Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 147–158, beide mit erheblich mehr Belegen als für *sḏm.n=f*).

92 N.B. die sicherlich identische Zeitstellung von *sḏm=f* und *n sḏm=f*!

93 Vielleicht in VII.13.

IV.19 deuten, wenn dort nicht einfach Hauptsätze mit prospektivem ***sḏm≈f*** stehen;[94] entsprechend in V.25 Präteritum, da dort mittelägyptisches ***mrḭ.n≈n*** nicht überraschen würde (im Sinne von „wir haben liebgewonnen“[95]).

1.1.5.3 sḏm.ḫr≈f und andere Verbformen in Ritualanweisungen

Die kontingente Verbform *sḏm.ḫr≈f* findet in den *GZG* ausschließlich in den Anweisungen an den Ritualisten Verwendung. Dieser übliche Gebrauch[96] erscheint insgesamt sechs Mal:

pBM 10252 XXV.21: *wnn.ḫr≈w/wnn.ḫr≈f.*
V.14: *sšmḭ.ḫr≈k.*
V.15: ***nἰs.ḫr*** *ẖr.ἰ-ḫ(ꜣ)b(.t).*
VI.30: *sšmḭ.ḫr≈k.*
IX.4: *sšmḭ.ḫr≈tw.*
IX.11: ***nἰs.ḫr*** *ḥkn.wt.*

Zunächst ist keine eindeutige Regel hinsichtlich der Bevorzugung von *sḏm.ḫr≈f*, Imperativ und Infinitiv festzustellen. Anders als Imperativ und Infinitiv kann *sḏm.ḫr≈f* aber einen anderen Handelnden als den Adressaten der Anweisung ausdrücklich bezeichnen (pBM 10252 XXV.21, V.15, IX.4, 11). Die zwei diesen selbst betreffenden Vorgaben sind beide Male *sšmḭ.ḫr≈k*, fordern ihn also auf, weiteres Kultpersonal an den vorgesehenen Ort zu führen. Es entsteht der Eindruck von einem obersten Ritualisten, der anhand der Vorgaben der ‚Ritualpartitur‘ die direkten Ausführenden der Zeremonien dirigiert, selbst aber nicht oder nur zeitweise zu diesen gehört.

Der Imperativ erscheint in Ritualanweisungen an folgenden Stellen:

V.13: *sq(ꜣḭ), sn*(?).
IX.25: ***mꜣṯ(r)*** *sw.*

Der Infinitiv wird offenbar zur Benennung von Handlungen durch eine unbestimmte Personengruppe bzw. sämtliche Kultteilnehmer verwendet. Damit hebt er sich vom *sḏm.ḫr≈f* ab und auch vom Imperativ, der anders als der Infinitiv einen oder mehrere, den Nutzern der Ritualvorlage gewiss nicht unbekannte Adressaten hat:

VI.25: ***mꜣꜣ*** *Stš.*
VI.26: *ἰnḭ(.t) šꜣ [mꜣ]ẖ*(?).

Auf die Einleitung von Rezitationen scheint die Angabe einer Handlung durch ein substantiviertes Partizip beschränkt zu sein: *ḏd.t* „was zu sprechen ist“ (III.35, IV.22, VI.32, IX.7).

1.1.5.4 Vokabular und Wortbildung

Auffällig ist die Bildung und Verwendung von Verben mit Präfix *s*, also von Kausativa. Einige sind auf der Basis transitiver Verben gebildet: II.18 (*sἰwḭ* = *sἰwꜣ*?), VI.22 (*sḫbn*), VIII.18 (*smḫꜣ*?), VIII.21 (*sꜥwꜣḭ*), IX.39 (*shꜣb*). Umgekehrt kann die Bedeutung von *s*-Kausativa intransitiv sein oder sich von der ihrer bereits transitiven Grundform nicht merklich unterscheiden: IV.38 (*sḥtm*), V.1 (*shbṷ*), IX.30 (*snhp*). Beides ist für Texte des 1. Jt. v. u. Zt. nicht ungewöhnlich.[97] Bemerkenswerter sind einige auf

94 Theoretisch auch als Analyse von II.31 möglich, s. dort.

95 Parallel steht das Vergangenheits-Hilfsverb *pꜣṷ*.

96 S. mit älterer Literatur Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 198.

97 Zum intransitiven Gebrauch kausativer Verben im Ptolemäischen, aber auch schon früher vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 760, § 157g; zu bivalenten Verben (transitiv/intransitiv) in ptolemäisch-römischen Texten Junker,

diese ‚mittelägyptische' Weise gebildete sonst m. W. unbekannte Verben: Neben den *s*-Kausativa ***shb/shbu̯*** (V.1) und ***smḫ3*** (VIII.18) ist auch ***mnḏ*** in I.17 zu nennen, wo offenbar ein ***m***-Präfix das gleichfalls als Präfix behandelte ***s*** ersetzt hat, um ein Wortspiel mit ***mnḏ*** „Brust" zu ermöglichen;[98] auch ***ms3q*** ([VI.7]) ist sehr selten. Ungeachtet der Unsicherheiten bei der jeweiligen Beurteilung vermittelt sich im Überblick der Eindruck einer artifiziellen Sprache, als die das Ägyptisch der späten Tempelinschriften und Ritualtexte im Allgemeinen gilt. Die beschriebenen Wortbildungen sind offenbar das Ergebnis kreativer Arbeit und höchstens vereinzelt als Resultat einer fehlerhaften Abschrift zu erklären.[99]

Einige Wörter dürfen nach unserem derzeitigen Wissensstand als neu- oder spätägyptisch gelten:

- *3m* + Präp. ***m*** (I.16).
- ***ỉwnn*** „Sanktuar". Das Wort ist nicht vor dem Neuen Reich belegt.[100]
- ***bṯ(n).t*** = dem. ***btỉ*** (fem.) „Böses" (III.40).
- ***m ḥ3.w r*** „mehr als/zusätzlich zu" (IV.37). Die Konstruktion von ***m-ḥ3.w*** mit folgendem ***r*** ist erst seit dem späteren Neuen Reich belegt, um in der Spätzeit an Bedeutung in der geschriebenen Sprache zu gewinnen.[101]
- Vielleicht parallel dazu gebildet: ***m-ḥ3.w-r*** „in der Nähe/Umgebung von" (VIII.16).
- ***ẖl*** „Kind" (IX.35).
- ***zm3.tỉ*** „Weg/Uferweg" (II.42). Dieses Wort ist vereinzelt schon im Neuen Reich nachweisbar; eventuelle ältere Belege im Beredten Bauern und ST 25 (s. zur Stelle) werden hingegen signifikant anders geschrieben und jeweils mit ***w3.t*** bzw. ***w3.tỉ*** kombiniert.
- ***sỉwi̯*** in der Bedeutung „preisen" (II.18); vielleicht = ***sỉw3***, s. zuvor.
- ***qbb.t*** „Kehle": V.42.
- Suffixpronomen 3. pl. *=w* (V.21).

Zu erwähnen ist noch die Verwendung des bestimmten Artikels *p3* in IV.30, V.12, VIII.40, also nur drei Mal wie in *Die Menge vorlassen* und sogar etwas seltener als im beträchtlich kürzeren *Sokar herausbringen.*

1.1.5.5 Zur möglichen Datierung der GZG mittels sprachlicher Kriterien

Ein fundierter Datierungsansatz lässt sich aus den hier skizzierten Befunden nicht gewinnen, das Folgende mag aber als Ausgangspunkt für künftige Präzisierungen dienen.[102]

Hinsichtlich des Vokabulars ist allein die Ausnahmslosigkeit des Gebrauchs von ***dỉ*** „hier" anstelle des mittelägyptischen *ꜥ3* aus sich heraus ein Argument für eine Datierung bereits der ersten Niederschrift in eine Zeit, in der ***dỉ*** gebräuchlich war (III.27, V.24 [2x], IX.26 [2x], IX.31, IX.32). Vereinzelte ‚syllabische' Graphien mag man gegenüber den auf das zeitliche Umfeld der 30. Dynastie hindeutenden ‚alphabetischen' eher einer früheren Redaktionsstufe zuweisen, allen voran [Hieroglyphen] für *sỉꜥr* (I.5), auch [Hieroglyphen] für *ḥss/ḥs(.w)* (V.16). Aufgrund der geringen Zahl dieser Fälle und der ohnehin limitier-

---

Grammatik, 91–96, § 117; s. a. Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 82 mit Anm. 344 (zu ***ḏdi̯*** und ***smn***), der den Gebrauch von Wortlisten vermutet.

98 S. Kommentar zur Stelle.

99 Neubildungen von Verben sind in ptolemäischen Texten keine Seltenheit, s. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 755, § 157a; Junker, *Grammatik*, 87, § 112; grundlegend Grapow, *Worbildungen mit einem Präfix m-*, 17f.

100 Stauder, *Linguistic Dating*, 256 mit Anm. 62–63, 291.

101 Vgl. *Wb* III, 18.3–4; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 614; Erichsen, *Glossar*, 294.

102 Zur Problematik von Textdatierungen auf der Basis sprachlicher Kriterien s. nun mit sehr unterschiedlichen Bewertungen mehrere Beiträge des Sammelbands *Dating Egyptian Literary Texts*; zu religiösen Texten insbes. Werning (*ibidem*, 237–281) sowie idem, *Höhlenbuch* I, 247–262, bes. 254f.

ten Aussagekraft spezifischer ‚Orthographie' hinsichtlich der Formulierung des (ab)geschriebenen Texts, lassen sie sich als Kriterium aber nur mit gebotener Vorsicht verwenden.

Einen Ansatz in die Zeit des Neuen Reichs oder später legen auch einige grammatische Charakteristika nahe. Kann man die nur drei Belege des bestimmten Artikels noch als Resultat späterer Umformulierung ansehen, so sind strukturelle Elemente des späteren Ägyptisch, allen voran der einleitungslose Adverbialsatz („Präsens I"), in allen Teilen der *GZG* zu häufig, um sie auf diese Weise zu erklären. Für einzelne Formulierungen mögen alt- oder klassisch-mittelägyptische Texte Pate gestanden haben, der Abfassungszeitpunkt der gesamten *GZG* ist aber in einer Zeit anzusetzen, in der Mittelägyptisch nur noch als *égyptien de tradition* geläufig war. Eindeutige „demotische Interferenzen"[103] sind kaum nachzuweisen, was die *GZG* z. B. vom *Großen Dekret* absetzt,[104] nicht aber von *Die Menge vorlassen* (vgl. Kapitel II.4.1.3). Allein *ẖl* wird man nach aktuellem Kenntnisstand als „demotisch" bezeichnen. Damit können die Rezitationstexte und wohl auch die Anweisungen zum größten Teil bereits Jahrhunderte vor unseren Textzeugen entstanden sein, wofür so ziemlich jeder Zeitpunkt zwischen der 19. und 26. Dynastie in Frage käme. Die Hinweise auf zerstörte Vorlagen (pBM 10252 XXIV.1; pSchmitt IX.34) sowie die erheblichen Unterschiede zwischen den Abschriften, insbesondere zwischen pSchmitt und pBM 10252, weisen darauf hin, dass der Text im späten 4. Jh. wohl nicht mehr ‚brandneu' war, weshalb ich in einer ersten Näherung seine Entstehung eher vor als während oder nach der Perserzeit ansetzen würde. Die manchmal an ‚ptolemäische' Texte gemahnende Wortbildung mag eine Datierung eher gegen Ende dieses Zeitraums nahelegen, aber längere Ritualtexte aus der Zeit zwischen dem späteren Neuen Reich und der 30. Dynastie sind so selten, dass sich über den Beginn einer Tradition, deren Resultate wir aus Textzeugnissen der letzten Jahrhunderte v. u. Zt. kennen, nur mutmaßen lässt. Warum sollte man nicht schon in der 21. Dynastie auf ähnliche Weise Ritualliteratur verfasst haben wie in der 26. oder 30.? Die Wiederaufnahme und Weiterentwicklung von Texten der früheren 3. ZwZt in der Spät- und Ptolemäerzeit belegen eindeutig einige der sog. „Zusatzkapitel" des Totenbuchs, die Sprüche Pleyte 166, 170, 171.[105]

Die typisch mittelägyptische Form *ỉw sḏm.n≤f* ist fast ausschließlich auf einen Abschnitt der *GZG* beschränkt, nämlich die Königseulogie in Kol. VIII. Dies könnte darauf hindeuten, dass diese unabhängig vom übrigen Text entstanden war und erst sekundär in diesen eingearbeitet wurde; ebenso aber könnte sie die sprachliche Gestaltung vergleichbarer Texte imitiert haben,[106] und tatsächlich sind entsprechende Folgen von *ỉw sḏm.n≤f*-Sätzen z. B. in königlichen Inschriften der letzten vier Jahrhunderte v. u. Zt. belegt.[107] Immerhin fällt auf, dass typisch demotische Formen zu fehlen scheinen. In Kol. I steht zwei- oder dreimal das neuägyptische proklitische Pronomen des Präsens I *sw*, wo im Demotischen *ỉw≤f* zu erwarten wäre (I.11, 12, 22[?][108]). Zumindest dieser Abschnitt, die Gliederlitanei, wäre demnach vor der Spätzeit entstanden oder würde sich an der Sprache dieser Zeit orientieren. Diesen Eindruck unterstützt die Verwendung von *ṯwt* in der hier postulierten Bedeutung „dir gehört", deren genereller Gebrauch in der 3. ZwZt ausläuft.[109] Allerdings findet das Wort auch in anderen spätzeitlichen

103 So Müller, *LingAeg* 10 (2002), 437 zum *Großen Dekret*.

104 Müller, *LingAeg* 10 (2002), 437; Quack, *SAK* 32 (2004), 331f.; Smith, *Traversing Eternity*, 75.

105 Zuletzt Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 104f. Natürlich könnten die späten Bezeugungen dieser Texte auch auf eine bruchlose Tradierung zurückgeführt werden, für die uns nur zufällig die Belege fehlen.

106 Die ‚unklassische' Form *ỉw wnn≤f* in VIII.27 als Analogiebildung zu den übrigen *ỉw sḏm.n≤f*-Formen kann sowohl bei der Abfassung des Texts verwendet worden als auch bei einer späteren Abschrift als Hyperkorrektur in diesen geraten sein.

107 Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 110 mit Anm. 456–457.

108 In I.22 könnte es sich auch um das enklitische Pronomen handeln.

109 S. Kapitel II.1.2.1.1.

Gliederlitaneien und im *Text über die Horussöhne* (*s3ḫ.w* II, Spruch 1, Anruf 17; hier XVIII.17) Verwendung. Damit ist es als festes phraseologisches Element dieser Textsorte zu betrachten, das den ‚Schreibern' dieser Zeit entsprechend geläufig war und deswegen als Datierungskriterium ausscheidet. Überhaupt stand den spätzeitlichen Bearbeitern oder Verfassern der *GZG* mit den *s3ḫ.w* I–III ein großes Inventar altägyptischer Phrasen zur unmittelbaren Verfügung und damit im Bedarfsfall genügend Vorbilder bei der Abfassung eines ‚archaisierenden' Text(abschnitt)s.

Mit oder ohne neuer Textzusammenstellung, eine intensive redaktionelle Überarbeitung, vergleichbar der der „Zusatzkapitel" oder auch der späten Rezension des Totenbuchs, ist für die uns überlieferten Versionen der *GZG* m. E. in jedem Fall anzusetzen. Für diesen Vorgang bietet sich das 4. Jh. v. u. Zt. an, weil sich so die relativ hohe Zahl der für diese Zeit typischen alphabetischen Schreibungen am überzeugendsten erklären würde.[110] Wie auch für das spätzeitliche Totenbuch ist eine solche Überarbeitung keinesfalls mit dem Ende eines produktiven Umgangs mit dem Text der *GZG* gleichzusetzen,[111] wie die zahlreichen Unterschiede zwischen den beiden umfangreich erhaltenen Textzeugen pSchmitt und pBM 10252 deutlich zeigen.

1.1.6 Zwischen Neuformulierung und Kompilation

Zu ziemlich jedem Ritualtext der ägyptischen Spätzeit stellt sich die Frage nach seiner Genese: Ist er komplett neu formuliert worden, oder hat man ihn aus mehreren Quellen neu ‚zusammengeschrieben'? Im zweiten Fall stellen sich weiterführende Fragen nach der Art und Weise der Textübernahme: wörtlich oder unter syntaktischer Anpassung und sprachlicher Modernisierung. Für neu formulierten Text ist umgekehrt zu fragen, inwieweit bei seiner Abfassung Wert auf ein ‚klassisches' Alt-/Mittelägyptisch gelegt oder ob er mit voller Absicht in zeitgenössischer Schriftsprache verfasst wurde. Kaum eine dieser Fragen lässt sich zufriedenstellend beantworten. Die wörtlichen Übereinstimmungen einzelner Verse mit den *Gesängen* und ein kurzer in ähnlicher Form in pSalt 825 überlieferter Passus lassen sich sowohl durch gegenseitige Beeinflussung (Richtung unklar) als auch durch Herleitung von einer gemeinsamen Quelle erklären, wobei es sich bei dieser Quelle um das zweimal angegebene „Klagebuch" (*šfd.w m3ṯ(r)*) handeln könnte. Aber auch ein Kundigen geläufiges Inventar fester Phrasen und Redewendungen würde die meisten Übereinstimmungen in meinen Augen plausibel erklären, ohne dass die intertextuellen Bezüge als bewusste Zitate gewertet werden müssten. Dies gilt noch mehr für Abschnitte zu den anderen Hauptthemen wie der Niederwerfung der Feinde oder der hymnisch besungenen Ankunft des Osiris als befruchtende Nilflut, wo zwar nicht ganze Textpassagen, aber viele Formulierungen aus anderen Texten geläufig sind.

Bleibt als weiteres Argument die Einheitlichkeit der verwendeten Sprachform. Auch hier können die Meinungen zu ein und demselben Text durchaus auseinandergehen, wie die Diskussion um das Alter der Unterweltsbücher[112] oder die Beurteilung der Sprachform des *Großen Dekrets* zeigen, für das die Einarbeitung auch einzeln bekannter Texte, nämlich der Totenbuchkapitel 144 und 145,[113] ebenso außer

110 Zu den alphabetischen Schreibungen im 4. Jh. v. u. Zt. vgl. Schweitzer, in: *Basel Egyptology Prize* 1, 371–386; Engsheden, *Abgadiyat* 1 (2006), 35–41. Allerdings sind einige dieser Graphien in der 26. Dyn. mindestens ebenso geläufig, so die für *nṯ(r)* (s. zu I.33); s. Der Manuelian, *Living in the Past*, 68–72, 81–83, 389–390 (Hinweis Quack); De Meulenaere, in: *FS Leclant* IV, 65–71, bes. 71.

111 Vgl. die entsprechende Feststellung von Rößler-Köhler, *Tradierungsgeschichte des Totenbuches*, 226 für die sogenannte ‚saitische Rezension' des Totenbuchs.

112 S. Jansen-Winkeln, *JEA* 98 (2012), 87–106; Werning, in: *Dating Egyptian Literary Texts*, 237–281.

113 Auch hier ist der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang – Übernahme aus dem Totenbuch oder Rückgriff auf gemeinsame Quelle – bislang ungeklärt.

Zweifel steht wie Einflüsse zeitgenössischer Sprache.[114] Auch die *GZG* sind in diesem Punkt durchaus uneinheitlich, am deutlichsten in der konsequenten Verwendung des mittelägyptischen *ỉw sḏm.n=f* in der Königseulogie (VIII.19–32; s. zur Stelle). Ob dies aber die Postulierung einer Übernahme dieses Abschnitts aus einer eigenen Quelle rechtfertigt oder ob nicht die Kenntnis der Konstruktion aus vergleichbaren Texten ihre Wahl an dieser Stelle genauso gut erklärt, lässt sich m. E. nicht entscheiden.

Dass im Zuge eines längeren rituellen Handlungsablaufs verschiedene Texte zum Einsatz kamen, beweist die Anweisung zur Rezitation eines separaten Texts durch die beiden Klagefrauen (IV.17–18). Die übrigen, in der Niederschrift der *GZG* enthaltenen Rezitationen auf unterschiedliche Quellen zurückzuführen, entspräche somit nur dem am ehesten zu Erwartenden. Nichtsdestoweniger ist, wie zuvor erläutert, eine ‚sinnvolle' Textstruktur erkennbar, in der Sinneinheiten in nachvollziehbarer Weise aufeinander folgen oder sogar ineinander übergehen. Insgesamt kann deswegen auch für die *GZG* von einer „unité de la composition" bei gleichzeitiger „hétérogénéité des sources" gesprochen werden, wie sie schon Derchain für pSalt 825 konstatierte.[115] Gerade diese Heterogenität macht die *GZG* zu einer wertvollen Quelle für alle möglichen Fragen zu spätägyptischen (Ritual-)Texten und ihrer Überlieferung, die nicht mehr Teil dieses Editionsvorhabens sind.

114 Smith, *Traversing Eternity*, 75 mit weiterer Literatur.

115 Derchain, *Papyrus Salt*, 131, 133.

1.2 Text und Kommentar

Erster Teil (pBM 10252 XXIV.1–pSchmitt VI.27)

1.2.0 Der verlorene Textbeginn

Die in pSchmitt bis auf ein einziges Versende verlorenen ersten beiden Kolumnen des Texts können nur auf der Basis der einzigen erhaltenen Parallele pBM 10252 XXIV.1–XXVI.13 rekonstruiert werden. Die hierfür erforderliche intensive Auseinandersetzung mit diesem z. T. beschädigten Textzeugen kann nicht Bestandteil dieser Edition sein, sondern wird von Ann-Katrin Gill im Rahmen ihrer Bearbeitung der Ritualtexte auf den Papyri des Pawerem übernommen. Mit Erlaubnis von Gill steht der Übersetzung von pSchmitt aber eine provisorische Inhaltsangabe der Londoner Parallele mit einigen Zitaten voran. In diesen ist der Text der Randglosse jeweils in einer eigenen Zeile wiedergegeben.

Vollständig zitiert sei zunächst der Titel nebst einleitender Ritualanweisung (pBM 10252 XXIV.1–4):

pBM 10252 XXIV.1) ***gmi̯ wš ꜥꜣ mꞽ ꜥꜣ nw***	**Leer vorgefunden. „Groß“. Das ist wie „groß“.**
– ***ntf pw***	– Das ist es.[116]
2) *mꜣṯ(r) ꞽn Gbb ḥr nṯr.w*	Betrauern durch Geb und die Götter
– *ntf pw*	– Das ist es.
3) *nw sṯꜣ m qmꜣ.n=f*	(im) Augenblick des „Ziehens“(?)[117] von dem, den er erschaffen hat,
– *ntf pw*	– Das ist es.
4) *ẖy n(.ꞽ) nb.w pri̯ ꞽm=f*	dem Kind aus Gold, das aus ihm hervorgegangen ist.

Es folgt eine Rede an die im weiteren Text noch mehrmals genannte „Starke“ (*wsr.t*; s. II.9, 18, VI.4(?)), deren Thematik nur ungefähr zu fassen ist (XXIV.5–17). Erwähnt werden das Bringen des Horus zur Göttin und seine Rolle als Thronfolger des Osiris, eine Anklage gegen Seth und seine Abwehr mit der Unterstützung nicht näher benannter Helfer sowie schließlich „seine Ankunft“, also wohl die des Osiris.

Erst ein erneutes Rubrum nennt die „Zeremonien des Geb“ (XXIV.18):

18) *ḥꜣ.t-ꜥ m ꞽr(.w) Gbb*	Anfang der Handlungen/Zeremonien des Geb
– *ntf pw*	– Das ist es.

Es ist nicht restlos sicher, ob dies wirklich eine erneute Benennung der gesamten Komposition darstellt und nicht z. B. nur eines unmittelbar folgenden Abschnitts. Da auf *ḥꜣ.t-ꜥ m* typischerweise die Textbezeichnung folgt und diese im vorliegenden Fall offensichtlich nicht restlos fest war (s. in Kapitel 1.1.1), wird die von Schott etablierte Ansicht einstweilen übernommen.

Der Text bis zum Abbruch der Kolumne (XXIV.27, es fehlen ca. 8–10 Zeilen) ist wohl als Situationsbeschreibung anzusprechen. Zunächst wird ein Gott, wahrscheinlich Osiris, als „vortreffliches Herz der Götter“ (*ḥꜣ.tꞽ mnḫ n(.ꞽ) nṯr.w*) und „Same, der sie begattet“ (*my/mw bnn sn*) sowie „müde in Lebendigkeit“ (*wrḏ sw m ꜥnḫ*; vgl. IV.39) bezeichnet, bevor wieder der Schutz vor den Frevlern und insbesondere Seth beschworen wird.

Am Beginn von Kol. XXV ist eine weibliche Gestalt, wohl wieder die Starke, angesprochen, während deren Rezitation(?) (*ẖd*(?) = *šdi̯*(?)) offenbar Osiris auf der Bahre liegt (XXV.1–3). Nochmals wird der Schutz für den Leichnam erwähnt, vielleicht auch das Klagen um Osiris (XXV.4–7).

---

116 S. a. Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 22, Nr. 38.

117 Unetymologisch mit O determiniert, als wäre *sṯꜣ* „Wundsekret“ gemeint. Ob doch: „Trauer im Augenblick seiner Wunde/Verwundung“?

In XXV.8–9 ist dann ein Mann angesprochen, weshalb diese und die Zeilen bis XXV.12 vielleicht als Ritualanweisung aufgefasst werden sollten. Wichtig sind hier die Erwähnung des Geb und des *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ* (s. II.4 und zu V.13) sowie ein „Verkünden“ (*smỉ*) am „Fest am Beginn(?)“ (*ḫꜣb {w}⟨m⟩(?)-ḫnt.ỉ*) bzw. laut Randglosse am *wꜣg*-Fest; s. die Überlegungen zum möglichen Aufführungszeitpunkt der *GZG* (Kapitel II.1.1.4.3). Danach spricht offenbar die Starke selbst zu Geb (XXV.13–20). Zitiert sei hier der Beginn (XXV.13–17), da von den XXV.16–17 entsprechenden Versen in pSchmitt x.3–4 immerhin die Enden lesbar sind:

13) *Gbb ỉ.n wsr.t*	„Geb“, sagt die Starke,
– *Gbb ỉ-ỉ.n wsr.t*	– „Geb“, sagt die Starke.
14) *ḫr my wpi̯=k zmꜣ.{t}yw ḥr sbỉ.w wr(ḏ)-ỉb{.w}*[118]	„nun komm, damit du die Bande richtest und die Widersacher des Müdherzigen
– *ỉḥ my wpi̯=k zmꜣ.w ḥr sbỉ.w wr(ḏ)-ỉb{.w}*	– Auf! Komm, damit du die Genossen richtest und die Widersacher des Müdherzigen
15) ⸢*ḥr*⸣ *sḫr.w n(.ỉ) ꜥnn*	wegen des Plans zum Umsturz („Abwenden“)!
– *ḥr sḫr.w n(.ỉ) ꜥnn*	– wegen des Plans zum Umsturz!
16) *ꜥḥꜥ ḥr pḏ n-m-nḥbb.w ḥr* ⸢*wḏb*⸣ *Ndy.t*	Steht(?)[119] aufrecht und ausgestreckt als Flehende auf dem Ufer von Nedit,
– *ꜥḥꜥ ḥr pḏ m nḥ.w ḥr wḏb Ndy.t*	– Stehe aufrecht und ausgestreckt angesichts der Flehenden auf dem Ufer von Nedit,
17) *mꜣ[.].tỉw sꜣꜥ tꜣ pn ḏḏ ꜥnḫ* [.]	die den Bedarf dieses Landes beklagen (*mꜣṯ*)/sehen(?), Leben gegeben […]“
– *mꜣw.yw sꜣr tꜣ pn ḏi̯ ꜥnḫ r nn ỉr.w*	– die den Bedarf dieses Landes beklagen (*mꜣṯ*)/sehen(?), so dass(?) diesen davon Leben gegeben ist.“[120]

In pSchmitt x.3 ist *Ndy.t* erhalten, in x.4 ⸢*tꜣ*⸣ *pn*. Das zweite Zeilenende entspricht also nicht dem von pBM 10252 XXV.17; der dort noch folgende kurze Satz dürfte in unserem Papyrus in einer eigenen Zeile gestanden haben, entsprechend V.3; vgl. umgekehrt (zwei Verse in pBM 10252, einer in pSchmitt) V.17, 24, VI.17, 36, VIII.9 sowie IV.1 (zwei Verse in pDuke 800).

Aus den Tintenspuren am Ende der folgenden ein oder zwei Zeilen sowie in Zeile x.9 kann ich keine Zeichen mehr herauslesen.

Im weiteren Verlauf dieser klagenden Rede fällt zunächst die Erwähnung des Ufers von Nedit, also von Osiris' Todesort, ins Auge. Wie auch in den in pSchmitt erhaltenden Klagerezitationen hat ein Vers (XXV.18) eine Parallele pBremner-Rhind (VIII.26–27) sowie im *Fest des Vernichtens der Feinde*; eine Bezeichnung des (lunaren?) Osiris in XXV.20 entspricht weitestgehend *Dendara* X, 99.6.[121]

Im Folgenden nimmt der Text Bezug auf „uns“. Ob damit ein Sprecherwechsel von der Göttin/Klagefrau hin zu einer Gruppe von Klagefrauen verbunden ist, muss vorläufig offen bleiben. In XXV.24 ist wie schon zuvor in XXV.20 die „Große Prozession“ oder „Große Trauer“ (*pr.t-ꜥꜣ.t*) erwähnt, ansonsten ist der bis Zeile 27 erhaltene Text aufgrund zunehmender Beschädigung nur begrenzt verständlich. Eine der dann verlorenen ca. 8–10 Zeilen muss pSchmitt x.25 entsprochen haben:

x.25) […]*š*^{M15}(?) *qs.w*	[… gedei]hen(?)[122] Knochen(?)

118 Ob aus dem nicht unähnlichen *ẖꜣk* verschrieben? Dies würde die Pluralstriche am Ende erklären, nämlich: „die übel gesinnten Widersacher“ (*sbỉ.w ẖꜣk.w-ỉb*).

119 Oder weiterhin Anrede an Geb?

120 Oder z. B. „der Leben spendet …“; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

121 Gill, *Ritual Books*.

122 Lies [*wꜣ*]*ḫi̯*?

1.2.1 *Rede an Osiris*

In XXVI.2 steht wahrscheinlich eine erneute Ritualanweisung, die Trauer (*snm*) vorschreibt. Der ab XXVI.3 folgende Rezitationstext spricht erstmals nicht mehr über Osiris, sondern redet diesen selbst an. Wie meist in den *GZG* ist der Sprecher nicht eigens genannt. Es könnte sich um den Vorlesepriester oder aber um den *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ* handeln. Die nächste Ritualanweisung steht erst am Beginn von pSchmitt Kol. II, so dass hier offenbar der Großabschnitt beginnt, in dem der Text von pSchmitt einsetzt. Zuvor steht noch eine Aufforderung an den Gott, sich zu den Rufenden zu begeben (pBM 10252 XXVI.3–11) – ein für Klagetexte typisches Motiv, das noch mehrmals in den *GZG* begegnet. Danach beginnt der hier übersetzte Text mit der ‚Gliederlitanei' (pBM 10252 XXVI.12–13 + pSchmitt I.1–30), gefolgt von sechs Versen mit weiteren Aussagen über die Etablierung des Osiris als Herrscher im Jenseits (I.30–36). Den Abschnitt beschließt ein Hymnus an Osiris von sieben Versen, der in eine Königseulogie von weiteren vermutlich vier Versen Länge mündet (I.37–[II.3]/pBM 10252 XXVII.3).

1.2.1.1 *Gliederlitanei (pBM 10252 XXVI.12–pSchmitt I.31)*

Gliederungskriterium: Regelmäßige Textstruktur.

Die Litanei setzt sich aus zehn kurzen Versfolgen zusammen, die jeweils mit *ṯwt*/*twt* + Körperteil beginnen. Die Zahl der Verse ist unterschiedlich: 2[123]–3–3–3–3–2–2–3–5–7(?). Die letzten beiden Einheiten sind mit fünf und vermutlich sieben Versen deutlich länger als die üblichen zwei bis drei Verse und bilden damit einen schweren Schluss. Mit der zweiten Versgruppe setzt der Text von pSchmitt ab I.1 ein.

Die Bezeichnung als „Litanei" ist *cum grano salis* zu verstehen, denn anders als bei einer typischen Litanei beginnt eben nicht jeder Vers oder Satz mit demselben Wort, hier *ṯwt*. Eine Bezeichnung wie „anaphorisches Strophengedicht"[124] wäre also ebenfalls treffend. Andererseits weist die Bezeichnung „Gliederlitanei" auf inhaltlich und formal ganz ähnliche Texte hin, namentlich in *sȝḫ.w* IV (vgl. im Folgenden), wo aufgrund kürzerer Sinneinheiten die Bezeichnung als „Litanei" uneingeschränkte Gültigkeit beanspruchen kann. Bleibt man, wie hier bevorzugt, beim Begriff der „Litanei", so ist der folgende Abschnitt formal zu den „Satzlitaneien"[125] zu rechnen, wenn man auf ihn nicht einen eigenen Terminus wie „Strophenlitanei" prägen möchte.

Einer ausführlicheren Begründung bedarf die hier gewählte Lesung und Übersetzung des ‚Leitworts' der Litanei als *ṯwt* „dir gehört". Sämtliche mir bekannten Übersetzungen der *sȝḫ.w* IV lesen in der dortigen Gliederlitanei das Verb *twt* „vollständig (sein)".[126] *Twt* ist auch in unserem Text mit Bezug auf die Vervollständigung des zerstückelten Osiris-Leichnams belegt (VI.11, VIII.7; s. a. V.11), aber im Sinne der Ganzheit des gesamten Körpers. Fälle, in denen das Wort das Vervollständigen bzw. die Voll-

123 So in pBM 10252. Angesichts der Verseinteilung der übrigen Gliederlitanei in diesem Textzeugen, erscheint eine Verteilung dieser Sinneinheit auf drei Verse in pSchmitt durchaus möglich.

124 Auf ägyptische Texte geprägt von Assmann, in: *LÄ* III, 1063f.

125 Vgl. Assmann, in: *LÄ* III, 1063.

126 pMMA 35.9.21 XIX.11–XX.11, pLouvre N. 3079 CX.27–41, pBM 10208 I.25–II.5. Übersetzungen: Goyon, *BIFAO* 65 (1967), 98f.; Goyon, *Imouthès*, 53f.; Haikal, *Nesmin* II, 52; Smith, *Traversing Eternity*, 142–144; Kucharek, *Klagelieder*, 101–103; Quack, *Heidelberger Jahrbücher* 54 (2010), 21–23 (Hinweis Quack). Eine kürzere, abgewandelte Fassung der Litanei steht als Beischrift über dem auf der Bahre liegenden, von Anubis behandelten und von Isis betrauerten Osiris-Chontamenti in der dritten östlichen Dachkapelle von Dendara: *Dendara* X, 236.12–237.5, zu dieser Beinlich, *Osirisreliquien*, 290–293 mit Abb. auf S. 294; s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 121. Die von Cauville mit Verweis auf Yoyotte, *AEPHE* V^{e} 88 (1979–80), 195 als „variante" bezeichnete litaneiartige Anrufung auf der *Cuve de Coptos* ist Yoyotte zufolge eher an Ritualisten, genauer gesagt Tänzer, gerichtet; für die hier zur Debatte stehende Formulierung bietet sie keinen weiteren Anhaltspunkt.



ständigkeit der einzelnen Körperteile meint, sind mir hingegen nicht bekannt, außer eben eventuell in der Gliederlitanei der *sꜣḫ.w* IV, die aber ganz wie unser Text als „Gliedervereinigung"[127] anzusprechen ist, nicht als Vervollständigung der einzelnen Glieder.

Vgl. auch die zu I.10 zitierten Formulierungen von Tb 21 und 22, denen zufolge dem Verstorbenen sein Mund „gegeben" wird mit der selbstverständlichen Konsequenz, dass er ihn dadurch besitzt. Hinzuweisen ist auch auf die Parallelen zu I.1–2, die eindeutig von der Übergabe der Augen sprechen, nicht von deren Vollständigkeit oder unversehrten Zustand. Auch in vielen anderen Texten geht es um den Besitz der Körperglieder durch den Verstorbenen, z. B. wenn in der *Sonnenlitanei* Re Augen und Herz restituieren soll.[128] Entsprechend „gehören" (*n⸗k*) Osiris in den *Gesängen* seine Haut und sein Leib aus feinem Erz (*ỉnm⸗k ḥꜥ⸗k n⸗k m bỉꜣ šmꜥ*; pBremner-Rhind XV.24[129]) bzw. sein Leib und sein Fleisch (pBremner-Rhind XVI.20–21).[130]

Als Argument gegen die hier vertretene Alternative könnte die Schreibung von *ṯwt*/*twt* in *sꜣḫ.w* IV vorgebracht werden: In pLouvre N. 3079, pBM 10208, pMMA 35.9.21 und Dendara[131] ist jeweils die für *twt* gebräuchliche Form geschrieben. Diese ist aber in späten Texten gleichermaßen die Standardschreibung für das ~~un~~abhängige Pronomen *ṯwt*,[132] während umgekehrt Schreibungen von *twt* ohne das Determinativ, wie in unserem Papyrus, äußerst selten sind, besonders nach dem Neuen Reich.[133] Nun fallen die *GZG*, zumal in pSchmitt, durch eine Reihe phonetischer Graphien auf, so dass eine Lesung *twt* auch ohne nicht aufgrund der Schreibung allein ausgeschlossen werden sollte. Zwar steht in VIII.11 einmal für *ṯwt*, das Verb *twt* „vollständig sein/machen" hingegen ist dreimal so wiedergegeben (V.17, VI.11, VIII.7), einmal (V.11); entsprechend zweimal *twt* „Bild" (VI.28, 29), für das ebenfalls nur einmal, in V.9, verwendet wird, mit dem Determinativ in der Londoner Parallele. Die deutliche Tendenz setzt sich in den übrigen Texten des Papyrus fort (*sꜣḫ.w* I und II), in denen zwar (u. ä.) auch die übliche Graphie auch für *ṯwt* ist (XV.22, 32, XVIII.21, 22, 27, 35, 38, 39, XX.23, 41, 43, XXI.1, XXII.2), aber umgekehrt nicht für *twt* steht (*ṯwt* in XVI.26, 29).

Ausdrücklich gegen *ṯwt* sprechen die Schreibungen hier und in *sꜣḫ.w* IV also keinesfalls, umgekehrt deutet in unserem Papyrus eher auf das Pronomen hin, das damit auch für unmittelbar vergleichbare Text(abschnitt)e als mögliche Lesung in Betracht gezogen werden sollte.

Als weiteren Einwand gegen die hier vorgeschlagene Deutung könnte man eventuell noch auf einen Satz kurz vor der Gliederlitanei in *sꜣḫ.w* IV hinweisen, in dem zweifelsohne *twt* zu lesen ist:[134] „Dein Leib ist vollständig, ohne dass dir ein Glied fehlt" (*twt ḥꜥ.w⸗k nn ꜥ.t šwỉ ỉm⸗k*). Da aber dort wie so oft *ṯwt* und *twt* nun einmal identisch geschrieben werden, beweist dieser Satz nichts, denn er steht nicht in unmittelbarer Parallele zu den Aussagen der kurz darauf folgenden Gliederlitanei.[135] Diese stellt in

127 So ausdrücklich Kucharek, *Klagelieder*, 128, 516.

128 Hornung, *Buch der Anbetung* I, 134f.; II, 78f. und 131, Anm. 318.

129 In der gesamten Passage pBremner-Rhind XV.21–25 werden die wesentlichen Körperbestandteile (Haar, Haut, Leib, Knochen) als aus wertvollen Materialien (Türkis, Lapislazuli, Erz, Gold) beschrieben.

130 Weitere Beispiele *passim*, einige bei Assmann, *Tod und Jenseits*, 34–49 mit wichtigen Überlegungen zum altägyptischen ‚Körperbild', das den Körper nicht nur als Summe der einzelnen Glieder begreift; stattdessen ergibt sich die Funktionsfähigkeit erst aus der Vollständigkeit heraus.

131 Die unpublizierten Abschriften der *sꜣḫ.w* IV habe ich nicht überprüft.

132 Am umfangreichsten dokumentiert in DZA 31.221.790–800; s. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1130.

133 DZA 30.980.870–890.

134 pMMA 35.9.21 XIX.10–11; pLouvre N. 3079 CX.23; in pBM 10208 verloren.

135 In pMMA 35.9.21 und vermutlich auch pBM 10208 beginnt diese mit den nächsten Satz, während in pLouvre N. 3079 CX.24–27 ein kurzer Abschnitt dazwischen steht.

ihrem ersten Satz fest: „He, Osiris-Chontamenti, Osiris NN, gerechtfertigt, alle deine Glieder sind fest an ihrer Stelle“ (*hꜣ Wsı͗r ḫnt.ı͗-ı͗mn.tt Wsı͗r NN mꜣꜥ-ḫrw ı͗w ꜥ.wt=k nb.t mn(.w) r s.t=sn*). In beiden Sätzen geht es somit um das richtige Zusammenfügen der Glieder zu einem vollständigen und funktionsfähigen Körper und damit nicht um die Vollständigkeit der Glieder selbst. Hinsichtlich der einzelnen Glieder besteht weniger die Gefahr ihrer Unvollständigkeit, sondern vielmehr, dass sie ganz fehlen (*šwı̯*) könnten. Nichts anderes vermitteln uns ja die verschiedenen Quellen zu den Osirisreliquien, denen zufolge der zerstückelte Körper des Osiris in definierbaren und als solchen vollständigen Gliedern über das Land verteilt ist. Damit spricht insgesamt einiges dafür, in *sꜣḫ.w* IV die Graphie zwar im hier zitierten Satz vor der Gliederlitanei als ***twt*** „vollständig“ zu lesen, in dieser selbst hingegen ***ṯwt*** „dein ist“. Einen Bedeutungsunterschied zwischen dem einzelnen Satz und der Litanei in *sꜣḫ.w* IV hat Smith erkannt, der im ersten Fall „your body is complete“ übersetzt, in der Gliederlitanei hingegen mit Goyon „perfect is …“.[136]

Der Vorschlag, das selbständige Personalpronomen hier als Ausdruck der Besitzanzeige zu verstehen, beruht auf dem Inhalt der Aussage: Osiris bzw. Sokar *ist* nicht seine Körperteile, sondern sie *gehören* ihm wieder. Diese Interpretation passt zum neuägyptischen Gebrauch der alten unabhängigen Personalpronomen.[137] Da spätestens ab der 21. Dynastie die Pronomenreihe ***ntk/ntf*** die alten Formen ***ṯwt*** und ***swt*** in diesem Gebrauch ersetzt hat,[138] könnte die Verwendung von ***ṯwt*** auf eine Formulierung der Litanei bzw. ihres Vorbilds, von dem man den Ausdruck übernahm, noch im Neuen Reich hinweisen. Für ***ṯwt*** „dein ist“ in einem spätzeitlich überlieferten Text s. a. am Beginn des *Texts über die Horussöhne* = *sꜣḫ.w* II, Anruf 17; hier XVIII.35–36.

Für die an die Zusprechung eines Körperteils jeweils anschließenden Aussagen lässt sich manchmal eine Assoziation über Wortspiele oder inhaltliche Aspekte nachweisen. Eine derartige Verbindung darf gewiss für jede Sinneinheit vermutet werden, ist aber nicht immer deutlich; vgl. zu den einzelnen Versen.

pBM 10252 XXVI.12) ***t{m}⟨w⟩t tp=k m ı͗(w)ꜥꜥ=f šn(j)=k m ꜥnn ḫpr***	{Vollendet}<Dein> ist dein Haupt als sein Erbe, dein Haar als der Wiederkehrende, der Entstehende.
ṯwt tp=k m ı͗wꜥꜥ šn.w=k m ꜥn Ḫprı͗	– Dein ist dein Haupt als Erbe, dein Haar als der Wiederkehrende, Chepri.
pBM 10252 XXVI.13) ***ı͗nq=f n=k bnn.wı͗ mdwı̯=k n Ḥr.w ı͗m=f***	Er wird für dich die beiden Kugeln zusammenfügen, damit du zu Horus dadurch/der er (der Erbe) ist(?) sprechen kannst.
– ***ı͗nq=f n=k bnn.w mdwı̯=k n Ḥr.w ı͗m=f***	– Er wird für dich die Kugeln zusammenfügen, damit du zu Horus dadurch/der er ist(?) sprechen kannst.

Nur in der ersten Sinneinheit der Gliederlitanei finden mit Kopf und Haar gleich zwei Bestandteile des Körpers Erwähnung Die beiden „Kügelchen“ sind vermutlich zwei aus einem Set apotropäischer

136 Smith, *Traversing Eternity*, 142; vgl. Goyon, *BIFAO* 65 (1967), 98; idem, *Imouthès*, 53; entsprechend Haikal, *Nesmin* II, 52. Nur Kucharek, *Klagelieder*, 100–103 übersetzt durchgehend „vollständig“. Gegen Ende der *sꜣḫ.w* IV, völlig unabhängig von der Gliederlitanei, spricht ebenfalls nichts gegen die Lesung *twt*: „vollzählig sind seine Glieder, und vollkommen ist er in seinem Leib, so dass er bis in Ewigkeit leben und sich bis ins Unendliche verjüngen wird“ (*twt ꜥ.wt=f nfr=f m ḥꜥ=f ꜥnḫ=f r nḥḥ rnpı̯=f r ḏ.t*; pMMA 35.9.21 XXV.2 und Parallelen).

137 Neveu, *Langue des Ramsès*, 237–241 (41.2–4), bes. 239 (41.2.2); Černý/Groll, *Late Egyptian Grammar*, 20f. (2.2.3–4). Die Feststellung *ibidem*, 26f. (2.3.6), dass *swt* nur mit pronominalem Subjekt verwendet wird (sonst *n.ı͗-sw*), gilt allerdings nicht, wie Neveus Beispiele (Kitchen, *Ramesside Inscriptions* VI, 741.8; Gardiner, *Late Egyptian Miscellanies*, 71.11–12) belegen.

138 Černý/Groll, *Late Egyptian Grammar*, 21f. (2.2.5); vgl. 27, Ex. 62 (*Wenamun*). Im Demotischen ist dann die Verwendung der neueren unabhängigen Pronomen (*ı͗nk*-Reihe) zur Besitzanzeige in entsprechenden Satzkonstruktionen Standard.

Tonkugeln, also kein weiterer Körperteil. Als solcher müssten sie am ehesten die Augäpfel sein, was mit dem Verb *mdwi̯* schwerlich vereinbar wäre und auch nicht zur folgenden Nennung der Augen passt.[139] Die Wiedergewinnung des Kopfs steht grundsätzlich für das neue Leben, ob man nun „Wiederkehr des Entstehens" oder „Wiederkehrender und Entstehender" (o. ä.) liest. Für das zweite sprechen das eindeutige Chepri der Randglosse[140] sowie die Bezeichnung des Monds als „Wiederkehrender" (*ʿn*) auf dem Euergetestor in Karnak.[141] Aber auch unetymologische Schreibungen von „mit schöner Gestalt" (*ʿn ḫpr.w*) sind nicht undenkbar, wobei dieses Epitheton ebenfalls auf den Mond angewendet werden kann.[142]

Mit der Wiederkehr des Lebens wird als erste Fähigkeit die der Rede zum Sohn bzw. Ritualisten angeführt; vgl. hier in *s3ḫ.w* I, Spruch 6 (XIII.36–37), wo mit Osiris' Rede an Horus die Trauer um den toten Gott ihr Ende findet.

Aufgrund der Position der pronominalen Adverbiale *ỉm⸗f* hinter *n Ḥr.w* sei zumindest fragend erwogen, ob anstelle der naheliegenden Deutung als „durch es" o. ä.[143] nicht auch ein Bezug auf Horus möglich ist, also als Aussage über dessen Identität mit dem zuvor genannten „Erben", vergleichbar den mit *ỉm⸗f* formulierten Sätzen hier in II.3, VIII.28.

Mit der folgenden Einheit setzt der erhaltene Text von pSchmitt ein, dessen Zeilenzählung ab nun zugrunde liegt.

I.1) [*ṯwt*] *ỉr.tỉ⸗k* *ỉni̯.n⸗f n⸗k* [*qy*/*q3*]	[Dein ist] dein Augenpaar. Er/es(?) hat dir Höhe gebracht,
I.2) *wbš⸗k ỉmn*[*.w m kk.w*]	damit du erleuchtest, was [in der Finsternis] verborgen ist.

Ergänzt nach pBM 10252 XXVI.14.[144]

Das Suffixpronomen *⸗f* kann sich auf das Augenpaar beziehen.[145] In einer unseren beiden Versen parallelen Rede der Hathor in einer Ballschlagen-Szene in Edfu[146] sagt Hathor aber von sich selbst, dass sie dem König seine Augen gegeben und „Höhe gebracht" habe. Dementsprechend müsste hier also der einen Vers zuvor und in I.3/pBM 10252 XXVI.15 genannte Horus bzw. der ihn verkörpernde Priester (pBM 10252 XXVI.13) seinem Vater sowohl Augen als auch Höhe verliehen haben. Entsprechendes gilt für die Götterreden in mehreren Szenen der Darbringung des *wḏ3.t*-Auges, die die Formulierung *wbš⸗k ỉmn.w m kk.w* verwenden, meist in Verbindung mit der Verleihung der Augen an den König.[147] Gemeinsam mit unserem Verspaar ist allen der Bezug zum heilen Auge.

Das „Bringen von Höhe" könnte man, in Übereinstimmung mit der folgenden Aussage über das Leuchten im Dunkeln, als Umschreibung des Aufgangs als Gestirn verstehen; vgl. *q3i̯* in II.32, wo der lunare Zusammenhang unzweifelhaft ist. Angesichts der erwähnten Stelle in Ritualszenen, in denen dem König Augen und „Höhe" verliehen werden, und des apotropäischen Charakters des Ballschlagen-Ritus (Abwehr des Apophis) ist außerdem an die Überlegenheit gegenüber dem Feind zu denken.

---

139 S. demnächst ausführlich Gill, *Ritual Books*.

140 Zum von Chepri zu unterscheidenden „Entstehenden" (*ḫpr*) als Bezeichnung des zum Leben erwachenden Osiris vgl. Gestermann, in: *Das frühe ägyptische Königtum*, 105–107. Ausführlicher demnächst Gill, *Ritual Books*.

141 *Urk.* VIII, 45 (56h) = Clère, *Porte d'Évergète*, Taf. 34; vgl. *LGG* II, 116.

142 *Edfou* III, 211.15; vgl. *LGG* II, 123.

143 Entsprechende Auffassung auch von Gill und Quack.

144 Begründung der Lesung von *qy* = *q3* „Höhe" demnächst bei Gill, *Ritual Books*.

145 Für *⸗f* mit Rückbezug auf einen Dual auch femininer Substantive bereits im Mittelägyptischen s. Gardiner, *Grammar*, 416, § 511.1a (Hinweis Gill).

146 *Edfou* I, 62.11; s. Borghouts, *JEA* 59 (1973), 125f.

147 *Edfou* I, 233.13–14; II, 69.8, 83.12; VII, 140.8; *Urk.* VIII, 25 (28f). Ausführlich demnächst Gill, *Ritual Books*.

Das erste Wort in I.2 ist vermutlich ***wbḫ***; vgl. dessen koptische Form ⲟⲩⲃⲁϣ.[148] Diese Lesung wird gestützt durch die mehrfache Verwendung der gesamten Phrase in weiteren späten Tempeltexten.[149] Angesichts der nicht eindeutigen Identifizierung der Vogelhieroglyphe als oder ist aber das quasi bedeutungsgleiche ***wpš*** (vgl. hier XVI.5) nicht auszuschließen.[150]

I.3) ***rhnı̯.n⸗k šn tꜣ***	und damit du den Erdkreis durchlaufen kannst. [Horus] wird
smn s(w) [n⸗k Ḥr.w m Nṯr(.w)(?)]	ihn [für dich in Netjeri(?)] befestigen.

Ergänzt nach pBM 10252 XXVI.15.

Zu ***rhnı̯*** „waten/laufen" mit direktem Objekt vgl. III.30. Trotz der Schreibung als ***sḏm.n⸗f*** dürfte ein Subjunktiv bzw. Prospektiv vorliegen (vgl. Kapitel II.1.1.5.2). Die Randglosse von pBM 10252 XXVI.15 determiniert das Verb mit , so dass dort, inhaltlich ebenfalls plausibel, der zuvor mit Höhe versehene, also aufgerichtete, Osiris den Erdkreis „stützt".[151]

Das Befestigen des Erdkreises als des von Osiris durchlaufenen Gebiets verstehe ich als die Etablierung eines Fixpunkts, also seines Grabs, für das ***nṯr.w/nṯr.ı͗***, ursprünglich ein Ort des königlichen Totenkults, eine Bezeichnung sein kann.[152] In Iseum/Behbeit el-Hagar selbst bezeichnet ***nṯr.ı͗*** wohl die zentrale Dachkapelle[153] sowie den Tempel insgesamt. Eine eindeutige geographische Lokalisierung von ***Nṯr.w*** scheint gegenüber der Funktion zurückzustehen.[154]

Die Alternative, dass das Pronomen sich auf das Augenpaar bezieht, das Horus seinem Vater in Netjeri wiederherstellt, erscheint mangels Belegen für ein solchen mythischen Vorgang nicht plausibel.

I.4) ***ṯwt ꜥnḫ.wı͗⸗k***	Dein sind deine Ohren.
sq(r)⸗sn ⸢n⸗k⸣	Sie sind dir geöffnet,

Anstelle von ***sqr*** kommen als Lesungen der Schreibung „*sq*" noch *s(ꜣ)q* „sammeln" sowie *sqꜣı̯* „erhöhen" in Betracht; vgl. II.32, V.13. Die wörtliche Bedeutung „erhöhen" wäre dann wohl parallel zum geläufigen „aufsteigen lassen" = „melden" (*sı͗ꜥr*) im folgenden Vers zu verstehen. Da pBM 10252 XXVI.16 in Haupttext und Randglosse ***ngı̯*** „aufbrechen/öffnen" schreibt,[155] wird das auch auf das Öffnen von Türen angewendete ***sqr*** aber die wahrscheinlichste Option sein.[156]

I.5) ***sı͗ꜥr⸗sn n⸗k smı͗*** [...]	damit sie dir Nachricht [...] zukommen lassen,

Die Lesung der teilweise ‚syllabischen' Schreibung von ***sı͗ꜥr*** wird durch pBM 10252 XXVI.16 bestätigt. ***Sı͗ꜥr*** ist mit Worten als Objekt gut bekannt.[157] Dabei geht es in der Regel um das Melden an eine höher gestellte Person, als die Osiris somit indirekt angesprochen ist.

pBM 10252 mit ausführlicherem Textverlauf, der in pSchmitt wohl nicht mehr in dieser Zeile gestanden haben kann. Möglicherweise fehlt hier also ein Vers.

148 Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 267.
149 Belege in Anm. 146–147.
150 Hinweis Quack; ***wbḫ*** nach Vorschlag Gill.
151 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.
152 Zu Orten ***nṯr.w/nṯr.ı͗*** und ihrer Funktion s. Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, bes. 369–388.
153 Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 259, 304.
154 In diesem Sinne auch Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 386.
155 Das von der Schreibung der Randglosse her mögliche ***ngꜣ*** „Mangel leiden" wird wohl kaum gemeint sein.
156 Hinweis Gill; vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 937.
157 Vgl. Quack, *ZÄS* 128 (2001), 174 Anm. 64 (Hinweis Quack).

I.6) *ḫsf⸗k n⸗f tꜣ.w nb(.w)* *šzp⸗f ỉm.ỉ-pr⸗k*	(wenn/so dass) du dich für ihn allen Ländern entgegenstellst, damit er dein Vermächtnis erhält.

Eine Übersetzung von *ḫsf⸗k* als „du bist abgewehrt" kommt wohl kaum in Betracht. Die Formulierung könnte auf das Eintreten des Osiris für den um sein Erbe streitenden Horus anspielen, das wir aus *Horus und Seth* kennen: Dort droht Osiris der Neunheit mit offener Feindschaft, wenn sie nicht Recht walten lässt.[158] Und wie dort einen Brief soll auch hier laut dem vorangehenden Vers Osiris „Nachrichten" erhalten; dies ist wohl der Grund, weshalb diese Aussage hier mit dem Erhalt der Ohren verbunden erscheint.[159] Natürlich vertreibt Osiris niemanden, weshalb die gerade im Kontext jenseitiger Gerichtsverhandlungen belegte Bedeutung „sich entgegenstellen" wohl dem Gemeinten am nächsten kommt.[160] Ungeachtet des Anklangs an *Horus und Seth* weist die Formulierung Osiris eine auffällig aktive Rolle zu. Eher würde man erwarten, dass umgekehrt Horus für Osiris auf diese Weise einsteht, wie es tatsächlich belegt ist.[161] Aber auch der zweite Satz weist Horus als den testamentarisch für das Erbe bestimmten,[162] also in seiner Herrschaft noch nicht gesicherten Nachfolger aus. Zur Unterstützung von Horus' Thronanspruch durch seinen Vater vgl. auch in *sꜣḫ.w* II, Spruch 3 = ST 516/PT 721 (*CT* VI, 105c/*Pyr.*, 2242d; hier XIX.15).

Die Schreibung von *tꜣ.w* mit doppelter Land-Hieroglyphe[163] auch in pBM 10252 XXVI.18.

I.7) *ṯwt fnḏ.wỉ⸗k ḥr bhd*	Dein ist deine Nase mit beiden Nasenlöchern beim Einatmen,

Sowohl die Verbindung der Nase mit der erneuten Fähigkeit zum Atmen als auch die Bedeutung dieses Themas in der funerären Literatur sind hinreichend bekannt.[164]

Erläuterung verdient aber der ungewöhnliche Dual von *fnḏ*, der so auch im Haupttext von pBM 10252 XXVI.19 steht. Üblicherweise steht *fnḏ* im Singular, während die beiden Nasenlöcher durch *šr.tỉ* oder (selten) *ms(ꜣ)ḏ.tỉ* bezeichnet werden. Die Dopplung könnte eher rhetorischen Charakters sein, um der Parallele zu Augen und Ohren willen. Vergleichbar und ebenfalls nicht ganz klar ist die Schreibung in fast allen Abschriften von *sꜣḫ.w* IV, was Goyon als „deine Nase und deine Nasenlöcher" wiedergibt,[165] während Kucharek eine Dopplung desselben Worts vermutet („vollständig ist deine Nase, deine Nase, die von Atem gebläht ist").[166] Gemeinsam ist beiden Schreibungen also die Verdopplung, dort mit und hier ohne das Suffixpronomen, so dass ich für beide eine praktisch identische Bedeutung annehme. Eine Interpretation dort wie hier als Dual-Schreibung für die Nase mit den Nasenlöchern als doppeltem Körperteil würde dieses Problem lösen und gleichzeitig die singularische Schreibung im *sꜣḫ.w* IV-Text von pMMA 35.9.21 XIX.14 (*fnḏ⸗k*) als bedeutungsgleiche Variante akzeptieren.

158 pChester Beatty I XV.4–6.

159 Daher die Wiedergabe durch einen Nebensatz.

160 Am bekanntesten vom Herzen, das sich in Tb 30B dem Verstorbenen nicht „widersetzen" (*ḫsf*) soll.

161 So ausdrücklich in *Die Menge vorlassen*, hier XXVI.6: „Dein Erbe, noch ein Knabe, wird deine „Angelegenheit" abwehren" (*ỉwꜥ.w⸗k m ḫ(y) r ḫsf zp⸗k*).

162 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 198; allgemeiner zum „Testament" von einer Göttergeneration zur folgenden demnächst Gill, *Ritual Books*.

163 S. a. Quack, *WdO* 31 (2000/2001), 199 (Hinweis Quack).

164 Eine Auswahl von Belegen zu diesem Motiv z. B. bei Leitz, *Panehemisis*, 105f.

165 Vgl. Goyon, *BIFAO* 65 (1967), 98 und 115, Nr. 58; entsprechend Haikal, *Nesmin* II, 52. pMMA 35.9.21 XIX.13–14 hat: *ṯwt fnḏ⸗k šzp ṯꜣw*.

166 Kucharek, *Klagelieder*, 129.

I.8) *ʿḏ⸗k stỉ ỉwnn⸗k* — damit du den Duft deines Sanktuars wahrnehmen kannst.

Wie auch im folgenden Vers ist die Nase hier nicht wie üblich direkt mit der Fähigkeit zum Atmen verbunden. Stattdessen erlaubt sie in ihrer Eigenschaft als Riechorgan dem Gott die Wahrnehmung seines einladend duftenden Sanktuars, des Orts seiner rituellen Wiederbelebung durch die Vereinigung mit seinem Körper (s. nächster Vers).

I.9) *ỉtỉ⸗k Šw ḥnk⸗f n⸗k ỉm.ỉ ꜣInb(.w)-ḥḏ ḥr [msỉ(.t) ḫr.t/pr.t(?) m tpḥ.t-ḏꜣ.t]* — Dein Vater Schu, er wird dir den darreichen, der in Memphis ist, bei [der Herstellung von .?. im Höhlenheiligtum.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVI.20[167] mit eindeutigen Schreibungen für *ỉtỉ* „Vater" im Haupttext (/) und in der Randglosse ( ). Die hier vorliegende Graphie auch in II.10. Zum nur in pBM 10252 erhaltenen ***msỉ ḫr.t/pr.t*** vgl. zu II.16.

Dass Schu und seine Handlung für Osiris genau an unserer Stelle aufgeführt werden, liegt wohl an der Verbindung des Gottes zu Luft und Atem,[168] auch wenn er hier nicht mehr oder nur noch indirekt als ‚Luftgott' agiert, sondern als Ritualist.

„Der in Memphis" ist als Epitheton des Ptah in genau dieser Form nicht belegt, während Sokar einmal in der 3. ZwZt in der Beischrift zu einer Sokar-Barke so bezeichnet wird.[169] Ebenfalls Sokar verbirgt sich anzunehmenderweise hinter dem „lebendigen Ka (oder Stier?), der in Memphis ist" (*kꜣ ʿnḫ ỉm.ỉ ꜣInb.w-ḥḏ*), für dessen „Bedarf" (*ḫr.t*) Ptah-Tatenen sorgt.[170] Auch *ḥr.ỉ-ỉb ꜣInb.w-ḥḏ* bezeichnet meist Sokar bzw. (Sokar-)Osiris, nur einmal Horus-Sohn-der-Isis,[171] diesen aber in eindeutig ‚osirianischem' Kontext, so dass das Epithet ihn als Schützer des Osiris/Sokar eben in Memphis präsentiert. Dass auch weitere Götter in Zusammenhang mit Memphis genannt werden, versteht sich, aber die spezifische Formulierung mit *ỉm.ỉ* ist, so scheint es, spezifisch für den Totengott. Die ***tpḥ.t-ḏꜣ.t*** wird zwar auch in Zusammenhang mit Ptah selbst erwähnt, hier aber wird ein passiver Gott und damit wohl der bestattete bzw. zu bestattende Sokar „dargereicht"; beide und weitere können sich in der ***tpḥ.t-ḏꜣ.t*** aufhalten.[172]

Zu fragen ist, was genau wir uns unter dem „Darreichen" vorzustellen haben. Bekannt ist die Tradition, dass Osiris in Memphis mumifiziert wurde, um dann in Heliopolis bestattet zu werden.[173] Auch die Rede des Ptah(!) in der zweiten östlichen Dachkapelle von Dendara weist in diese Richtung, wenn er sagt:[174]

167 Zu den möglichen Lesungen der dortigen Schreibungen s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

168 Oft unmittelbarer formuliert als hier, indem Schu die Luft spendet oder selbst an der Nase des Verstorbenen ist; s. nur die Beispiele bei Leitz, *Panehemisis*, 105f.; als schwerer Schluss einer (nur Kopf, Augen und Nase umfassenden) ‚Gliederlitanei' auf dem Sarkophag Kairo CG 29301, zitiert hier zu XV.7. Für Schus Geburt im Zuge des Ausatmens (durch die Nase) s. als *locus classicus*: pBremner-Rhind XXVI.23, XXVII.1 und entsprechend XXVIII.22, 26; weitere Belege in *LGG* VII, 407 (J.a).

169 Auf der Statue Kairo JE 36967: Jansen-Winkeln, *SAK* 22 (1995), 169–194, bes. 174, Abb. 4 und Taf. 4. Für Ptah ist *ỉm.ỉ ꜣInb.w-ḥḏ* lediglich in *ỉm.ỉ ꜣInb.w-ḥḏ-ỉꜣb.tt* „Der im östlichen Memphis" belegt (*LGG* I, 227; III, 171).

170 Pektoral Kairo TR 30/5/26/8 (19. Dyn, in der 3. ZwZt wiederverwendet); Gunn, *ASAE* 29 (1929), 130–132, bes. 131 und Taf. 4.

171 Vgl. *LGG* V, 320 mit insgesamt fünf Belegen.

172 Vgl. Altmann, *Kultfrevel*, 14 mit weiterer Literatur.

173 Vandier, in: *Mélanges Mariette*, 105–123, bes. 116f.; s. a. Herbin, *RdE* 54 (2003), 93; Kucharek, *Klagelieder*, 655. Vgl. auch die Anrede Sokars als der, „dessen Leib in der großen *št.yt* in Heliopolis versteckt ist" in *Sokar herausbringen*; hier XXX.41.

174 *Dendara* X, 84.1–2; s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 46.

ini͗=i͗ ḥʿ-nṯr twt.n=i͗ m sʿḥ
ḥts.tw=f m sšt3=f m-ḫnt ḥw.t Nb.w
nw=i͗ nṯr i͗ri͗.tw m ʾInb.w-ḥḏ ḥtp.tw m ʾIq m Ptḥ nfr-ḥr
Ich bringe den Gottesleib, den ich als Mumie vervollständigt habe, so dass er in seiner Verborgenheit im Tempel des Golds (Dendara) hergerichtet ist. Als Ptah mit schönem Antlitz hülle ich den Gott ein, so dass er in Memphis erschaffen ist und in Iq (Bezirk von Dendara) ruht.

Die anderen Ortsgötter dieser Reihe sagen nichts unmittelbar Vergleichbares; die Verbringung eines Gottes vom Ort seiner Erschaffung – der Mumifizierung – an den Ort des Kultgeschehens und damit der Bestattung – in diesem Fall in Dendara statt in Heliopolis – ist spezifisch für Memphis als der Stadt des Ptah und des Sokar. Die vermutliche Erwähnung eines „Höhlen"-Kultraums (*ṯpḥ.t ḏ3.t*) würde hier passend auf die unterirdische Grabstätte des Sokar verweisen. Wie aber ist das „Darreichen" gemeint, und warum wird es von Schu ausgeführt? Als Ritualhandlung könnte ich mir am ehesten die Präsentation einer Statue vorstellen. Einen Beleg für eine vergleichbare Handlung des sich mit Schu identifizierenden Priesters bietet die zweite westliche Osiris-Kapelle auf dem Dach des Hathortempels in Dendara, die vom 23. bis 25. Choiak Ort der Ritualhandlungen war.[175] Dort spricht in der Darstellung der Mundöffnung an Osiris der *i͗m.i͗-ḫnt*-Priester die folgenden Worte: „Ich bin Schu, als sein Vater stelle ich nun die Statue her. Ich bin der Herr des süßen Lebensodems" (*i͗nk Šw nbi͗.n=i͗ ḫnti͗ m i͗ti͗=f i͗nk nb ṯ3w nḏm n(.i͗) ʿnḫ*).[176] In der Konstellation Osiris = Ba = Mond und Sokar = (solarer) Körper[177] würde hier demnach dem Ba sein Körper zur Vereinigung dargereicht werden. Gegen Ende der *GZG* wird umgekehrt der Ba von den Beiden Weihen Sokar dargebracht (IX.12–13). Zu Osiris als lunarem Ba in der Ba-Leichnam-Konstellation vgl. auch in *Die Menge vorlassen* die hier vorgeschlagene Deutung von XXV.25 sowie die Ankunft von Osiris als Mond im Bezirk von Heliopolis in XXVII.11; s. a. die Anreden des Sokar-Osiris als Ba des Re und „Abbild des Ermatteten" (*sšm.w g3ḥ*) in *Sokar herausbringen*, hier XXX.15–16.

Die Gegenüberstellung von Mond/Osiris und solarem Leichnam/Sokar liegt wohl auch in den beiden folgenden Passagen einer Rede von Ptah, Neith und Nemehet auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32) vor:[178]

i͗.nḏ-ḥr=ṯ Wsi͗r N. m3ʿ(.t)-ḫrw
nṯṯ k3 n(.i͗) p.t
i͗w=ṯ sḏr.ti͗ ḥr nmi͗.t wr.t{n}⟨i͗⟩[179] *m nsw*
i͗w 3 nṯṯ k3 i͗qr n(.i͗) t3 nb
i͗w=ṯ m Rʾ-sṯ3.w
...
i͗.nḏ-ḥr=ṯ
i͗w=ṯ m k3 nfr mnḫ
i͗w=ṯ sḏr.t{n}⟨i͗⟩ mi͗ bi͗k swḏ3.n=f
Sei gegrüßt, Osiris N., gerechtfertigt! Du bist der Stier des Himmels (Mond), während du auf der Bahre schläfst, groß als König – fürwahr bist du der treffliche Stier jedes Landes, während du in Rosetau bist!
...
Sei gegrüßt! Du bist der schöne treffliche Stier, während du schläfst wie der Falke, nachdem er dahingegangen ist.

Die Parallele zwischen dem Liegen auf der Bahre, dem Dasein in Rosetau und der Gleichheit mit dem „Falken" jeweils gegenüber einem lebendig-mobilen (Himmel, jedes Land, „schön und trefflich") Stier-

175 Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 165f., 212.
176 *Dendara* X, 340.10–11; s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 183.
177 Zu Sokar als solarem Gegenpart zu Osiris vgl. z. B. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 149, 213; s. a. I.24.
178 Wagner, *Anchnesneferibre*, 202–207, Taf. 7, Z. II, 26–28.
179 Möglich auch *wr ṯn* „groß bist du"; vgl. aber *i͗w=ṯ sḏr.t{n}⟨i͗⟩* im Folgenden.

Herrscher ist evident. Der auf der Bahre liegende Gott dürfte demnach der falkengestaltige Sokar, Hauptgott von Rosetau, sein, komplementär zum lunaren Osiris(-N.). Diese Konstellation Leichnam-Ba = Sokar-Osiris also wird hier versuchsweise für die vorliegende Passage angesetzt.

Schus Funktion als Sohn und Ritualist ist bekannt,[180] kurz kommentiert sei hier nur die Formulierung „dein Vater Schu", in der Randglosse von pBM 10252 mittels des für Schu geläufigen Epithetons „Res Sohn" (*zꜣ Rꜥw*) präzisiert; vgl. die entsprechende Formulierung in *Die Menge vorlassen*, hier XXVIII.20. Ursprünglich handelt Schu als Sohn für seinen Vater Atum, dann allgemein dem toten Vater gegenüber, der als solcher nicht mehr Atum, sondern Osiris heißt, so dass Schu die Sohnesfunktion einem Nachkommen gegenüber erfüllt[181] und in dieser Rolle sogar gemeinsam mit Horus genannt werden kann, z. B. in der zweiten westlichen Osiriskapelle von Dendara: „Sein Mund wird von seinem Sohn Horus und Schu gesättigt" (*sꜣi̯ rꜣ⸗f in zꜣ⸗f Ḥr.w ḥnꜥ Šw*).[182] Interessant ist die Formulierung auf der Stele des Chonsiu (BM 375): „Opfer, dass der König gewähre: dass Schu dir opfere, der Osiris, seinen Sohn, verpflegt; dass Horus dir seinen Arm mit Opfergaben beuge beim Spenden von Gaben für seinen Vater" (*ḥtp-di̯-nsw mꜣꜥ n⸗k Šw dꜣi̯ rꜣ n(.i) Wsir zꜣ⸗f ẖꜣm n⸗k Ḥr.w ꜥ⸗f m (i)ḫ.t ḥr sfsf ꜣw.t n iti̯⸗f*).[183]

Schon in den Pyramidentexten begegnen wir Schu gemeinsam mit Tefnut in entsprechender Rolle,[184] die in den Schu-Sprüchen der Sargtexte (ST 75–83) eine besonders ausführliche Formulierung erfahren hat.[185] Die daraus resultierende genealogische Doppeldeutigkeit[186] ist umgekehrt ausgedrückt in der Rezitation zur ersten Tagesstunde der *Stundenwachen*, in der Schu aufgefordert wird für seinen Nachkommen („Sohn") Osiris die Mundöffnung zu vollziehen:[187]

zꜣ⸗k pwy-nn Wsir
(i)ꜥb.n⸗k s(w) tm(.w) m ir[.w(?)]⸗f
wpi̯.n⸗k rꜣ⸗f sti̯(?).n⸗k rꜣ⸗f
rdi̯.n⸗k sḏb⸗f ꜥnḫ⸗f
Dieser dein Sohn ist Osiris, da du ihn versammelt hast, vollzählig in seiner Gestalt(?),[188] da du seinen Mund geöffnet hast, da du seinen Mund wohlriechend gemacht(?)[189] hast, da du ihn lebend und lebendig hast sein lassen.

180 Vgl. z. B. Schus Einbindung in dieser Rolle in die Dekoration des Euergetes-Tors in Karnak; s. Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 197, 198, 200, 203f.

181 In diesem Sinne auch Pries, *Stundenwachen* I, 358; s. a. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 334, § 28i mit Anm. 22.

182 *Dendara* X, 335.5.

183 Z. 1; vgl. Reymond, *Records of a Priestly Family*, 80f. (mit stark abweichender Übersetzung). Ein gutes Foto ist auf der Internet-Präsenz des British Museum abrufbar.

184 Vgl. PT 452, wo es in *Pyr.*, 842a heißt: „Deine Reinheit ist Schus Reinheit, deine Reinheit ist Tefnuts Reinheit" (*ꜥb.w⸗k ꜥb.w Šw ꜥb.w⸗k ꜥb.w Tfn.t*). S. a. *Pyr.*, 2099b; hier XXII.14 (*sꜣḫ.w* II, Spruch 19A). Aufgrund seiner spezifischen Funktion als Sohn ist Schu häufiger genannt, tritt aber immer wieder auch gemeinsam mit Tefnut auf; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 141–143.

185 Zu den Schu-Sprüchen ausführlich Willems, *Heqata*, 270–324, zu Schu als Ritualist für Osiris statt Atum bes. 284 und 303f.

186 Vgl. auch in *Sokar herausbringen*, hier XXX.14, wo Sokar/Osiris als Abkömmling des Hor-Hekenu angeredet wird..

187 Pries, *Stundenwachen* I, 346f.; II, 92 (01 TS θ).

188 Für Alternativen vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 346 mit Anm. 1631. Die Schreibung legt eine Lesung *ir.y/ir.it* nahe, doch kann diese durchaus für *ir.w* „Gestalt" stehen (vgl. nur pBM 10252 in Parallele zu VI.14), und hier geht es eindeutig um die Wiederherstellung und -belebung des Körpers selbst.

189 Zu Lesung und Alternativen s. Pries, *Stundenwachen* I, 346 mit Anm. 1633. Auch zu erwägen wäre *s(n)š/zš* „öffnen" (nach Vorschlag Quack), also mit paralleler Bedeutung zu *wpi̯*.

Ausdrücklich formuliert ist die Gleichzeitigkeit zwischen Schus genealogischer Großvaterschaft und ritueller Sohnschaft in *s3ḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XXI.16), wenn Schu dort zu Osiris sagt: „O Sohn meines Sohns, ich bin dein Sohn."[190] Die (groß)elterliche Liebe Tefnuts und Schus zu Osiris, aus der ihre Fürsorge erwächst, formuliert pSalt 825;[191] an anderer Stelle desselben Papyrus gehören Schu und Tefnut ausdrücklich zu den Göttern, die Osiris täglich befähigen.[192] Unmittelbar zuvor sind es genau Schu und Tefnut, die den toten Gott wiederherstellen und beleben, wobei das für die Herstellung von Kultbildern grundsätzlich geläufige Verb ***msi̯*** kaum zufällig auf das Götterpaar einer älteren Generation angewendet wird: „Schu und Tefnut fügten es/sie (zuvor vermutlich genannte Ingredienzien) zum Gottesleib. Sie bildeten ihn und ‚gebaren' [ihn …] An diesem Tag öffnete er seinen Mund" (*wn.in Šw Tfn.t (ḥr) di̯(.t)⸗st r ḥʿ.w nṯr qdi̓⸗w sw msi̯⸗w [sw …] wpi̯⸗f r'⸗f m hrw pn*).[193] Diese Stelle unterstützt die zuvor geäußerte Vermutung, dass das Darreichen „Dessen in Memphis" die Präsentation des Körper-Abbilds ist, für dessen Herstellung Schu also direkt verantwortlich sein konnte.

Auch wenn dies die zugrunde liegende Ritualhandlung ist, bringt die Nennung des Schu dessen bekannte Rolle als lebenspendende Atemluft ein, weshalb er und seine Darreichung eben in Zusammenhang mit der Nase angeführt werden. Schu als Luftgott bedarf hier keines weiteren Kommentars. Bemerkt sei nur, dass Schu als Luft bzw. die Winde den Ba des belebten Gottes repräsentiert.[194] Für eine nachdrückliche Hervorhebung dieses Aspekts in einem späten Osiris-Text vgl. im Oberlicht der dritten östlichen Osiriskapelle des Hathortempels von Dendara:[195]

h(3) Wsi̓r ḫnt.i̓-i̓mn.tt wbn n⸗k i̓tn
di̯⸗f sw m dw3
zm3(.w) stw(.t)⸗f m sʿḥ⸗k
i̓ti̯⸗k Šw nhp⸗f n⸗k rʿ-nb m 4 *ṯ3w*
pri̯⸗sn m nn.t

Hei Osiris-Chontamenti, die Sonne gehe für dich auf, wenn sie sich am Morgen zeigt, so dass ihre Strahlen sich mit deiner Mumie vereinigen! Dein Vater Schu, jeden Tag eile er in Form der vier Winde zu dir, wenn sie aus dem Himmel heraus wehen!

Ob die dort deutliche Verbindung von Sonnenaufgang und Belebung durch Schu auch hier gilt, sei dahingestellt. Wenn „Der in Memphis" neben der körperlichen auch die solare Komponente des Totengottes verkörpert, dann ist eine vergleichbare Konstellation nicht auszuschließen.

Schus Rolle als Ritualist für seinen ‚echten' Vater, den Sonnengott, ist durch sein Handeln für Osiris natürlich nie ersetzt, sondern lediglich ergänzt worden. Noch in einer Weihinschrift Ptolemaios' VI. auf dem zweiten Pylon von Karnak ist Schu Gottesdiener und Schreinträger (*ḥm-nṯr rmn ḥḏ.t*) für seinen Vater, in diesem Fall Amun.[196]

---

190 Vgl. zuletzt Smith, *Traversing Eternity*, 146; Kucharek, *Klagelieder*, 106, 142. Diesen Satz zitiert auch Willems, *Heqata*, 284, Anm. 1654. In *s3ḫ.w* IV tritt unmittelbar folgend Tefnut auf, parallel zur zitierten Stelle ebenfalls als Großmutter und Tochter zugleich (pMMA 35.9.21 XXII.4), zuvor außerdem als „Mutter, die ihren Vater empfängt" (*i̓nk mw.t i̓wr(.t) i̓ti̯⸗s*; pMMA 35.9.21 XXII.2); vgl. zuletzt Kucharek, *Klagelieder*, 107, 142.

191 pBM 10090 III.4–6; Herbin, *BIFAO* 88 (1988), Taf. 7.

192 Re, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Horus, Isis, Nephthys, Thot: pBM 10051 III.9–IV.1; Derchain, *Papyrus Salt*, 4* und Taf. o. Nr.

193 pBM 10051 III.7–8; Derchain, *Papyrus Salt*, 4* und Taf. o. Nr.

194 Ausführlich zu Schu als belebender Gott und Ba Willems, *Heqata*, 270–324, bes. 309 mit Anm. 1863–1865.

195 Ostwand des Lichteinlasses: *Dendara* X, 260.6–8; s. a. Herbin, *RdE* 54 (2003), 110.

196 *Urk.* VIII, 114 (142.5).

I.10) *ṯwt r'=k ḥr k3=k m twr* — Dein ist dein Mund, so dass du in Reinheit(?) sprechen kannst.

Oder: „Dein ist dein Mund bei deiner Nennung", also mit *=k* als Objektpronomen. Dies wäre sogar die geläufigere Konstruktion, aber mit seinem Mund spricht Osiris schließlich selbst. Vgl. die v. a. aus Tb 21 bekannte Formulierung: „Du sollst mir meinen Mund geben, so dass ich mit ihm sprechen kann" (*ḏi̯=k n=i r'=i mdwi̯=i im=f*)[197]; ähnlich Tb 22: „Mein Mund ist mir gegeben, so dass ich mit ihm sprechen kann ..." (*iw rḏi̯(.w) n=i r'=i mdwi̯=i im=f* ...);[198] *s3ḫ.w* IV: „Dein ist dein Mund, so dass du mit ihm sprechen kannst" (*ṯwt r'=k mdwi̯=k im=f*).[199] Ungewöhnlich sind an unserer Stelle also die Verwendung der Präposition *ḥr* anstelle von *r* oder gar keiner Präposition sowie das Verbum *k3* statt *mdwi̯*, ohne dass eine im Kern unterschiedliche Aussage erkennbar wäre. Sollte der Grund etwa ein Wortspiel mit *k(3) ḥr k3* „Choiak(fest)" sein?

Am Versende sehe ich zu einer ungewöhnlichen phonetischen Schreibung von *twr* keine überzeugende Alternative. „Rein sein" (*wʿb*) ist auch in Tb 21/ST 351 die Voraussetzung für die Rückgabe des Munds.[200]

N. B. die Reihenfolge der Nennung von Nase und Mund, die natürlich der Aufzählung der Körperteile von oben nach unten entspricht. Sind nur diese beiden genannt, dann üblicherweise zuerst der Mund.[201]

I.11) *nṯr.w ḥr nbi̯(.t) sw mḥ(.w)* — Die Götter stellen (ihn) her, er ist gefüllt,

Ob sich das ungewöhnliche Determinativ von *nbi̯* aus der hieratischen Form von [Hieroglyphe] (mit drei auseinanderstrebenden Abwärtsstrichen) erklären lässt?[202]

Die Schreibung von *mḥ* in pBM 10252 XXVI.21 wie hier (s. aber nächster Vers); in der Randglosse (vso. XXIX.2) dann eindeutig *mḥ*. Deswegen und angesichts der geläufigen Formulierung *mḥ r'* u. ä.[203] kann das prinzipiell ebenso lesbare *m ʿnḫ* (vgl. pBM 10252 XXV.20, 22) wohl ausgeschlossen werden. Es wird also nach der Redefähigkeit mit der Nahrungsaufnahme die zweite wesentliche Funktion des Mundes beschworen.

I.12) *sw ṯm3(.w)* — er ist (stimm)kräftig.

Aufgrund des Determinativs scheint zunächst *ṯm3* als Schreibung für *dm3* aufzufassen zu sein, andererseits weisen die *GZG* eine hohe Anzahl unetymologischer Graphien auf, so dass *ṯm3* schon prinzipiell

---

197 Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 24, Z. Tb 21.3; entsprechend schon in ST 351: *CT* IV, 388a. Im späten Tb in dritter Person formuliert: z. B. pColon. Aeg. 10207 XVII.3 (Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 22*).

198 Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 11, Z. Tb 22.2. Spätes Tb z. B. pColon. Aeg. 10207 XVII.5 (Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 22*).

199 In pMMA 35.9.21 XIX.14 fehlt *im=f*, steht aber in allen übrigen Abschriften; s. Kucharek, *Klagelieder*, 129. Für weitere Beispiele vgl. Herbin, *RdE* 54 (2003), 83; für die Parallelen zu Tb 21, 22 und auch 26 im *Ersten Dokument zum Atmen* jetzt Herbin, *Books of Breathing*, 61–63.

200 Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 24, Z. Tb 21.2–3; pColon. Aeg. 10207 XVII.3 (Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 22*); entsprechend *CT* IV, 387b. Die unterschiedlichen und z. T. missverständlichen Personenbezüge lassen sich durch eine ursprüngliche Dialogform des Texts m. E. überzeugend erklären; vgl. Hornung, *Totenbuch*, 428. Im späten Tb sind sie durch die Umformulierung aufgehoben.

201 Vgl. die Beispiele bei Herbin, *RdE* 54 (2003), 83.

202 Für weitere Möglichkeiten s. demnächst Gill, *Ritual Books.*

203 *Wb* II, 116.17; *CDD m* (13.7.2010), 174.

nicht ausgeschlossen werden darf.[204] Für die Verwendung von *ṯmꜣ* „stark“ mit Bezug auf den Mund lässt sich auf einen *ṯmꜣ-rꜣ* genannten Gott im *Amduat* hinweisen. Dieser hat als Mitglied einer zehnköpfigen Gruppe von Anbetern des Osiris vermutlich einen Namen, der entweder seine laut preisende Stimme oder die Wirksamkeit seiner Rede bezeichnet.[205] Hier ist es Osiris selbst, dessen Mund wieder „kräftig“ werden soll, so dass seine Rede wieder Gehör und Gehorsam findet.

Dmꜣ hingegen ist mir zur Bezeichnung des Anfügens eines Körperteils oder einer Eigenschaft des Munds nicht bekannt. In anderem Zusammenhang erscheint es im Wechsel mit *dmḏ*, sei es aufgrund semantischer („umbinden/zusammenbinden“ und „zusammenfügen“), sei es aufgrund phonetischer Nähe.[206] Allerdings ist sowohl für *dmꜣ* als auch für *dmḏ* eine Bedeutung „anfügen“ ungewöhnlich. Für *dmḏ* ist sie zwar belegt, dann aber mit folgender Angabe, woran das direkte Objekt angefügt wurde. Gerade im Kontext der Vereinigung des Osirisleichnams bezeichnet *dmḏ* die Vervollständigung bzw. Vollständigkeit des gesamten Körpers (*ḥꜥ.w*) des Gottes, nicht das Anfügen des einzelnen Körperteils. Deshalb halte ich eine Lesung *dmꜣ* an dieser Stelle trotz des Determinativs für riskanter als *ṯmꜣ*, für das sich neben den genannten inhaltlichen Erwägungen nicht zuletzt das (so auch pBM 10252 XXVI.21) anführen lässt, das in *dmꜣ* kaum jemals Verwendung findet.[207] Umgekehrt sind Schreibungen von *ṯmꜣ* mit keine Seltenheit, was den Gebrauch des *dmꜣ*-Zeichens als phonographisches Determinativ[208] an unserer Stelle erklärt.

I.13) *ṯwt Nḥb-kꜣ.w/nḥb(.t)⸗k ḥr smn bꜣ⸗k/bꜣ(.t)*(?)	Dein ist dein Nacken, und dein Ba(?)/die Kehle/Bat(?) wird befestigt,

Die phonetische Nähe von *nḥb.t* und *Nḥb-kꜣ.w* ist in mehreren Gliedervergottungen genutzt worden, um den Nacken per Wortspiel mit einem Körperteil des Nehebkau oder diesem insgesamt gleichzusetzen.[209] Hier liegt ein vergleichbares Schriftspiel vor: In einer Reihe mit den übrigen „Dein ist“-Sätzen ist eindeutig „dein Nacken“ zu lesen, obwohl scheinbar „Nehebkau“ geschrieben ist. Der Bezug zwischen beiden Lesungen setzt sich im folgenden Vers fort, wo es um die Versorgung mit Nahrung geht. Diese hätte man ohne den Gedanken an den „Ernährer“ Nehebkau eher anlässlich von Mund oder Kehle erwartet als bei der Nennung des Nackens.

Das Verb *smn* benennt einige Male die Funktion des Nackens. „Befestigt“ wird aber üblicherweise der Kopf, in Tb 149 von Nehebkau selbst,[210] oder der Nacken ist seinerseits unter dem Kopf befestigt (*nḥb.w smn(.w) ẖr tp*).[211] Das eventuelle Befestigen des Ba an dieser Stelle ließe sich mit der Verbindung zwischen Kopf und Ba erklären, die sich am deutlichsten in ST 229 zeigt.[212] Dort wird das personi-

204 Dies gilt in gleicher Weise für *tmꜣ*, wofür ich hier aber keine sinnvolle Übersetzung sehe.

205 *Amduat*, Nr. 899. Die zweite Lösung in *LGG* VII, 465. Weitere Mitglieder dieses Osirisgefolges heißen „Musikant“ (*ḫn.w*: *Amduat*, Nr. 903) und „mit wirksamem Mund/Spruch“ (*ꜣḫ-rꜣ*: *Amduat*, Nr. 905; s. a. *LGG* I, 25).

206 Von den unter den Sohlen des Königs „zusammengeflochtenen“ (*dmꜣ*) bzw. „vereinten“ (*dmḏ*) Feinden: *Wb* V, 451.14–17, 457.11–12.

207 Immerhin taucht sie im Material des *Wörterbuchs* (*Wb* V, 451f.; s. a. DZA 31.395.580 und 31.395.590) überhaupt nicht auf. Das *LGG* vermerkt lediglich eine einzige, sehr späte Schreibung von *dmꜣ* mit (*LGG* VII, 539, *s. v. Dmꜣt-pḏwt*: in pMacGregor [Nr. 8]), während viel häufiger Verwendung findet. Auch in *dmꜣ.t* „Flügel“ ist überaus rar.

208 Für eine klare Trennung zwischen „phonographischen“ (bzw. „phonetischen“) und „echten“ Determinativen s. z. B. Schenkel, *Hieroglyphische Schriftlehre*, 11.

209 Vgl. *LGG* IV, 275 (K.).

210 Tb 149, Text zur ersten Stätte: z. B. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 82, Z. 4.

211 *Streit zwischen Kopf und Leib*, Holztafel Turin N. 58004, Z. 4: Lopez, *Ostraca ieratici* 4, Taf. 184. Auch der „Hals“ (*wsr.t*) wird „befestigt“, parallel zum „Anfügen“ (*ṯꜣz*) des Kopfs.

212 Vgl. auch Assmann, *Tod und Jenseits*, 126.

fizierte Kopfende des Sargs angerufen, die Enthauptung des Verstorbenen zu verhindern. Das Befestigen des Kopfs auf dem Nacken ist mit der Wiederherstellung des Bas gleichgesetzt, während umgekehrt das Enthaupten mit der Entführung der Bas zur Schlachtbank in Parallele steht:[213]

ṯ3z.t b3 sqd.t šw.t
rdi̯.t ṯ3w n wrḏ.w-ỉb
m rn⸗s pw n(.ỉ) ẖr.t tp nb⸗s
di̯⸗ṯ n⸗ỉ tp⸗ỉ ḥr wsr.t⸗ỉ
s3q⸗ṯ ꜥnḫ n ḫt.t(⸗ỉ)
ẖnm⸗ṯ ꜥ.wt⸗ỉ
ṯ3z⸗ṯ ḥr⸗ỉ
sqd⸗ṯ b3⸗ỉ
nḥm⸗ṯ wỉ m-ꜥ wḥꜥ.w Wsỉr ḥsq.w tp.w znn.w wsr.wt ỉṯ.yw b3.w 3ḫ.w r nm.t n.t wnm w3ḏ.w

… die den Ba anfügt und den Schatten aufbaut, die dem Müdherzigen Luft spendet in diesem ihren Namen „die unter dem Kopf ihres Herrn ist"! Du sollst mir meinen Kopf auf meinen Hals setzen und meiner Kehle Leben sammeln! Du sollst meine Glieder vereinigen, mein Gesicht anfügen und meinen Ba aufbauen! Du sollst mich vor Osiris' Fängern retten, die die Köpfe abschlagen und die Hälse durchschneiden, die die Bas der Befähigten zur Schlachtbank dessen verschleppen, der Frischfleisch isst.

In der *Anrufung an den Ba-Bringer* (*s3ḫ.w* I, hier XVII.14) ist die Verbindung zwischen Enthauptung (der Schatten) und Fortnahme des Ba knapper ausgedrückt, ist aber im Grunde genauso deutlich.

Die in späten Tempeltexten häufige, in unserem Papyrus jedoch nur hier belegte Schreibung des Suffixpronomens *⸗k* durch die Kobra erscheint als Fortführung des Gedankens an die Schlange Nehebkau plausibel, ist aber nicht ohne Alternative. So könnte es sich um das Göttinnen-Determinativ handeln, so dass neben Nehebkau mit Bat eine weitere Gottheit im Wortspiel mit einem Körperteil erschiene, nämlich der Kehle,[214] die ihrerseits parallel zum Nacken selbstverständlich eine plausible Option ist.

Für die Konstruktion vgl. zu I.1–2, wo in Parallelen *di̯⸗ỉ n⸗k* statt *ṯwt* steht sowie *ḥr* + Infinitiv anstelle von *sḏm.n⸗f*. Entsprechend könnte auch der vorliegende Vers auf eine entsprechende Formulierung zurückgehen, wobei das Subjekt (der Nacken und Kehle verleihende Sprecher) ausgefallen wäre.

I.14) *wnm⸗k m ẖms šmꜥ.w* damit du von schmalen Ähren essen kannst.

Die Verwendung von *ẖms* „Ähre" zur Bezeichnung des Getreides, zumal des „schmalen"/„oberägyptischen", ist ungewöhnlich und ersetzt offenbar *ỉt šmꜥ*. Man kann deswegen an die Weihrauchsorte *ẖms-šmꜥ* denken,[215] auch wenn das Verb *wnm* kaum einen Zweifel lässt, dass hier von Getreide die Rede ist. Ob derartige Anklänge beabsichtigt waren, lässt sich im Einzelfall kaum sicher beurteilen; die Schreibung *Nḥb-k3.w* im Vers zuvor belegt aber anschaulich die Bedeutung von Wort-/Schriftspielen bei der Abfassung auch der vorliegenden Textpassage.

Die Verdopplung des Zeichens *šmꜥ* lässt sich am ehesten als graphischer ‚Dual' zur Schreibung der Nisbe erklären, so dass man in pSchmitt auch „oberägyptisch" übersetzen könnte.[216]

213 *CT* III, 294a–295c. Der Text hebt natürlich auch die Unversehrtheit des gesamten Körpers hervor und nennt als Komponenten des Verstorbenen außer dem Kopf und seinen Teilen (Gesicht, Mund) sowie Ba und Schatten noch das Herz (*ỉb* und *ḥ3.tỉ*; *CT* III, 296h). Philologischer Kommentar bei Willems, *Heqata*, 403–407; zum Inhalt *ibidem*, 92–101, besonders zur Identität der Fänger des Osiris.

214 Vorschlag Gill; s. demnächst Gill, *Ritual Books*. Für *b3.t* „Kehle" s. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 305. Szczudłowska, *Manuskript* schlägt nach ***smn*** die Lesung ***p3 nb*** vor; also: „bei der Festigung/Etablierung des Herrn".

215 Auf diesen Aspekt weist auch Szczudłowska hin.

216 Also dann doch nicht das in *ỉt-šmꜥ* vermutlich gemeinte „schmal". Der Vorschlag, *ỉt-mḥ* und *ỉt-šmꜥ* nicht als unter- und oberägyptische, sondern als „volle" sechszeilige und „schmale" vierzeilige Gerste zu verstehen, stammt von Müller-Wollermann, *VA* 3 (1987), 39–41. Für eine Bedeutung „dünn/fein" für *šmꜥ* zur Charakterisierung von

I.15) *ṯwt ḏr.ti≠k ḥr msnḥ n≠k sbi.w* — Dein sind deine Hände und werfen für dich die Feinde zurück,

Die Lesung des Zeichens *sḏb* als *sbi* erscheint mehrmals in unserem Papyrus; s. zu III.29, wo dank der Parallelen die Lesung *sbi* so gut wie sicher ist. Hier käme prinzipiell auch *sḏb* in Frage, als Objekt von *msnḥ* ist von den beiden Wörtern aber m. W. nur *sbi* belegt.[217]

I.16) *ꜣmm ꜥ≠k m iwi̯.w* — so dass dein Arm die ergreift, die da kommen sollten.

Der Gebrauch von *ꜣmm* mit *m* zur Einleitung des Gepackten ist erst im späten Ägyptisch belegt, dort aber oft genug.[218] Die „Kommenden" als Bezeichnung der Feinde ergänzen sich mit den *ṯz.t* des folgenden Verses, indem das darin scheinbar enthaltene *ṯzi̯* und *iwi̯* beide Bewegungen gegen Osiris ausdrücken, eben kommen und sich erheben. Während *ṯz.t/ṯz.tiw* als Bezeichnung der Feinde gut belegt ist, lassen sich die Kommenden hier in Parallele dazu verstehen, unterstützt von *iy.t* und *iwi̯.t* zum Ausdruck von „Kommendem" im negativen Sinne, also Unheil u. ä.

Osiris wird in I.15–16 die Fähigkeit zugesprochen, sich selbst gegen seine Feinde zu verteidigen. Zu diesem gegenüber dem Schutz durch Dritte selteneren Motiv vgl. in pSchmitt mehrmals, insbes. in einem Vers der ersten Litanei von *Sokar herausbringen*, hier XXX.23.

I.17) *ṯwt mnḏ{n}≠k iꜣb.i(?) ḥr mnḏ n≠k ṯs.t* — Dein ist deine linke(?) Brust(?) und flößt für dich den Todgeweihten Furcht ein.

Zum Vorschlag der Lesung *mnḏ-iꜣb.i* vgl. die Erläuterung zur Transliteration. Für das Wortspiel mit dem folgenden *mnḏ* hätte die Bezeichnung der sichtbaren „Brust" (*mnḏ*)[219] allein ausgereicht. Hier ist es aber nicht einfach die Brust, die den Feinden Furcht einflößt, sondern die „linke Brust", in der mit dem Herzen das Denken und Fühlen des geistig handlungsfähigen Sokar-Osiris verankert ist, dessen planvolles Handeln ebenso wie sein gerechter Zorn seinen Feinden Grund zur Angst gibt. Aufgrund seiner ungewöhnlichen Position mitten im Wort *mnḏ* mag das – unsichere – *iꜣb* ein späterer Zusatz sein, zumal das Zeichen in pBM 10252 XXVI.24 fehlt; dort steht ein doppeltes Determinativ, also jedenfalls ein Dual, *mnḏ.wi* oder *mn.ti*.[220] Ohne die Fokussierung auf eine Seite wäre ein direkter Bezug auch zum im übernächsten Vers angeführten Ha als Schützer des Westens bzw. der rechten Körperseite gegeben. Von daher dürfte die *iꜣb*-Hieroglyphe hier sekundär sein, verschrieben aus [Hieroglyphe] – wenn dieses nicht sogar selbst gemeint sein sollte.[221] Auch dann bliebe die Schreibung des gesamten Ausdrucks bemerkenswert. Als Alternative ist noch *mn.t* „Schenkel" in Betracht zu ziehen, mit dem vermeintlichen *iꜣb.i* als Determinativ und entsprechend zwei Schenkeln in der Londoner Parallele.[222] Allerdings wäre die Nennung der Schenkel an dieser Stelle der Gliederlitanei, nämlich noch vor einem Teil des Rumpfs, ungewöhnlich.

Materialien argumentieren bereits Černý, *Hieratic Inscriptions*, 10, Anm. 3 und Janssen, *Commodity Prices*, 140 mit Anm. 43; zustimmend Spalinger, *SAK* 15 (1988), 255–276, hier 264 mit Anm. 34; Morenz, *SAK* 26 (1998), 87 mit Anm. 25. Dessen ungeachtet wurde schon viel früher der Anklang an Ober- und Unterägypten in *it-šmꜥ* und *it-mḥ* aufgegriffen; s. Morenz, *DE* 42 (1998), 88 mit Anm. 19.

217 *Edfou* I, 20.14–15.

218 Kein Hinweis im *Wb*; s. aber Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 10.

219 Im Gegensatz zu Brustraum (*šnb.t*) und Brustkorb (*qꜣb.t*); s. *MedWb*, 376, 879. Walker, *Anatomical Terminology*, 269 schlägt neben „Brust" auch „Brustwarze" vor.

220 S. demnächst Gill, *Ritual Books*. Die der fraglichen Schreibung [Hieroglyphen] entsprechende Stelle in der Randglosse ist leider verloren.

221 Vorschlag Leitz.

222 Vorschlag Gill.

Ein Wort ***mnḏ*** statt ***snḏ*** ist, soweit ich sehe, bisher nicht bekannt. Da unser Text eine Reihe ungewöhnlicher Verwendungen und vielleicht auch Neuschöpfungen von Wörtern aufweist, mag auch hier eine solche vorliegen,[223] z. B. mit ***m***-Präfix als Ersatz für das scheinbare ***s***-Präfix von ***snḏ***.[224] Bis-lang wurde für diese seltene Schreibung eine Lesung ***snḏ*** vermutet, also mit dem Lautwert *s* für ;[225] eine entsprechende Verwendung der Hieroglyphe scheint auch in einigen anderen Wörtern vorzuliegen.[226] Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, wie sich das Erscheinen von genau an unserer Stelle Vers erklärt. Sollte es sich um ein reines Schriftspiel handeln, sozusagen als stumme Ergänzung der ***m***(***n***)-Alliterationen in diesem und im folgenden Vers? Bei dieser Annahme stellt sich die Frage, ob bzw. wie bei dem grundsätzlich zur Rezitation vorgesehenen Text ein solcher Bezug in der Aufführung realisiert worden sein könnte. Da einige Wortschöpfungen in spätmittelägyptischen Texten niemals Teil einer gesprochenen Alltagssprache waren, offensichtlich auch ausgesprochen wurden,[227] sehe ich keinen Grund, nicht dasselbe für das hier angesetzte Wort ***mnḏ*** zumindest in Erwägung zu ziehen, wobei die Bedeutung und damit die richtige Aussprache mittels des ***snḏ***-Zeichens kenntlich gemacht sind.[228] Immerhin stehen die beiden Belege der Schreibung ***mnḏ/snḏ*** in *Edfou* VII jeweils mit einem mit ***m*** beginnenden Wort als Subjekt.[229]

Die Londoner Version schreibt in Haupttext und Randglosse ***mnḏ***^{snḏ} ***ṯ̸k***, also vielleicht „wobei/so dass du Furcht einflößt(?)“.

Der Vers ist raffiniert formuliert, indem er erst durch die indirekte Bedeutung des ersten Worts ***mnḏ*** und die ungewöhnliche Verwendung wenn nicht sogar spontane Bildung des zweiten (statt ***snḏ***) seine doppelte Aussage (Herz als Sitz des Denkens und aus diesem resultierend die Furcht vor dem planvoll handelnden Gott) ermöglicht. Aufgrund seiner Schutzbedürftigkeit erscheint Osiris nur selten als direkt gewalttätiger Gott, sehr wohl aber als furchteinflößender Herrscher.[230] Er verdankt seine Schrecklichkeit also im Wesentlichen seiner Inthronisierung durch Andere.[231]

---

223 Neubildungen von Verben sind in ptolemäischen Texten keine Seltenheit; s. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 755, § 157a; Junker, *Grammatik*, 87, § 112; grundlegend Grapow, *Wortbildungen mit einem Präfix m-*, 17f.

224 Dass es sich bei dem *s* in *snḏ* ursprünglich nicht um das Präfix des Kausativs handelt (vgl. Allen, *Inflection*, 563), spielt bei einer künstlichen Wortbildung keine Rolle. Für eine so treffende wie amüsante und schon deswegen lesenswerte Erläuterung des Prinzips sei auf Egon Friedells Neologismus „ktiv“ (als Gegensatz zu „a-ktiv“) verwiesen: Friedell, in: idem, *Was soll das Theater?*, 191–195 sowie – als Reaktion („Pologie“!) auf Kritik an seiner Wortfindung – *ibidem*, 196–199.

225 Fairman, *ASAE* 43 (1943), 247 (Nr. 313b), 280 (Note LXXV); vgl. *Valeurs phonétiques*, Y 57; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 438; idem, *Edfou VII*, 55 (zu 31,12–13), 327 (zu 179,14).

226 S. Klotz, *JEA* 100 (2014), 534 (Hinweis Susanne Martinssen-von Falck).

227 Als bekanntestes Beispiel sei *zš* angeführt, das wahrscheinlich aus einer Verschreibung von *zn̠i* hervorging, in ptolemäischen Texten aber in Wortspielen erscheint, die nur bei einer Lesung *zš* funktionieren (mit ***zšš.t*** „Sistrum“ und ***nšn*** „Wüten“; vgl. z. B. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 921).

228 Eine Bemerkung zur Übersetzungstechnik: Man könnte ***mnḏ*** als ‚korrekt‘ gebildetes, aber der Sprache nicht eigentlich angehörendes Wort durch eine entsprechende in deutschen Wörterbüchern nicht aufgenommene Wortschöpfung übersetzen („und *befurchtsamt* für dich die Todgeweihten“ o. ä.). Eine solche Übersetzung würde dem Aspekt der künstlichen wenn nicht gar ‚manierierten‘ (vgl. Derchain, *BSÉG* 21 [1997], 11f.) Wortschöpfung gerecht, fügte dem deutschen Text aber einen Eindruck des Falschen bis Lächerlichen hinzu, den wir für das ägyptische Vorbild ausschließen dürfen.

229 *Edfou* VII, 31.13: ***mḥ.tỉ*** „Norden“; 179.14: ***mnṯ.w sṯ.tỉw*** „Menetju und Asiaten“. Auch die von Klotz, *JEA* 100 (2014), 534 vermutete Verwendung von für ***s*** oder ***sn*** in dem von ihm ***Snw.t*** „Ägypten“ gelesenen in *Edfou* IV, 286.4 (s. Ventker, *Der Starke*, 149 mit Anm. 457) wird durch Alliteration, dort (und entsprechend in der Parallele *Edfou* IV, 108.3; s. a. *ibidem*, 168) eben mit *s*, nahegelegt.

230 Vgl. *LGG* VIII, 179f.; s. hier Index, *s. v.* ***Wsỉr*** → Osiris als Herrscher → Angst/Respekt vor Osiris.

231 „Furcht vor Osiris einzuflößen“ (*rḏi̠(.t) snḏ n*(?) [*Ws*]*ỉr*⌝) ist laut ihrem Titel ein wesentlicher Zweck der ***sꜣḫ.w*** III: pBM 10081 XVI.6–7; s. Assmann, *Totenliturgien* III, 413; Barbash, *Padikakem*, 136 (B).

Das als „Todgeweihte" übersetzte *ṯz.t/rs.t*[232] dient oft als Bezeichnung von Exekrationsfiguren.[233] Fälle wie hier, in denen sie in der Götterwelt auftauchen und Furcht empfinden sollen,[234] zeigen zwar, dass dies nur ein Aspekt des Begriffs ist,[235] man denke aber nur an den Einsatz von Exekrationsfiguren in Ritualen zur Vernichtung des Seth, ausdrücklich im *Buch vom Sieg über Seth.*[236] Ein Ritual „Schlachten der Todgeweihten/Exekrationsfiguren" (*smꜣ n nꜣ ṯzt./rs.t*) ist in der Liste des pLouvre N. 3176 für den 24. Choiak aufgeführt.[237]

I.18) ***Mn.w ḥr mrš⸗sn n⸗k***	Min brandmarkt(?) sie für dich,

Mit dem im hieroglyphischen Ägyptisch sonst anscheinend nicht belegten Verb ***mrš*** könnte eine Variante von ***mnš*** „mit dem Königsring stempeln" vorliegen. Nach dieser mir von Quack vorgeschlagenen Erklärung ergibt sich eine Aussage, die gut zu der Vorführung der so markierten Gefangenen im folgenden Vers passt.

Dass unter den vielen potentiellen feindabwehrenden Göttern an dieser Stelle ausgerechnet Min ausgesucht wurde, erklärt sich zum einen durch die Alliterationen in diesem und dem vorangehenden Vers, wo diese ihrererseits das Resultat wenigstens z. T. ungewöhnlicher Wortwahl (***mnḏ-ꞽꜣb.ꞽ, mnḏ, mnš***) sind. Als Gott von Koptos und des Wadi Hammamat steht Min für den Schutz im Osten und auch Süden,[238] woraufhin im folgenden Vers Ha diese Aufgabe im Westen (und Norden) übernimmt.[239] Die „linke" (***ꞽꜣb.ꞽ***) Brust wird also als Himmelsrichtung (***ꞽꜣb.tt***) aufgegriffen. Zu Min als gewalttätigem Gott vgl. insbesondere seine Bezeichnung als „Min, der seine Feinde abschlachtet" (***Mn.w smꜣ ḫrwy.w⸗f***).[240] Im *Balsamierungsritual* sind die Götter von Koptos der Schutz des Leibs (***nṯr.w m Gbtꞽw m zꜣ.w n(.ꞽ) ḥꜥ⸗k***), während Min die Feinde des Verstorbenen vertreibt (***Mn.w n(.ꞽ) Gbtꞽw ḥr dr ḫft(ꞽ).w⸗k***).[241]

Auch außerhalb von Koptos begegnet Min als Kämpfer gegen die Feinde des Osiris, so mit lokaltheologischer Bindung an Imet auf der Stele des Gemenhorbak:[242]

ꞽy m Sḫ.t-nṯr ḫft wꜣrḫ sm.w r nḏ ꞽḫ.t m ḥꜣb Ḥr.w
sꞽn⸗sn n Mnw ḏr pri̯(.t)⸗f r ḫt.w⸗f zš.tw m kꜣ.w ssm.w sẖkr(.w) m ꞽns.ꞽ ꜥpr(.w) m ṯḥn(.t)
tp.(ꞽ)w ḫt.w⸗f nb(.w) m ktkt

232 Zur Lesung *rs.t* und nicht *ṯz.t* bzw. *ṯz.tꞽw* s. Ritner, *GM* 111 (1989), 85–95, bes. 89–93. Einige Belege schreiben das Wort aber eindeutig mit *ṯ*, so dass *ṯz.t* mindestens als Variante zu oder Weiterentwicklung von *rs.t* gelten muss.

233 Ritner, *GM* 111 (1989), 86–89.

234 Hier ist ausdrücklich von der Furcht der Feinde die Rede, die Furcht vor Osiris bzw. dem Verstorbenen herrscht aber grundsätzlich unter allen jenseitigen Wesen; vgl. nun Leitz, *Panehemisis*, 68.

235 Vgl. Ritner, *GM* 111 (1989), 92f. mit Anm. 29.

236 *Urk.* VI, 5.6–15; vgl. Burkard, in: *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, 10f.

237 pLouvre N. 3176 V.7; zur Identifizierung als Ritualtitel s. Burkard, in: *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, 17.

238 Zu Min als Gott der Ostwüste bis nach Punt s. Aufrère, *Univers minéral*, 137–139; idem, in: *Life on the Fringe*, 10–14.

239 Das von Aufrère, *Univers minéral*, 138 gegebene Beispiel für Ha unter Mins Kommando („Ha est sous ses ordres") ist allerdings zu streichen. An der entsprechenden Stelle (*Edfou* I, 400.14) ist mit Barucq/Daumas, *Hymnes et prières*, 381 „Hu/Ausspruch" zu lesen (es geht um Min als Götterkönig und welterschaffenden Sonnengott).

240 Zu diesem s. Coenen, in: *GS Quaegebeur* II, 1103–1115, bes. 1112ff.

241 pBoulaq 3 VI.10: Töpfer, *Balsamierungsritual*, Taf. 12–13, 45. Dagegen ist die Erwähnung des Min als desjenigen, dem nach *Urk.* VI, 83.16 der Phallus des Seth übergeben wird, weniger seiner potentiellen Gewalttätigkeit geschuldet als seiner Funktion als Ortsgott und seiner ‚phallischen' Qualität, wie auch Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 44, Anm. 279 anmerkt.

242 Kairo JE 85932, Spalte 5–9; Razanajao, *BIFAO* 106 (2006), 231–233, 240f.

gmḥ sw m mn
pri̯⸗f snb(.w)
ṯzi̯ g3ḥ n.ti͗ m ⸢nni̯⸣.t
šzp.n⸗f mꜥb3⸗f
hd.n⸗f ḏ3.yw⸗f
ḏi̯[.n⸗f(?) sm]d n wrḏ.w-i͗b
Die aus dem Gottesfeld kommen, wenn die Pflanzen grünen, um an Horus' Fest Opfer zu schenken, sie eilen zu Min, wenn er zu seiner Treppe auszieht, gezogen („geöffnet") von Hengsten, geschmückt mit rotem Leinen und mit Fayence ausgestattet. Alle auf seiner Treppe zittern; es leidet, wer ihn erblickt, wenn er gesund auszieht, damit der Matte, der in Reglosigkeit ist, sich erhebt. Er empfing seine Harpune und warf seine Gegner zurück. Er g[ab(?)] dem Müdherzigen die Augenbrauen.

In dieser Schilderung der Min-Prozession im Delta wird neben dem gewaltsamen Vorgehen gegen die Feinde auch die Angst thematisiert, die Mins Erscheinen auslöst,[243] vgl. ***mnḏ*** im vorangehenden Vers. Angesichts der vermutlichen Nennung einer Prozession des Ha im folgenden Vers stellt sich die Frage, ob nicht auch hier auf die v. a. durch Tb 17 sehr geläufige Min-Prozession angespielt wird.[244]

Die Verse I.17–19 sind durch gleich mehrere Assoziationsketten und Stilmittel (Wortspiel, Alliteration, inhaltliche Komplementarität) miteinander verbunden, und der Wahl eines einzelnen Worts, z. B. des Theonyms Min, können mehrere Motive gleichzeitig zugrundeliegen.[245] Zu erfahren, welche Idee welche nach sich zog, wäre so interessant wie es unmöglich ist. Passagen wie diese zeigen, dass unser Text schwerlich mehr oder minder spontan aus überlieferten Textemen zusammengesetzt worden sein kann, sondern aus einem reflektierten und komplexen kreativen Prozess resultiert.

I.19) ***sšmi̯ sn n⸗k Ḥ3 m ḥꜥ⸗f ḥr pr.t n i͗3[.t m(?) Ṯ3m.t]***$^{n'.t(?)}$

während Ha persönlich sie dir zuführt bei der Prozession zur Stätt[e in/von(?) Djem]ê(?)

Ergänzt nach pBM 10252 XXVI.25. Versuchsweise ***Ṯ3m.t*** „Djemê" gelesen ist die Zeichenfolge , mit der dort der erhaltene Text endet. In der Randglosse (vso. XXIX.6) ist nur noch das erste Zeichen dieses Worts erhalten, davor eindeutig ***i͗3.t*** (; Haupttext:), also vielleicht ***i͗3.t-Ṯ3m.t***. Das in unserem Vers nach einer Lücke und Schriftresten am Zeilenende sichtbare Zeichen ist am ehesten das Stadt-Determinativ und stützt damit diese Lesung.

Die ‚neuägyptische' Position des Objektpronomens vor dem pronominalen indirekten Objekt ist auch in mittelägyptischen Texten des 1 Jts. v. u. Zt. geläufig,[246] so dass eine m. E. problematische Auffassung von ***sn*** als Suffixpronomen (dann: „Sie werden Ha zu dir geleiten …") nicht notwendig ist.

Ha als Gott der Westwüste steht für die Abwehr von Feinden aus dieser Richtung,[247] wie Min zuvor die Ostwüste verkörpert. Passend dazu ist das Ziel seines Geleits der Hügel von Djemê, das Gottesbegräbnis auf dem Westufer. Offen bleiben muss allerdings, ob es sich dabei, in Einklang mit der Erwähnung nung eines memphitischen Gottes in I.9, um das unterägyptische Djemê bei oder in Rosetau handelt oder doch um das bekanntere thebanische Djemê von Medinet Habu.[248]

243 Anders als hier geht es dort allerdings um das Erschrecken der eigenen Anhänger, also allgemein um die überwältigende Wirkung der göttlichen Epiphanie; vgl. Razanajao, *BIFAO* 106 (2006), 232f. (w).

244 Lapp, *Spruch 17*, 56/57c; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 158, 173 (28a*), 215 mit Anm. 3, 241 (Z. 15); pNespasefy A7.7: Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 6. S. jetzt auch die Hinweise bei Töpfer, *Balsamierungsritual*, 147 (dq).

245 Komplementär zu Ha könnte grundsätzlich auch, wenn nicht noch eher, Sopdu stehen (vgl. nur Goyon, *Dieux-gardiens*, 132f.; Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 171), aber nur Mins Name fügt sich in die Wortspiele und ***m***-Alliterationen von I.17–18 ein.

246 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 375, § 609.

247 Eine der wesentlichen Funktionen des Ha; vgl. *LGG* V, 10f. und Aufrère, *Univers minéral*, 131f.

Eine Prozession (***pr.t***) des Ha, wie sie auch im Verb ***sšmi̯*** anklingt,[249] irdisch oder rein götterweltlich, ist mir sonst zwar nicht geläufig, im Gegensatz zum bekannten „Auszug des Min"; im Alten Reich ist aber der Titel (***ỉm.ỉ-)ḫt-Ḫꜣ*** nicht selten, der eine Prozession des Wüstengottes zumindest zu jener Zeit plausibel macht, denn außer Ha verfügen anscheinend nicht viele Götter über ***ḫt*** „Gefolgschaft", unter diesen mit Min und Horus aber mindestens zwei, deren festlicher Auszug (***pr.t***) bekannt ist.[250]

Da das Zeichen für den Gott ***Ḫꜣ*** auch für einfaches ***ḫ*** stehen kann und in allen übrigen Belegen in pSchmitt in Schreibungen für ***ḥm*** erscheint,[251] muss auch hier eine Lesung ***ḥm*** zumindest in Erwägung gezogen werden.[252] Allerdings lässt sich m. E. der folgende Textverlauf weder mit ***ḥmi̯*** „zurückweichen" bzw. „zurücktreiben" noch mit der enklitischen Partikel ***ḥm***[253] treffend in Einklang bringen. Auch die überzeugende Komplementarität von Min und Ha fiele dann weg.

I.20) ***ṯwt ḏr.w⸗k ḥr ỉnq n⸗k ỉm.ỉ⸗f***	Dein ist deine Flanke und umfasst für dich, was in ihr ist.
I.21) ***ms.w nṯr.w m-bꜣḥ***	Die Götterkinder stehen in der (göttlichen) Präsenz.

In pBM 10252 XXVI.26 steht [Hieroglyphen], vermutlich infolge der Ähnlichkeit zwischen Mund und Hand im Hieratischen, verbunden mit der Lesung ***ḏr/dr*** für die beiden Hände.[254] Dass nicht ***ḏr.ti*** „Hände" gemeint ist, was an dieser Stelle der Gliederaufzählung ohnehin überraschen würde, zeigt das Determinativ an.

Die Körperseite ist vielleicht als Zugang zur Bauchhöhle zu verstehen,[255] also nach der Brust *pars pro toto* für die untere Hälfte des Rumpfs mitsamt den Eingeweiden. Dies passt auch zur Funktion zumindest der „Kinder *des* Gottes", also offenbar der Horussöhne, als Schützer der Eingeweide im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*:[256]

> ***ỉm.ỉw-ẖ.t⸗k r b(w) wn⸗sn***
> ***ms.w nṯr m zꜣ.w⸗sn***
> Deine Eingeweide sind an dem Platz, (wo) sie waren.
> Des Gottes Kinder sind ihre Bewachung.

Die „Kinder der Götter" sind auch sonst als Helfer bzw. Schützer ihres Erschaffers, des Sonnengottes, oder „ihrer Brüder" belegt.[257] Als „Kindern" kommt ihnen eine gegenüber dem Beschützten untergeordnete Position zu. Dessen Status drückt sich auch in der Verwendung von ***m-bꜣḥ*** aus, das stets die Gegenwart eines Höherrangigen kennzeichnet. Wenn es sich hier wirklich um die Horussöhne handelt, dann ist

---

248 Zu Djemê (***Ṯꜣm.t/ꜣ.t-Ṯꜣm.t***) bei Giza s. Zivie, *Giza au deuxième millénaire*, 295–297; Zivie-Coche, *Giza au premier millénaire*, 171, 237.

249 In pBM 10252 steht ***ptr*** „sehen" statt ***pr.t***, was – ohne Hinweis auf die Deviationsrichtung – auf den späten Schreibungen „*pr*" für ***ptr*** bzw. der hinter diesen stehenden Aussprache (vgl. nur die entsprechenden Lemmata bei Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 150f.) beruhen dürfte.

250 Sonst nur noch „der Große" (vielleicht der König) sowie ***Mn.t***; zwei weitere *ḫt*-Titel sind nicht klar; vgl. Jones, *Titles, Epithets and Phrases*, 755–759.

251 IV.15, V.28, 34, IX.27.

252 Vorschlag Gill.

253 Vorschlag von Szczudłowska, *Manuskript*. Dann könnte man den Anfang eventuell aktivisch übersetzen, mit „sie" im Sinne von „man": „indem sie zu dir wahrlich seinen Leib geleiten bei der Prozession …" Die Partikel ***ḥm*** stünde dann aber vor dem pronominalen indirekten Objekt. Auch bei einer passivischen Übersetzung („sie sind wahrlich zu dir geführt in seinem/als sein [Mins?] Leib bei der Prozession …") scheint es, als wäre auf diese Weise doch der „Auszug des Min" erwähnt, was ein Argument für die Lesung ***ḥm*** sein könnte, aber die Einbindung von ***m ḥꜥ⸗f*** ist auch dann nicht überzeugend.

254 So im Haupttext, soweit erkennbar ohne Suffixpronomen ***⸗k***. In der Randglosse verloren.

255 S. z. B. Janot, *Instruments d'embaumement*, 54ff. und ill. 64ff.

256 pLeiden T 32 I.9–10 und Parallelen; Herbin, *Livre de parcourir*, 91f., 395.

257 *LGG* III, 424.

an Szenen des Totengerichts zu denken, in denen sie gegenüber dem thronenden Osiris in einer Lotusblüte dargestellt sind.[258] Die Lautfolge ***ms*** wird im folgenden Vers durch das Verb ***mz*** aufgenommen.

I.22) *mz n⸗k*	Der, der zu dir gebracht worden ist, er ist in seiner
sw m ỉr.w⸗f	Gestalt(?),

Mehrere Deutungsmöglichkeiten bestehen in diesem Vers v. a. hinsichtlich der Form von ***mz*** und dem grammatischen wie inhaltlichen Anschluss an den vorigen Vers. Der Zeilenwechsel vor ***mz*** legt den Beginn eines neuen Satzes nahe, ansonsten könnte man auch einen direkten Genetiv zu ***m-bꜣḥ*** ansetzen („in der Gegenwart dessen, der zu dir gebracht worden ist"). Aufgrund der Verseinteilung wäre auch denkbar: „Du hast ihn gebracht ..." (*mz.n⸗k* ...), aber Osiris/Sokar ist hier wie anderswo der Empfänger von Handlungen und Gaben. Bei einer Deutung von *sw* als direktem und ***n⸗k*** als indirektem Objekt stellte sich die Frage nach der Anbindung von *mz* an den vorangehenden Text.

pBM 10252 XXVI.27 ohne *sw* mit entsprechend z. T. abweichenden Optionen für die Übersetzung.

Zur Lesung des scheinbaren *ỉr.ỉw* als *ỉr.w* „Gestalt" vgl. auch die Parallele von pBM 10252 (Randglosse) zu VI.14;[259] sonst: „in/mit dem, was zu ihm gehört", was aber auch eher die einzelnen Teile eines Ganzen bezeichnet als eine wie auch immer geartete Ausstattung.[260]

„Er" könnte wie in I.11–12 das bezeichnete Körperteil sein (lies dann wohl *ỉr.ỉw⸗f* „was zu ihm gehört", entsprechend *ỉm.ỉ⸗f* im Vers zuvor). Ebenfalls denkbar sind der bereits in I.9 genannte „Bewohner von Memphis" oder aber umgekehrt und m. E. am Überzeugendsten der Ba, der zum Körper des Gottes gebracht wird, wie es an späterer Stelle, in IX.4, tatsächlich angewiesen wird. Als weitere Alternative ist noch der Kultvollziehende als König bzw. Horus in Betracht zu ziehen. Der König ist es immerhin, der in VIII.22 „Jubel hervorruft", was hier im folgenden Vers der „Gebrachte" tut.

I.23) *sḥꜥꜥ⸗f m ḥw.t-Zkr*	damit er im Sokar-Tempel Jubel hervorruft

Der Kausativ *sḥꜥꜥ/sḥꜥỉ* bezeichnet über den Effekt des Jubelns das triumphale Erscheinen eines Gottes,[261] hier der „in seiner Gestalt" in den Tempel gebrachte Osiris. Eine Frage ist, bei wem genau Jubel hervorgerufen wird, bei allen Anwesenden oder beim – in I.37 als „Osiris, Stier des Westens" – angesprochenen Gott, also sein den Kult empfangender Leichnam. In der fünften Nachtstunde der *Stundenwachen* in Edfu ist das zweite der Fall, denn dort ist *sḥꜥꜥ/sḥꜥỉ* eine Handlung der klagenden Isis und Nephthys, parallel sowohl zu Verben für „klagen" als auch zu *sꜣḫ*:[262]

sn.tỉ sḥꜥỉ⸗sn ṯw m ỉ(ꜣ)kb[⸗sn]
hwt⸗s(n) ṯw ꜣḫ{r}[263] *bꜣ⸗k*
ỉnỉ⸗sn n⸗k ỉb.w nb(.w) m ỉnd
sꜣḫ kw nṯr.w ⸢*m*⸣ *nb⸗sn*
Die beiden Schwestern, mit [ihrer] Trauer werden sie dich jubeln lassen. Sie werden dich bejammern, so dass dein Ba (wieder) wirksam ist. Sie werden alle Herzen in Traurigkeit zu dir bringen, und die Götter werden dich als ihren Herrn befähigen.

---

258 Vgl. z. B. Seeber, *Totengericht*, 130f.
259 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 328.
260 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 91.
261 So schon in ST 75: *CT* I, 356/7c sowie 358/9b (nur G1T und A1C); vgl. Willems, *Heqata*, 474 und 481f., Anm. aw, ax, az.
262 Pries, *Stundenwachen* I, 265; II, 66 (05 NS υ).
263 Junker, *Stundenwachen*, 109 und Kucharek, *Klagelieder*, 438 lesen *ꜣḫ.ḥr*; Pries, *Stundenwachen* I, 265 *ꜣḫ ḥr*. Das vermeintliche *r* ist wohl eher bei der Abschrift aus dem Hieratischen an die Stelle der Buchrolle getreten, wie es nicht selten passierte. Die Verbform wäre demnach der zu erwartende Subjunktiv/Prospektiv.

Der Überlegung zum vorigen Vers entsprechend könnte „er" der König als Kultvollzieher sein. Dann wäre es wie in VIII.22 die Gemeinschaft von Osiris' Anhängern, die dieser über die Belebung des Gottes „jubeln lässt". Ebenso erscheint es möglich, dass hier wie mehrmals in unserem Text Osiris als Ba des Sokar gemeint ist. Die Anwesenheit dieses Ba im „Tempel" bzw. Kultraum[264] ist ja in der Tat als zeitlich begrenzt vorzustellen, und dass Osiris selbst durch seine Rückkehr „Jubel auslöst" (*sḫꜥi̯*) wird in III.28 direkt gesagt.

pLouvre N. 3176 führt den Sokartempel gleich dreimal als wichtige Station auf den Prozessionen während des Choiakfests auf, als erstes in der Nacht vom 24. auf den 25. Choiak, in der auch ein Abschnitt der *GZG* zu rezitieren war.[265] Eine Ausdeutung dieses bzw. eines vergleichbaren Ritualgeschehens bietet das *Große Dekret*, denn dessen Titel zufolge ist es ausdrücklich der Ba des Osiris, der im Sokar-Tempel erscheint, also sein mobiler, nicht ständig an einem Ort verweilender Aspekt:[266]

> *wḏ.t ꜥꜣ.t ỉri̯(.t) r spꜣ.t Ỉgr.t nḫb.w m grḥ sšd r rdi̯.t ḥqꜣ Wsỉr m spꜣ.t Ỉgr.t*
> *m-ḫt ḏd⸗f s(w) ỉr⸗f rn n(.ỉ) ꜣbd.w*
> *bꜣ⸗f ḫꜥi̯(.w) m wḏꜣ.t ky m ḥw.t Zkr r ḫpr ḥr ẖꜣ.t⸗f ꜥnḫ⸗f twt⸗f*
> Großes Dekret, erlassen für den Bezirk von Igeret, vorgeschrieben in der Nacht des Diadems, um Osiris über den Bezirk von Igeret herrschen zu lassen, nachdem er ihn (bei) seinem Namen „Monat"[267] genannt hat,[268] (wenn) sein Ba im *Udjat*-Auge – Variante: im Sokar-Tempel – erschienen ist, um über seinem Leichnam Gestalt anzunehmen, wobei er lebe und vollständig sei.

Die Varianten *Udjat*-Auge und Sokar-Tempel weisen darauf hin, dass Osiris als regenerierter Gott in seiner lunaren Gestalt als Vollmond = Udjat-Auge = Ba im Tempel erscheint.[269] Da auch an unserer Stelle Osiris mobil gedacht ist, scheint es attraktiv, hier eine ganz ähnliche theologische Grundlage für die Formulierung anzusetzen, d. h. dass Osiris als Mond im Tempel des Sokar ‚aufgeht'. Die Verbindung zwischen jährlich gefeiertem Choiak-Fest und mondmonatlicher Regeneration des Osiris ist bekannt[270] und in den Osiris-Kapellen von Dendara besonders eindrucksvoll umgesetzt.[271] Ausdrücklich die Rolle des Monds als Ba hält *Sokar herausbringen* fest (hier XXX.40); vgl. auch die Bezeichnung des Osiris als Phönix am Ende der ersten Strophe von *Die Menge vorlassen* (hier XXIVb.41, 43).

An anderen Stellen der *GZG* ist die Gleichsetzung von Osiris und Mond direkter formuliert. In unserer Passage steht sie im Hintergrund gegenüber der Kulthandlung des „Bringens", vielleicht des Herbeitragens einer Statue des Gottes. Das Erscheinen des Ba ist noch nicht vollzogen, sondern wird für die Zukunft verheißen.

I.24) *ḥw.t-ꜥꜣ.t⸗k m šf(.yt)⸗s* — und dein großer Tempel in seinem Ansehen ist.

Der zuvor genannte Sokar-Tempel und der „große Tempel" könnten identisch sein; *ḥw.t-ꜥꜣ.t* lässt aber eher an den Tempel von Heliopolis denken (s. a. I.26) und damit an die solare Komponente, die Sokar in

264 Es ist gut möglich, dass *ḥw.t-Zkr* hier wie in Edfu und Dendara nur einen Raum innerhalb des Tempels bezeichnet; s. Barguet, *Papyrus N. 3176*, 34f. Entscheidend für die Wortwahl ist aber die Komplementarität zu *ḥw.t-ꜥꜣ.t* im nächsten Vers.

265 pLouvre N. 3176 V.19 (*ỉr.w ꜥꜣ Gbb*), V.26–27 (Ruhen im Sokartempel).

266 pMMA 35.9.21 I.1–2.

267 Oder lies doch *ꜣbd.w* „zweiter Mondmonatstag" (Hinweis Quack)?

268 Mit Smith, *RdE* 57 (2006), 224 mit Anm. 46; vgl. idem, *Traversing Eternity*, 76 sowie Kucharek, *Klagelieder*, 314f. Wörtlich: „nachdem er ihn seinesbezüglich ausgesprochen hat, seinen Namen ‚Monat'."

269 Ausführlich Kucharek, *Klagelieder*, 314–317.

270 S. anlässlich des *Großen Dekrets* Smith, *RdE* 57 (2006), 225 und idem, *Traversing Eternity*, 68 mit weiteren Hinweisen, v. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 28f.; s. a. Koemoth, *CdE* 71 (1996), 204f.

271 Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 28f., 147–149; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 315–317.

der Dualität mit (lunarem) Osiris verkörpert,[272] und allgemein an die Verbindungen zwischen Osiris und Heliopolis.[273] Zu gemeinsamen Nennungen von Memphis und Heliopolis als Orten des Osiris vgl. u. a. *Die Menge vorlassen* (hier XXIVb.24 mit weiteren Hinweisen; XXVI.30).

I.25) *ṯwt ẖnḏ.wỉ⸗k ḥr sꜣḥ tꜣ m mr(.wt)⸗k*	Dein sind deine beiden Unterschenkel, so dass du nach deinem Belieben die Erde erreichen kannst

Wörtlich: „beim Erreichen der Erde", aber die Fähigkeit des Gehens resultiert ja erst aus dem Besitz der Beine. Die vorliegende Formulierung bringt die Fähigkeit, zu gehen, mit einem Euphemismus für „Begräbnis" (*sꜣḥ tꜣ*) zusammen. Demnach dienen die Beine hier zunächst nicht dem „Herausgehen bei Tag" an jeden beliebigen Ort, sondern dem Anlass der Bestattung entsprechend dem erstmaligen Eintritt in die Unterwelt: Dank der Wiederherstellung seiner körperlichen Fähigkeiten wird Osiris das „Erreichen der Erde" und damit in letzter Konsequenz seine Herrschaft über das Jenseits (s. folgenden Vers) erst ermöglicht. Die Formulierung, der zufolge dieses Betreten des Jenseits ausdrücklich Osiris' Wunsch entspricht, mag beschwörende Funktion haben, denn Osiris' Zweifel an der Qualität seiner ewigen Fortexistenz waren ein geläufiges Motiv: Tb 175 mit dem berühmten Dialog zwischen Atum und Osiris über dessen Fortleben im Jenseits ist bekanntlich auch auf spätzeitlichen ‚Ritualpapyri' belegt (pBM 10081 und pSękowski).[274]

I.26) *wḏi̯⸗k m-hꜣ.w ḥw.t-ꜥꜣ.t*	und dich auf die Reise in den Bereich des Großen Tempels machen kannst.

Die Lesung *wḏi̯* statt *wḏ* „befehlen" oder *ḥḏ* v. a. aufgrund der Determinierung mit den laufenden Beinen in pBM 10252 XXVI.28 (s. zur Transliteration). In der Tat scheint mit Blick auf *sꜣḥ* im Vers zuvor ein weiteres Bewegungsverb sinnvoll. Auch in pBremner-Rhind V.14 ist die *ḥw.t-ꜥꜣ.t* der Ort, in dem Osiris die Erde erreicht: „Du wirst über der Halle(?) des Großen Tempels zur Erde schweben" (*ḥni̯⸗k tꜣ ḥr ꜣw.t(ỉ) ḥw.t-ꜥꜣ.t*). Diese Stelle bietet damit ein Argument, die zusammengesetzte Präposition ***m-hꜣ.w*** hier im Sinne von „abreisen in den/im(?) Bereich" zu verstehen, also unabhängig von der Bedeutung von ***wḏỉ m*** allein, nämlich „abreisen aus". Die in pBremner-Rhind unmittelbar vorangehenden Verse stehen in direkter Parallele zu I.29–30 (s. dort), weshalb man von einem vergleichbaren wenn nicht sogar annähernd identischen Kontext ausgehen darf. In pBremner-Rhind betonen Isis und Nephthys in den umliegenden Versen (V.2–11, 16–17) den Sieg über Seth, um dadurch Osiris herbeizurufen. Auch hier wird in den nächsten beiden Versen der Sieg über die Feinde thematisiert.

Unter den nicht wenigen Quellen für Osiris in Heliopolis[275] sind ausdrückliche Verweise auf die *ḥw.t-ꜥꜣ.t* ziemlich selten.[276] Dass Osiris im „Großen Tempel" der mit solaren Zügen ausgestattete erneuerte Osiris oder Sokar ist, versteht sich angesichts der angestammten Bedeutung von *ḥw.t-ꜥꜣ.t* als Tempel des Atum, gleich ob wir den hier genannten „Großen Tempel" als realen Kultort oder jenseitige Wohnstatt des Gottes betrachten.

Bildlich ausgedrückt wird die Annahme einer Anwesenheit des Totengottes an einem Ort der Sonne auf der Nordwand des Sanktuars des Tempels von Hibis, wo der unter der Flügelsonne auf der Bahre liegende Osiris mit der Beischrift „Herr des Großen Tempels, der dem Gotteszelt vorsteht" (***nb ḥw.t-***

272 Vgl. z. B. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 149, 213.

273 El-Banna, *BIFAO* 89 (1989), 101–126; s. a. zu I.26.

274 S. jetzt Wüthrich, in: *Herausgehen am Tage*, 153–228.

275 S. die immer noch nützliche Zusammenstellung von El-Banna, *BIFAO* 89 (1989), 101–126; s. außerdem hier in *Die Menge vorlassen*, XXIVa.44–XXIVb.23.

276 Nur drei Belege für Osiris als *nb ḥw.t-ꜥꜣ.t* in *LGG* III, 691.

ꜥꜣ.t ḫnt.ỉ zḥ-nṯr) versehen ist.[277] In unserem Text soll der angeredete Gott „die Erde erreichen", also doch wohl ordnungsgemäß bestattet werden. Offenbar ist hier eine ganz ähnliche Konzeption wie in Hibis in Worte gefasst, die sich einerseits aus der in ihrer Regenerationsbedürftigkeit liegenden Wesensähnlichkeit von Atum und Osiris speisen dürfte (vgl. zu I.9; s. a. IV.39), andererseits aus dem Kontakt zwischen Sonnengott und Osiris, wie ihn u. a. auch das Relief in Hibis zeigt.

I.27) *ḥmi̱=sn n=k sbỉ* — Sie werden für dich den Feind verjagen,

Die Lesung des ideographisch geschriebenen Worts für „Feind" als ***sbỉ*** nach pBM 10252 XXVI.29 und vso. XXIX.10, dort allerdings jeweils im Plural, passender zum Pronomen ***=sn*** im nächsten Vers. Möglich noch: „Sie weichen vor dir zurück, die Feind(e)." Dann wäre aber ***r=k*** statt ***n=k*** zu erwarten.

„Sie" sind möglicherweise die laut I.21 anwesenden „Götterkinder" oder vielleicht eher die anonyme Gesamtheit von Osiris' Unterstützern (vgl. I.34). Ein weiteres denkbares Subjekt sind noch die Unterschenkel selbst, aber als deren Tätigkeit erschiene ein Niedertreten der Feinde erheblich plausibler als ihre Vertreibung.

Man könnte den Satz auch als Folge von Osiris' Fähigkeit, den Ort seiner Befehlsgewalt zu erreichen, deuten, aber im Folgenden und in anderen Texten ist oft genug die Vertreibung der Feinde, also sozusagen die Sicherung des Geländes, eine unabdingbare Voraussetzung für Osiris' Rückkehr. Deshalb wird sie in I.29–30 nochmals erwähnt, eben als Konsequenz aus der Aussage dieses und des nächsten Verses.

I.28) *nmt=sn bhꜣ=sn n ḥr.ỉ*[*t*(?)]*=k* — so dass sie gehen und aus Respekt(?) vor dir fliehen

Der Gebrauch von ***nmt*** zur Bezeichnung des Fliehens der Feinde ist bemerkenswert; vgl. nur im Folgenden, I.30. Eine überzeugende Alternative sehe ich angesichts der Nennung der Feinde im Vers zuvor und des in seiner Bedeutung unzweifelhaften ***bhꜣ*** aber nicht. Ob hier ein anderes Verb der Bewegung, das eher die Idee des Fliehens ausdrückt, wegen Assoziation des Texts von I.30 gegen ***nmt*** ausgetauscht wurde?

Die Lesung von *ḥr.ỉt*/*ḥr.w* „Schrecken/Respekt" bleibt angesichts der Beschädigung fraglich.

I.29) *sꜣḥ=k tꜣ mỉ*{*.tt*} *ḫpr=k* — und du deinem Zustand entsprechend die Erde erreichst

I.29–30 haben eine wörtliche Parallele in den *Gesängen* (pBremner-Rhind V.12–13).

Ebenfalls in Erwägung zu ziehen ist Smiths Übersetzung von pBremner-Rhind V.12 als „you will reach land just as you were", d. h. mit *ḫpr* zur Benennung von Osiris' Zustand vor seiner Ermordung, nicht bezüglich dessen, was er nun geworden ist.[278] Da *sꜣḥ tꜣ* wie schon in I.25 die Bestattung bezeichnen kann, gehe ich davon aus, dass von der aktuellen nachtodlichen Existenz des Gottes die Rede ist, die seinem irdischen Leben als König Ägyptens zwar in vielem ähneln soll, aber eben doch nicht genau entspricht.

I.30) *nmt=k nn.t ḥr ỉfd.w=s* — und den Himmel an seinen vier Seiten durchquerst.

Mit Bezug auf den Himmel sind die „vier" die vier Himmelsrichtungen,[279] so dass Osiris sich in allen Himmelsgegenden bewegen kann. Noch deutlicher scheint dies in der Formulierung „alle vier Seiten des

277 Davies, *Hibis* III, Taf. 3 (VI); vgl. El-Banna, BIFAO 89 (1989), 113, Doc. 29.

278 Zu *ḫpr* als „gelangen in einen Zustand" vgl. Buchberger, *Transformation und Transformat, passim,* bes. 539f., 542f., 562–564.

279 Ausführlich zu den verschiedenen Bedeutungen („vier Ecken", „vier Seiten", „ringsum") und Kontexten von *ḥr*/*r ỉfd.w* Egberts, *Quest of Meaning*, 104–106.

Himmels" (*ỉfd.w nb.w n.w nn.t*)[280] durch. Mit der Erde und dem „Himmel" *nn.t* sind die beiden wesentlichen Vorstellungen vom jenseitigen Raum formuliert: unter bzw. in der Erde sowie eine Himmelsregion. Dabei ist die *nn.t* längst nicht mehr nur der unterweltlich-unsichtbare Widerpart des Himmels, gerade in Verbindung mit ihren vier Seiten oder Enden.[281] Diese Kombination erscheint außer in der erwähnten direkten Parallele pBremner-Rhind V.13 auch diverse Male in ptolemäisch-römischen Tempeltexten, dabei oft zur Bezeichnung der Enden der irdischen Welt (der König oder eine Gottheit als Herrscher der vier Ecken der *nn.t*; als Bringer von Vögeln von den vier Rändern/Ecken der *nn.t*; Hathor, die Produkte von allen vier Ecken der *nn.t* bringt). Die ältere und seltenere Kombination mit *p.t* als Wort für „Himmel" scheint grundsätzlich bedeutungsgleich zu sein,[282] so nochmals in den *Gesängen* (pBremner-Rhind XVI.24–25; s. u.).

Osiris' Bewegungsfreiheit beschränkt sich auf das Jenseits, darin aber ist sie unserem Vers zufolge vollständig. Grundsätzlich ist zu erwägen, ob Osiris hier sogar die Fähigkeit des „Herausgehens bei Tag" zugesprochen, er also mit dem Sonnengott gleichgesetzt wird, denn das Durchqueren (*nmt*) des Himmels ist auch unter dessen Bezeichnung als *nn.t* eine Tätigkeit solarer Gottheiten, wie entsprechende Epitheta insbesondere des Horus von Edfu belegen.[283] Umgekehrt steht der Tempel von Kom Ombo nach allen vier Seiten der *nn.t* offen, um Sobek aus jeder Richtung, die ihm beliebt, kommen zu lassen, um Osiris zu beleben.[284] In jedem Fall ist es derselbe sichtbare Himmel, in dem Osiris sich bewegt. Nach Ausweis von pBremner-Rhind XVI.24–27 tut dies sein Ba als Mond und Pendant zum Sonnengott:

Tꜣ-ṯnn ỉtỉ⸗k ḥr wṯz p.t
r ḫnd⸗k ḥr ỉfd.w⸗s
ꜥpy bꜣ⸗k m ỉꜣb.t
wnn⸗k m znn n(.ỉ) Rꜥ
Tatenen, dein Vater, hebt den Himmel hoch, damit du auf seine vier Seiten treten kannst und dein Ba als linkes Auge emporfliegt, indem du das Ebenbild des Re bist.

Es ist wohl am plausibelsten, diese Vorstellung auch aus unserem Vers herauszulesen, zumal Osiris als Vollmond im weiteren Verlauf der *GZG* noch mehrmals begegnet.

I.31) *ỉnỉ⸗s ṯ(w) n n.tỉw ḥr dbḥ⸗k* Sie bringt dich zu denen, die dich anflehen.

Die Übersetzung beruht auf Gill, nachdem ich mit Blick auf den folgenden Vers zunächst das erste Wort emendierend *sṯn{n.tỉw}* gelesen hatte, also als Bezeichnung der Weißen Krone,[285] komplementär zum königlichen Kopfschmuck im folgenden Vers.

Die Aussage, dass der Himmel bzw. eine Himmelsgöttin Osiris „bringt", ist mir in dieser Form sonst nicht bekannt. Immerhin ließe sich aber wohl Osiris' erneute Geburt aus dem von ihm durchquerten Leib seiner Mutter Nut entsprechend verstehen. Es würde sich somit in Übereinstimmung mit dem vorangehenden Vers um eine Wiederkehr des Gottes als Gestirn, also hier vermutlich als Mond, handeln.

280 *Edfou* VI, 260.2; s. Egberts, *Quest of Meaning*, 105.
281 Egberts, *Quest of Meaning*, 105; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 525.
282 Egberts, *Quest of Meaning*, 105 mit Belegen.
283 *LGG* IV, 241. Horus-Behedeti durchquert den Himmel „um zu sehen, was er erschaffen hat", „in der Tagesbarke", „täglich", „in seinem hellen Licht" (*m ḥḏḏ.wt⸗f*), also eindeutig bei Tag.
284 Kom Ombo, Südtor des Pylons, Schriftband auf der Innenseite des südlichen Türrahmens: *Kom Ombo* 83; s. Gutbub, *Textes fondamentaux*, 268 (Übersetzung), 273f., Anm. 1 (Kommentar zur Rolle des Sobek als Schu, i. e. Kultausübender für Osiris).
285 Vgl. *Wb* IV, 359.5–7 und Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 970f. sowie hier zu Beginn von *Sokar herausbringen*, wo *sṯn.w* „Gekrönter" gleich das erste Epitheton der einleitenden Anrufung ist (hier XXX.2).

Hierzu lässt sich immerhin an die Bezeichnung des Neumondtags und des Augenpaars bzw. des Monds als „Es ist gebracht" denken.[286]

1.2.1.2 Etablierung des Osiris als Herrscher (I.32–36)

Gliederungskriterien: Keine Fortführung der Gliederlitanei; Beginn eines neuen Abschnitts in I.37.

Die fünf Verse untergliedern sich in drei Gruppen. Der erste Vers führt mit der Überreichung königlicher Kopfbedeckungen die Thematik der Gliederlitanei fort, wenn man Kopftuch und Perücke als festen Bestandteil des königlichen ‚Körpers' versteht. Die Formulierung der Besitzanzeige (***n⸗k*** statt ***ṯwt***) lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass die Insignien die Körperteile zwar ergänzen, aber als eine unterschiedliche Kategorie zu verstehen sind.

Die Kronen sollen u. a. die Feinde vertreiben und setzen damit die Thematik von I.27–28 fort. I.33–34 führen die Trauer für den Gott als weitere Unterstützung für ihn an, I.35–36 schließlich die Klage des Horus vor dem Göttertribunal, die schlussendlich zur Rechtfertigung des Osiris führt. Da nach I.32 die Insignien dem Gott bereits gehören, sind die ***sḏm⸗f***-Formen in I.34–36 als Präteritum gedeutet, parallel zu I.27. Auch das Ende des folgenden Hymnus in I.44 macht dies deutlich, wenn Osiris mit dem König = Horus zufrieden sein soll. Das setzt voraus, dass dieser bereits für seinen Vater gehandelt hat, wie es die Eulogie in VIII.19–32 ausführen wird.

I.32) ***ỉbs⸗k (ỉ)ꜣr.t n⸗k bnn⸗sn***	Dein Kopftuch und die Perücke sind für dich, so dass sie (die Feinde) sich davonmachen.

Die übliche Übertragung von ***bnṷ*** ist „entkommen". Da hier aber offenbar von den durch die Herrschaftsinsignien eingeschüchterten Feinden die Rede ist (wer sonst sollten „sie" sein?), steht der Aspekt des angstvollen Fliehens im Vordergrund, das im Falle der Feinde der Weltordnung jedoch kaum erfolgreich sein dürfte. Die Unmöglichkeit ihres Entkommens betont Schesmu in einer Rede auf dem Sarg des Panehemisis:[287]

> ***nṯr.w nb.w ḥtp(.w) ḥr ỉrỉ̯.(t)n⸗k***
> ***nn nhỉ̯.t m ksm⸗k***
> Alle Götter sind zufrieden mit dem, was du vollbracht hast, ohne dass man als dein Gegner verschont bleiben könnte („es gibt kein Entrinnen/Verschonen als dein Gegner").

Bei ***ỉbs*** und ***ỉꜣr.t*** handelt es sich dabei natürlich um Herrschaftsinsignien, auch wenn ***ỉꜣr.t*** laut IV.16 von den trauernden Frauen getragen wird. Als Tracht des herrschenden Gottes kann die Perücke sogar personifiziert werden, mit einer der Uräusschlange vergleichbaren Funktion.[288] Ein „Tempel der Iaret" (***pr Ỉꜣr.t***) stand in Per-Sopdu/Saft el-Henna, dessen lokale Mythologie einfach gesagt vorwiegend solaren Charakters ist.[289] Bedeutend für die Vertreibung der Feinde ist die Episode auf dem Naos aus el-Arisch, in der sich die Perücke des Geb bei der Reinigung in ein Krokodil verwandelt. Als Konsequenz daraus zeigen die Gegner im Kampf gegen Re-Harachte keinen Mut, und er kann gleichfalls die Gestalt eines Krokodilgottes annehmen:[290]

> *ꜥḥꜥ.n{n} rnp.wt swꜣỉ̯(.w) ḥr nn*
> [...] *r ỉṯỉ̯⸗tw ỉꜣr.t {p}⟨t⟩n n(.ỉ) ḥm n(.ỉ) Gbb r pr-ỉꜣr.t m ỉꜣ.t-nbs*

286 Meeks, *Mythes et légendes*, 207f.

287 Leitz, *Panehemisis*, 64f. (§ 6.5).

288 Meeks, *Mythes et légendes*, 159f., Nr. 579, 309–313.

289 Vgl. mit weiteren Hinweisen Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 32–35.

290 Naos von el-Arisch (Ismailia 2248), Rückwand, Z. 19–24: Goyon, *Kêmi* 6 (1936), 17f., 36f.; s. a. die Übersetzung von Sternberg-el Hotabi, in: TUAT III.5, 1015f.

ỉṯi̯.tw⸗s r š wr n(.ỉ) pr-ỉꜣr.t ỉꜣ.t-nḫꜣ.wỉ
[…]⸗f r swꜥb⸗s
ꜥḥꜥ.n{n} ḫpr ỉꜣr.t tn m mzḥ
p(ꜣ)y⸗s r mw
ḫpr⸗s m Sbk m ỉꜣ.t-nbs
ỉsk rf wnn ḥm n(.ỉ) Rꜥ-Ḥr-ꜣḫ.tỉ (ḥr) ꜥḥꜣ ḥnꜥ sbỉ.w m mw pn (n.ỉ) ỉꜣ.t-nḫꜣ.wỉ
nn qn sbỉ.w ḥr ḥm⸗f
p(ꜣ)y ḥm⸗f r ỉꜣ.t-nḫꜣ.wỉ
ỉri̯.n⸗f ḫpr.w⸗f m mzḥ […] ḥr n(.ỉ) bỉk ꜥb.wỉ n(.ỉ) kꜣ ḥr tp⸗f
ḥwi̯.n⸗f sbỉ.w m ỉꜣ.t-nḫꜣ.wỉ m ỉꜣ.t-nbs
ỉri̯.n ỉꜣr.t n(.t) ḥm n(.ỉ) Gbb sḫr pn ḥr⸗s
Danach vergingen die Jahre […] man nahm diese Perücke der Majestät des Geb zum Perücken-Tempel in der Christdorn-Stätte (Saft el-Henna). Sie wurde zum großen See des Perücken-Tempels der Stätte der beiden Messer gebracht. Er […] um sie zu reinigen. Da verwandelte sich diese Perücke in ein Krokodil, glitt ins Wasser und wurde zu Sobek in der Christdorn-Stätte.
Als nämlich die Majestät des Re-Harachte in diesem Gewässer der Stätte der beiden Messer mit den Widersachern kämpfte, da zeigten die Widersacher keine Tapferkeit vor seiner Majestät. Seine Majestät gelangte zur Stätte der beiden Messer und nahm die Gestalt eines Krokodils an […] mit dem Gesicht eines Falken und mit den Hörnern eines Stiers auf seinem Kopf, und er schlug die Rebellen in der Stätte der beiden Messer in der Christdorn-Stätte.
Deswegen tat die Perücke der Majestät des Geb diese Dinge.

Re-Harachte als persönlich kämpfender Gott erscheint dabei in der Gestalt des Sopdu.[291] Dieser trägt im *Buch vom Sieg über Seth* als Horus gleichfalls die *ỉꜣr.t*-Perücke, wenn er Seth und alle Feinde im Osten besiegt.[292] Wie diese Stelle und der Mythos auf dem Naos von el-Arisch verbindet auch unser Vers den *ỉꜣr.t*-Kopfputz mit Niederlage und Flucht der Feinde und könnte damit gut auf die mythischen Begebenheiten in Per-Sopdu anspielen; in jedem Fall ist die Perücke hier wie dort eher ein Symbol der Feindabwehr als der friedlichen Herrschaft nach innen. Da die Perücke in Per-Sopdu eine Insignie des Geb ist, könnte ihr Erhalt zudem Osiris als dessen Erben ausweisen.

Dieser zweite Aspekt, der des Herrschaftsantritts, dominiert die Bedeutung der ersten Insignie, des *ỉbs*-Kopftuchs. Eine Osiris-Figur trägt es anlässlich der Zuweisung seiner neuen Herrschertitulatur während der Choiak-Riten (siebtes Buch),[293] ebenfalls kombiniert mit einem Uräus, der in unserem Text dem hieratischen Zeichen beigefügt und damit als integraler Bestandteil des *ỉbs* betrachtet ist. Auch im Choiak-Text steht das *ỉbs* zusammen mit einer Perücke, dort *šnỉ-nṯr* genannt. Wie Chassinat mit leichter Verwunderung anmerkt, ist die Perücke unter dem Kopftuch nicht sichtbar, weshalb ihre Nennung nicht recht zu erklären sei.[294] Dies mag in Bezug auf eine bildliche Darstellung gelten, aber die Aussage ist unverzichtbar, wenn die Perücke integraler Bestandteil der Tracht des Gottes als König war.

In Esna ist am 16. Pachons das *ỉbs*-Tuch im Geburtshaus, dort zusammen mit der Doppelfederkrone.[295] Ebenfalls auf den 16. Pachons datiert der Transport des Osiris-Sepa nach Cheraha im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*.[296] Den unterschiedlichen Terminen ist die erneute körperliche Integrität des Osiris und der Antritt seiner Herrschaft gemeinsam, die damit als Symbolgehalt des *ỉbs*-Kopftuchs gelten dürften. Diese Herrschaft verteidigen dann Uräus und *ỉꜣr.t*-Perücke gegen etwaige Feinde.

291 Wie im Kultort des Sopdu nicht anders zu erwarten. Zur Verbindung zwischen Harachte und Sopdu s. Schumacher, *Sopdu*, 247.

292 *Urk.* VI, 33.7–17; vgl. zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 34f.

293 *Dendara* X, 46.7.

294 Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 275.

295 *Esna* 77.13: Sauneron, *Esna* II, 169; Grimm, *Festkalender*, 108f., 258 (L 64).

296 pBrooklyn 47.218.84 V.4–VI.1; s. Meeks, *Mythes et légendes*, 12f. und 207, der die Verbindung zwischen den hier aufgeführten Quellen herstellt.

I.33) *mꜣṯ(r.w)⸗k nṯr-ꜥꜣ* *tỉ*(?) *ni̯*(?)*⸗t*(*w*)(?) *n ỉwi̯*(?)*⸗k*	Du bist betrauert, großer Gott, während man für deine Ankunft(?) (Gefahr/Feinde) vertreibt(?).

Die Schreibung *mꜣṯ* entspricht der von *mꜣṯ(r)* an anderen Stellen (vgl. Glossar), so dass wohl dasselbe Wort anzusetzen ist. Hier könnte dem Kontext nach aber durchaus auch *mꜣṯ(r)* in seiner positiv konnotierten Bedeutung „preisen" gemeint sein (vgl. zu III.20). Auch eine Schreibung für *mꜣwi̯* „neu/erneuert" würde durchaus Sinn ergeben, wäre aber als solche nur schwer zu erkennen.

Danach sollen die Zeichen *n* und *ṯ/t* offenbar die Aussprache von *nṯr*/ⲛⲟⲩⲧⲉ andeuten – eine v. a. aus Inschriften der Spätzeit bekannte Graphie;[297] s. hier noch I.37, II.10, IX.12, 20.

Die Lesung der verbleibenden Zeichen gestaltet sich schwierig. Für die letzte Gruppe liegt zwar das geläufige *n ỉwi̯⸗k* „damit/wenn du kommst" nahe,[298] doch stellt sich dann zwangläufig die Frage nach der Bedeutung der Zeichenfolge . ohne phonetisches Komplement steht in unserem Papyrus für die Partikel *tỉ* (IV.32, V.27, VI.20, XXVII.26), während das darauf folgende *nṯ* die Zeichenfolge des vorangehenden *nṯr* wiederholt; beide Wörter hintereinander können aber kaum gemeint sein (etwa „wobei der Gott zu deiner Ankunft gehört"). Auch eine Lesung wie „... Gott, indem du groß bist, Gott, bei deiner Ankunft" (*nṯr ꜥꜣ.tỉ nṯ(r) n ỉwi̯⸗k*) halte ich angesichts der Geläufigkeit von *nṯr-ꜥꜣ* ausschließen. Mit ausdrücklicher Zurückhaltung lese ich hier deshalb das v. a. in älteren Texten belegte *ni̯* „vertreiben", wobei sich natürlich der Kritikpunkt aufdrängt, wie dieses seltene Wort ohne weitere Hinweise in der Schreibung hier hätte erkannt werden sollen. Die grundsätzliche Alternative ist, *tỉ* nicht als eigenes Wort aufzufassen. Dann käme eventuell *ṯni̯.t(ỉ)* „indem du erhöht" bist in Betracht[299] oder sogar *ṯnṯn* für *ṯỉṯỉ*,[300] also ohne eigenes *n ỉwi̯* und mit der Bedeutung „so dass du (wieder) herumlaufen (o. ä.) kannst. In beiden Fällen wäre die Schreibung allerdings problematisch.

I.34) *šdi̯⸗sn ṯ(w) m nn(.w)*	Sie haben dich aus der Starre befreit.

Da Osiris zuvor als frei beweglich und Herrschaft ausübend präsentiert wird, gehe ich davon aus, dass seine „Rettung" (*šdi̯*) bereits stattgefunden hat, wobei mit „sie" alle daran beteiligten Götter gemeint sein können oder aber Isis und Nephthys allein. Im zweiten Fall wäre vielleicht eher mit einer eindeutigen Bezeichnung der beiden Göttinnen („deine Schwestern" o. ä.) zu rechnen.

I.35) *zꜣ⸗k Ḥr sỉwi̯⸗f n⸗k* *m nw r⸗f*	Dein Sohn Horus, er klagte für dich an in diesem (Prozess) gegen ihn.

Am Ende des Verses gibt es diverse Übersetzungsmöglichkeiten, z. B. „mit diesem (Spruch?) seines Munds". Auch Deutungen von *sỉwi̯* als „klagen" oder „preisen" scheinen erwägenswert. Erst der folgende Vers macht deutlicher, dass Horus vor dem Göttertribunal spricht. Damit ist für *sỉwi̯* „anklagen" wahrscheinlich, und *r⸗f* „gegen ihn" dürfte sich auf Seth beziehen. Für *nw* bleibt dann wohl nur das Demonstrativpronomen als abstrakter Hinweis auf „diesen" Prozess gegen Seth. Allenfalls „Moment/Augenblick" könnte man noch in Betracht ziehen, wobei der „Augenblick gegen Seth" gleichfalls die gerichtliche Konfrontation der beiden Götter bezeichnen würde.

---

297 De Meulenaere, in: *FS Leclant* IV, 65–71; jetzt auch Quack, *JAEI* 5 (2013), 29–32 (Hinweis Quack).

298 Vorschlag Gill und Quack.

299 Vorschlag Gill.

300 Vgl. pAnastasi I XXIV.8; Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 144. pTurin CG 54011 hat an entsprechender Stelle *ṯỉṯ(ỉ)*.

I.36) *smỉ=f ḥr št3=f* — Er berichtete von seinem Kummer.

Ein Wort *št3* determiniert mit der Haarlocke ist ptolemäisch u. a. in der Verbindung ***št3 ỉtn.t*** belegt und bezeichnet eine schlechte, vom König verabscheute Gemütslage Hathors als Sonnengöttin, parallel zu ***snm*** „Traurigkeit".[301] Der Genetiv bezeichnet dabei den Traurigen, nicht den Betrauerten, an unserer Stelle also Horus, nicht Osiris, für den man ohnehin das Pronomen 2. sg. zu erwarten hätte. Horus spricht demnach von sich selbst, womit als zugrunde liegende Situation das Göttertribunal vermutet werden darf, vor dem er gegen Seth Anspruch auf sein Erbe erhebt.

1.2.1.3 Hymnus an Osiris mit kurzer Königseulogie (I.37–II.3)

I.44 ist ein typischer Schlusssatz eines Hymnus, der auch in VII.38 in entsprechender Position steht. Die Anrufung selbst umfasst damit sieben Verse, genau wie die Hymnen an Nephthys und Isis in den Kolumnen II und III. Als Untereinheiten lassen sich über den Inhalt zunächst zwei Verspaare ausmachen, nämlich I.37–38 (Osiris als Götterkind) und I.42–43 (Beliebtheit), die die drei Verse I.39–41 umschließen, die Osiris' Status als Erbfürst thematisieren. Durch den expliziten Verweis auf den Geburtsvorgang schließt Vers I.39 aber unmittelbar an das vorangehende Kindheitsmotiv an.

pBM 10252 XXVII.8 entspricht Zeile II.8 von pSchmitt. Da die Zeilen 1–11 dieser Kolumne in pBM 10252 so kurz sind, dass die Randglosse nicht die Kolumnenmarkierung schneidet, sind sie offenbar, anders als zuvor und danach, nicht oder nur wenig länger als in unserem Papyrus. Damit besteht einige Wahrscheinlichkeit, dass der in II.1ff. fehlenden Text durch pBM 10252 XXVII.1ff. ziemlich genau entspricht, auch wenn der Wortlaut im Einzelnen abweichen mag. Für die Bitte um Gunst für den König (I.44) und die folgende Schilderung von dessen Leistung und Rolle (II.1–3) verbleiben vermutlich nur vier Verse. Die nur in pBM 10252 überlieferten Sätze sind z. T. lexikalisch unklar, deutlich ist aber die abschließende Feststellung, dass der König Horus ist. Damit leitet dieser kurze Bericht zur nächsten Rezitation über, die von einem Priester in der Rolle des Horus gesprochen wird.

I.37) *ỉ Wsỉr k3-ỉmn.tt ms.wt nṯr ỉm.ỉ nṯr.w* — O Osiris, Stier des Westens, Ausgeburt eines Gottes, der zu den Göttern gehört,

Wegen der Schreibung ***ms.wt*** ist hier das Wort „Nachkommenschaft" angesetzt anstelle des nicht auszuschließenden ***ms*** „Kind". So oder so wird Osiris wie auch in den folgenden Versen als Kind, Nachkomme, Erbe angeredet.

Zur Schreibung von ***nṯr*** vgl. zu I.33.

I.38) *s{pd}⟨ḏ⟩.t(ỉ) ḥwn.w n(.ỉ) mr(.wt)* — du Knabe, Jüngling von Liebreiz,

Das *spd*-Zeichen ist unzweifelhaft, ein so lautendes Wort für „Kind" gibt es aber nicht. Deshalb vermute ich, dass das Zeichen aus dem ähnlichen [Hieroglyphe] (im Hieratischen in der Grundform praktisch identisch, nur nach rechts geneigt) verschrieben ist. Dessen Lesung ***sd*** ist mit einer Schreibung für ***sḏ.tỉ*** leicht zu vereinbaren und auch hinreichend belegt (z. B. pBremner-Rhind VI.14, IX.16), üblicherweise aber in

301 *Wb* IV, 556.1 gibt für die Bedeutung vorsichtig nur den Kontext an: „als etwas, das verabscheut, vertrieben wird". Das Wort erscheint nur in späten Texten, und zwar in Karnak (*Urk.* VIII, 71 (85f): nach ***nḥm***) und im Opfersaal von Dendara (*Dendara* VII, 41.8, 42.10; jeweils nach ***bw.t***). Die sich aufgrund der Parallele ***snm*** in den beiden Dendara-Belegen anbietende Übersetzung „Trauer" oder „Traurigkeit" ist bereits auf einem *Wb*-Zettel vermerkt (DZA 30.268.750). S. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1036f. sowie demnächst Gill, *Ritual Books* (zu pBM 10252 XXX.19) mit weiteren Hinweisen, namentlich Egberts, *In Quest of Meaning*, 156f.; Jansen-Winkeln, *BSÉG* 18 (1994), 34f.; Kurth, *Edfou VII*, 666f.

Kombination mit dem phonetischen Komplement *d*, wie bei allen fünf Belegen in pSchmitt (III.12, V.31, VI.11, VII.16, VII.22).

Szczudłowska, *Manuskript* fasst ***spd*** wörtlich auf („clever boy"). In der Tat ist fraglich, welches der beiden Wörter ein Vorlesender in unserer Schreibung erkannte. Für ***sḏ.tỉ*** als ursprünglich gemeintes Wort und damit für einen sekundären Textverlauf an unserer Stelle spricht zum einen, dass es wie ***ms/ms.wt*** und ***ḥwn.w*** die Kindhaftigkeit des Gottes bezeichnet, zum anderen seine Verwendung als Bezeichnung des Osiris in anderen Texten, die der Wiederbelebung des Gottes dienen (pBremner-Rhind VI.14[302], IX.16; *Dendara* X, 425.7).[303] In pBremner-Rhind IX.16 erscheint ***sḏ.tỉ*** ebenfalls im selben Vers zusammen mit ***mr.wt*** „Liebreiz" kombiniert: „Knabe, dein Liebreiz erscheint auf deinem Gesicht" (***sḏ.tỉ mr.wt⸗k ḥr ḥr⸗k***). An unserer Stelle ist ***mr.wt*** direkt mit ***ḥwn.w*** kombiniert, was in genau dieser Formulierung nur noch einmal in Kom Ombo belegt ist,[304] dort als Bezeichnung des Kindgottes ***Pꜣ-nb-tꜣ.wỉ-pꜣ-ẖrd***. Dasselbe Epitheton hier zur Bezeichnung des Osiris, dort zu der des Nachfolgers verwendet zu finden, muss nicht überraschen: Auch ***sḏ.tỉ*** bezeichnet ja sowohl Osiris als auch das Götterkind (Ihy, Harsomtus). ***Ḥwn.w***, zumal in der Kombination ***ḥwn.w nfr*** „schöner Jüngling" erscheint zudem als Beiname des Sonnengottes unter verschiedenen Namen.[305] Daraus zu schließen, Osiris habe an unserer Stelle einen solaren Aspekt, wäre aber eine Überinterpretation; das *tertium comparationis* für die Verwendung von ***ḥwn.w*** ist wie bei ***ms.wt*** und ***sḏ.tỉ*** der Zustand der jeweils bezeichneten Götter als neu Geborene[306]/Neugeborene. In einigen Klagetexten lässt sich aus der Bezeichnung des Osiris als ***ḥwn.w nfr*** die Trauer über den zu jung Gestorbenen herauslesen.[307] Der „schöne Jüngling" ist auch erotisch konnotiert, eben als attraktiver junger Mann. Dies kommt ebenso für unseren „liebreizenden Jüngling" in Betracht, da eine Fortexistenz als „Stier" beschworen wird und am Schluss des Hymnus ausdrücklich keine Trauer, sondern Jubel herrscht.

Die Kinder-Götter animieren aufgrund ihres „Liebreizes" die übrigen Götter dazu, sie zu beschützen. Wir dürfen im Wort ***mr.wt***, wo es auf Kinder angewendet ist, m. E. durchaus einen deskriptiven Begriff für den Reflex auf das heute sogenannte „Kindchenschema" erkennen.

I.39) ***ỉ(w)ʿʿ ⌜mnḫ m⌝ wpỉ sw*** trefflicher Erbe als der, der ihn (den Mutterleib) öffnete,

Die Schreibungen für ***wpỉ*** mit zwei separaten Hörnern ist v. a. ‚ptolemäisch' belegt, die Lesung wird aber durch eine eindeutige Schreibung in der Hood-Hearst Roll abgesichert, ebenso der Versbeginn;[308] s. außerdem III.22. Entsprechend könnte man ***sw*** als Schreibung für das Suffixpronomen ***⸗s*** deuten;[309] also entsprechend der Schreibung in der unmittelbaren Parallele zum gesamten Vers in pBremner-Rhind IX.17 (…). Bei deren inhaltlich naheliegender Übersetzung „bei seiner (des Leibs) Öffnung"[310] stört allerdings die Verwendung der Präposition ***m***.[311] Da Einigkeit darüber herrscht, dass das Pronomen für

302 Mit Parallele in pAsasif 11: Burkard, *Papyrusfunde*, 44 und Taf. 42b, fr. 1, x+4.

303 Für weitere Beispiele s. *LGG* VI, 723–725.

304 Gutbub, *Kôm Ombo* I, 164.7.

305 Vgl. *LGG* V, 93–101, bes. 97 *s. v.* ***Ḥwn-nfr-n-mrwt***.

306 Zuletzt Leitz, *Panehemisis*, 136f. (§ 7.11).

307 Kucharek, *Klagelieder*, 70f.; s. a. in *Die Menge vorlassen*, hier XXIVa.38.

308 Hinweis Gill.

309 In vorptolemäischen Texten selten, aber hinreichend belegt; s. z. B. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 132.

310 Kucharek, *Klagelieder*, 176.

311 Wohl deswegen übersetzt Smith, *Traversing Eternity*, 111 mit Anm. 73 ein wenig anders: „Heir, efficacious in opening it". Angesichts der auch sonst bekannten Verbindung *ỉwʿ.w mnḫ* erscheint mir ein Bezug der Adverbiale auf das Adjektiv jedoch nicht ideal. Evtl. vorstellbar wäre noch: „trefflicher Erbe durch seine (des Leibs) Öffnung."

ḫ.t „Leib“ steht, bietet m. E. die genaue Bedeutung des Epithetons „Öffner des Leibs“, nämlich als Metapher für den Erstgeborenen,[312] die Lösung. D. h., es steht hier tatsächlich das enklitische Pronomen *sw/sỉ* und nicht das Suffixpronomen *=s*, und es stellt sich die Frage, ob diese Lesung nicht auf die Parallele pBremner-Rhind IX.17 übertragen werden kann, auch wenn die dortige Schreibung zuerst Infinitiv + Suffixpronomen suggeriert.

I.40) *z3 Nw.t [p]rỉ m Gb* — Nuts Sohn, der aus Geb hervorgegangen ist,

Die Angabe von Osiris' Eltern bedarf keines eigenen Kommentars. Sie ist hier in Zusammenhang mit den umstehenden Versen zu verstehen: Osiris wird als rechtmäßiger Erbe der Herrschaft über Ägypten angeredet.

I.41) *ỉty ⌜t3.wỉ⌝ [ỉdb].w(?) nb.w* — Fürst der Beiden Länder und aller [Ufer(?)],

Die genaue Länge des Ausbruchs ist nicht zu bestimmen, da sich der Papyrus wohl etwas verzogen hat. Es scheint zwischen der Gruppe *t3.wỉ* und den Pluralstrichen aber noch mindestens ein halbes Schriftquadrat Platz zu haben, genug für 𓈇, vielleicht über einem Determinativstrich wie in VI.16.[313] Unserer Formulierung ganz ähnlich wird Osiris im Opet-Tempel zweimal „Fürst der Beiden Länder und der Ufer“ genannt.[314] Vergleichbare Ausdrücke für Osiris' Königtum über Ägypten sind häufig und variantenreich.[315]

I.42) *hnỉ [n=k/f(?)] t3.wỉ* — dem die Beiden Länder zujubeln,

Aufgrund der Zerstörung ist nicht klar, ob sich hier die lange Anrede-Eulogie noch fortsetzt oder ob ein Aussagesatz zu rekonstruieren ist. Dass der folgende Vers wieder aus Epitheta besteht, spricht wohl für die erste Alternative.

I.43) *nb ḥm.[w]t mrỉ ḥr-nb* — Herr der Frauen, geliebt von jedermann,

Beide Bezeichnungen sind für Osiris auch anderweitig belegt. Als „Herr der Frauen“ bzw. Herr über die Frauen“ (*nb m ḥm.wt*) reden ihn Isis und Nephthys in pBremner-Rhind XV.13 und III.9 an. Dabei hebt pBremner-Rhind XV.13 die geschlechtliche Komponente dieses Epithetons hervor, indem Osiris dort außerdem der „kopulierende Ba, der Männliche“ ist; ähnlich pBremner-Rhind III.9–10: „Herr unter den Frauen, Mann der Kühe“ (zitiert zu VII.24). Ähnlich rufen am Beginn von *s3ḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XVIII.6–7), Isis, Nephthys und Horus gemeinsam: „Komm zu deinem Haus – zweimal – ‚Pfeiler‘! Komm zu deinem Haus, schöner Stier, Herr der Mädchen, Liebling, Herr der Frauen, Schöngesichtiger …“ (*mỉ r pr=k zp-2 ỉwn mỉ r pr=k k3 nfr nb rnn.wt mr.ytỉ nb ḥm.wt nfr-ḥr* …).[316] Vgl. auch in *Die Menge vorlassen*, hier XXVII.42: „Liebling, Geliebter der Frauen“ (*mr.ytỉ mrỉ ḥm.wt*).

An unserer Stelle wird der sexuelle Aspekt nicht weiter thematisiert. Dem Kotext nach zu urteilen steht hier – im Gegensatz zu VII.20–35 – eher die Beliebtheit des Gottes bei allen Menschen und Göt-

312 Vgl. nur *Wb* I, 300.8–10; *LGG* II, 354; s. a. Feder, in: *TLA*.

313 Drei 𓈇 übereinander sind weniger wahrscheinlich; vgl. IV.33, 41 und V.7, wo in Kombination mit unterschiedlichen Zeichen jeweils drei 𓈇 hintereinander stehen.

314 *Opet* I, 62, unten (Stoffkammer, Ostwand, 2. Register über der Tür): „Osiris Wennefer, gerechtfertigt, König der Götter, König im Himmel, Herrscher in der Unterwelt, Fürst in den Beiden Ländern und den Ufern“; *Opet* I, 267.1: „Wennefer, gerechtfertigt, König der Götter und Fürst in den Beiden Ländern und den Ufern“.

315 Vgl. z. B. kompakt Traunecker, *Coptos*, 178, Anm. j sowie umfassend die Listen der Bezeichnungen von Osiris' Herrscheraspekten in *LGG* VIII, 169–173.

316 Kucharek, *Klagelieder*, 98, 116.

tern im Vordergrund, wobei seine Männlichkeit, die durch ***nb ḥm.wt*** allein bereits deutlich genug formuliert ist, nur einen von mehreren Aspekten dieser Beliebtheit darstellt. „Geliebt von jedermann bei seinem Anblick" ist Osiris in einer Rede der Hathor an ihn im Opet-Tempel.[317] In *Sokar herausbringen* wird „der Liebling der Götter und Göttinnen" (*pꜣ mr.yti̓ n(.i̓) nꜣ nṯr.w nṯr.wt*) angerufen (hier XXX.20).

Unklar bleiben muss, inwieweit der durch die Bezeichnungen ***i̓wn*** und ***mr.yti̓*** in der zitierten Stelle aus *sꜣḫ.w* IV hervortretende lunare Aspekt des Osiris[318] auch hier eine Rolle spielt. In der vergleichbaren Formulierung in VII.24 scheint dies der Fall zu sein, indirekt auch in XXVII.42, da in *Die Menge vorlassen* Osiris besonders häufig und deutlich als Mond angerufen wird.

I.44) *ḥt⌜p⸗k⌝* [...] ( ) *ꜥnḫ(.w)*	du sollst zufrieden sein [über] (Pharao) – er lebe!

Der Namensring gefolgt von *ꜥnḫ* und dem Abkürzungsstrich ist eine Kurzschreibung für „Pharao" (*pr-ꜥꜣ*) zur Bezeichnung des nicht namentlich genannten, eventuell gar nicht nennbaren lebenden Königs. In pSchmitt wird die leere Kartusche noch zweimal verwendet, in VII.38 und VIII.14, *pr-ꜥꜣ* hingegen nicht. Umgekehrt erscheint außerhalb der *GZG* nur noch einmal die leere Kartusche anstelle von *pr-ꜥꜣ* (XVIII.24). Diese Beobachtung gilt nur für unseren Papyrus, nicht für die *GZG* als solche, denn parallel zu VIII.14 steht in pBM 10252 *pr-ꜥꜣ*. Dort fehlt in beiden Abschriften die ‚Segensformel' ***ꜥnḫ.w*** ganz, während sie in VII.38 in ihrer vollständigen Form *ꜥnḫ.w-wḏꜣ(.w)-s(nb.w)* ausgeschrieben ist.

Soweit erhalten, verläuft VII.38, ebenfalls am Ende eines Hymnus, mit unserem Vers parallel (dort *ḥtp-ḥr* anstelle von *ḥtp*), so dass eventuell auch hier in der Lücke nicht nur *n* „wegen", sondern zuvor auch *nfr* ergänzt werden darf, das dann allerdings ohne phonetische Komplementierung geschrieben gewesen sein müsste.

II.1) [*ḏi̯⸗f (n)ḥḥ ...⸗s r ḥw.t i̓m.i̓*(?) .?. ...]	[Er gab/wird geben Ewigkeit deswegen(?) zum/am(?) Tempel in(?) .?.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.1. Der Vers ist auch dort beschädigt. Für das Verständnis des gesamten Abschnitts ist immerhin hilfreich, dass „er" nach dem Vorherigen mit einiger Sicherheit der König sein dürfte.

II.2) [*km.n⸗k ḥnk⸗f n⸗k d(i̓)/(w)di̯(.w)*(?) *m ḏ.t*]	[Du hast vollendet(?), was er dir gespendet hat hier/indem es gelegt ist(?) als Unendlichkeit]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.2.

II.3) [*m ḏsr wꜣ.wt zꜣ⸗k Ḥr i̓m⸗f*]	[bei der Bereitung der Wege. Dein Sohn Horus ist er.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.3.

Vgl. zu Gebrauch und Übersetzung der Präposition ***m*** III.33, wo der Sprecher sich selbst mit Horus identifiziert.

317 *Opet* I, 217, fünfte Textzeile. Außerdem ist *mri̯.w n(.i̓) ḥr-nb* noch je einmal als Bezeichnung des Thot und des Amun-Re belegt; s. *LGG* III, 341.

318 Vgl. zu XXVII.42 und ausführlich Koemoth, *Osiris-mrjtj*.

1.2.2 Rettung des Osiris (II.4–33)

Gliederungskriterien: Ritualanweisungen in II.4–8 und in II.34.

1.2.2.1 Ritualanweisung (II.4–8)

In II.8 steht eine Ritualanweisung, die nach pBM 10252 zu urteilen bereits in II.4 begann. Es ist zu überlegen, ob II.9–10 noch zu dieser Ritualanweisung gehören, wie die vermutliche Nennung zweier Gottesväter nahelegen könnte. Dann müsste aber in II.11 die Rede mit einem durch ***mỉ*** eingeleiteten Nebensatz beginnen, was doch ungewöhnlich wäre.

II.4) [***ḏd.t gr sk***(?) ***ỉnỉ***(.*w*) ***n≠k ỉm.ỉ-sḥ.tỉ***(?) *r*] ***pr sḥy***	[Was nun zu sprechen ist, da der ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ***-Priester zu dir gebracht worden ist, zum] Klage-Haus(?),

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.4–5. Das erhaltene Versende entspricht offenbar dem Anfang von pBM 10252 XXVII.5 (***r pr syḥ***).

In pBM 10252 XXV.10 erfuhren wir bereits, dass der ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*** (s. a. zu V.13/pBM 10252 XXX.4) Horus „ist", und als Horus tritt der Sprecher der folgenden Rede in der Tat auf. Auch in pBremner-Rhind X.17, wo er Osiris „beerbt" (***ỉwʿʿ≠f r≠k***), ist der ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*** offenbar Horus.[319] Ob diese Identität für alle Belege des ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*** gilt, sei vorerst offen gelassen, aber eine Bezeichnung des Horus einerseits und des Osiris andererseits erscheint nicht überzeugend.[320]

pBM 10252 schreibt in der Randglosse vor ***ʿḥʿ*** ein Wort ***h3***, vielleicht ***h3***(.*w*) „Umgebung". U. a. deswegen und aus inhaltlichen Erwägungen wird hier für das Wort ***sḥy.t/syḥ*** ein Bezug zu den allerdings eher seltenenen Bezeichnungen Klagender als ***sḥ3***, ***sḥ3.w*** oder ***sḥ3.wt***[321] erwogen. Vgl. noch die Göttin ***Sḥy.t*** in der 6. Stunde des *Amduat* (unteres Register, Nr. 471), in der eventuell eine weitere „Klagende" vermutet werden darf.[322] Unklar ist, ob in unserem Vers ebenfalls eine Personenbezeichnung vorliegt oder, wie hier vorgeschlagen, ein Infinitiv bzw. eine sonst unbekannte nominale Ableitung „Klage". Der Verzicht auf ein Götterdeterminativ in allen drei Schreibungen ist hier als ausschlaggebendes Argument für die zweite Alternative gewertet. Ebenfalls in Betracht kommt eine Schreibung für ***zḥ*** „Zelt" als Bezeichnung der Balsamierungsstätte, auch wenn die Kombination dieses Wortes mit ***pr*** erstaunt.[323]

---

319 Zu dieser Stelle Kucharek, *Klagelieder*, 212 mit weiterer Literatur zum ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ***; s. a. *LGG* I, 251.

320 Vgl. die Annahme von Derchain, *Papyrus Salt*, 153–156 (Nr. 33), der v. a. aufgrund der Widderköpfigkeit den ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*** als abydenische Bezeichnung der ineinander vereinten Re und Osiris deutet. Die zugrunde liegende Textstelle pBM 10051 (pSalt 825) IV.3 schreibt ihm noch vor einer Tierhaut (***ẖnw***) – vermutlich die des Widders – und der „Größe des Re" (***ʿ3.t n p3 Rʿ***) eine „Frisur" (***šn.w***) zu. Dies erinnert an den an anderen Stellen desselben Papyrus genannten ***fk.tỉ*** (s. zu ***s3ḫ.w*** I, Spruch 7, hier XIV.3), einen durch eine Haarlocke gekennzeichneten geschorenen Priester, der Horus verkörpert. Das Widdervlies würde also in der Tat seinem Träger Qualitäten des Re verleihen, nur würde sich darin nicht Osiris verbergen, sondern Horus.

321 *LGG* VI, 447.

322 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 512, Nr. 471. Idem, *Unterweltsbücher*, 125 und ihm folgend Wiebach-Köpke, *Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept* II, 102f. (1740) jeweils fragend: „Beladene"; *LGG* VI, 447 verzichtet auf eine Übersetzung. Die Namen der übrigen Gottheiten der Gruppe (Nr. 460–471) sind nicht alle deutlich, im Mittelpunkt scheint jedoch der Schutz des Leichnams (des Sonnengottes bzw. des Osiris) zu stehen. Die Namen der drei weiteren ‚sitzenden' Göttinnen 468–470 könnte man in einem aktiveren Sinne verstehen als Hornung, *Amduat* II, 121 es tut, der die Körperhaltung der vier Göttinnen als Zeichen ihrer „Todesmattigkeit" deutet. Vgl. aber die in gleicher Weise sitzend gezeigten, einer Anrede zufolge jedoch mit ihren Wurfhölzern jagenden „Kauernden" in *CT* VII, 342a–b, 351b–f (vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 330f.).

323 Hinweis Gill; ausführlich demnächst eadem, *Ritual Books*.

II.5) [*ꜥḥꜥ.tỉ ḥr ꜣm m ꜥ⸗f* (?)] — [wobei du dich hinstellst und ihn an die Hand nimmst.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.5.

Vgl. VI.30, wo in ähnlicher Formulierung der Iunmutef die „beiden Schwestern" an die Hand nimmt.

II.6) [*šdi̯⸗f m mḏꜣ.t tn n.w ỉr.w ꜥꜣ*] — [Er soll aus diesem Buch der *Großen Zeremonien* vorlesen.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.6.

Diese Anweisung belegt, dass es neben dem direkt angesprochenen Priester weitere Sprecher gab, die ausgewählte Teile des Rituals vortrugen. Sollten die Angaben der Ritualanweisungen hinsichtlich der Hauptaktanten vollständig sein, sind in den Rezitationen wohl keine Sprecherwechsel anzusetzen.

Das Verb *šdi̯* ist gegenüber dem allgemeineren und in anderen Rezitationsanweisungen unseres Texts ebenfalls verwendeten *ḏd* „sagen" ein *terminus technicus* für rituelle Rezitation und steht damit inhaltlich *šni̯*/*šntỉ* „beschwören" nahe.[324]

II.7) [*ỉḫ.t-nṯr m-ꜥ⸗f m pr Npry*] — [mit den ‚Gottesdingen' in seiner Hand in Nepris Haus.]

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.7.

Da *ỉḫ.t* neben Opfergaben auch die ‚Reliquien' des Osiris benennen kann, ist zu erwägen, ob es sich bei den vom horusgleichen Priester getragenen „Dingen des Gottes" um eine Bezeichnung der im Ritual sichtbaren und behandelbaren Osirisreliquien handelt, also eines Kornosiris.[325] „Nepris Haus" wäre dann der Raum, in dem der Kornosiris hergestellt, aufbewahrt oder kultisch behandelt wurde.[326]

II.8) [*ḏd ḥm m ḏdi̯ rꜣ nn mꜣꜣ*] ***ỉn wꜥb nb*** — [Zu sprechen also, als Fortsetzung („Andauern") des Spruchs. Kein Zuschauen] **durch** irgendeinen ***wꜥb*-Priester**.

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.8, dort allerdings ohne *ỉn*, also aktivisch formuliert.

Offenbar steht nach *ḏd* die enklitische Partikel *ḥm*; *ḥmi̯* „zurückweichen" scheint nicht zu passen.[327] Zum Zeilenende vgl. IX.6.

1.2.2.2 Rede als Horus (II.9–17)

Gliederungskriterien: Beginn des Hymnus an die „Starke" (*wsr.t*) in II.18. Die neun Verse davor sind in vielem unklar. Ausweislich II.16 ist der Sprecher Horus, was pBM 10252 XXVII.9 als Parallele zu II.9 bestätigt. Von Horus' Vater ist offenbar in der dritten Person die Rede (II.11, 15), so dass die in II.18 angeredete Göttin wohl schon hier die Adressatin ist. Sie könnte sich aber auch hinter „ihr" in II.12 verbergen.

II.9) [*ỉnk Ḥr.w m ỉy*]⌜*⸗f*⌝ [*ḫ*]⌜*r*⌝ *wsr.t* — [Ich bin Horus bei seiner Ankunft bei] der Starken.

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.9, wobei die Zeichenreste von *f* und *r* mit der Parallele übereinstimmen.

324 Ritner, *Magical Practice*, 44f.

325 Aktuelle Literaturhinweise zu Kornosiris-Figuren bietet Coulon, in: *Culte d'Osiris*, 11f. mit Anm. 80–83.

326 Ausführlicher demnächst Gill, *Ritual Books*.

327 Zum folgenden Rezitationsvermerk *ḏdi̯* s. *Wb* V, 629.8–9 und Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, 108, Nr. 232; s. demnächst die Hinweise von Gill, *Ritual Books* zu pBM 10252 XXV.9.

II.10) [*ỉni̯.n=ỉ n=ṯ*] *nw ỉti̯.wỉ-nṯ*(*r*)(?) [Hiermit bringe ich dir] diese beiden Gottesväter(?),

Zur Schreibung von ***nṯr*** vgl. I.33, zu der von ***ỉti̯*** I.9; die Lesung wird von der Randglosse in pBM 10252 XXVII.10 bestätigt (…). Zur doppelten Statue als Determinativ von ***ỉti̯-nṯr*** vgl. dasselbe Zeichen als Determinativ des Priestertitels ***ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*** in pBM 10252 XXV.10 sowie in pBremner-Rhind X.17; vgl. auch die „Vortrefflichen" in VIII.17.

Zwei Gottesväter finden auch in der siebten Strophe von Tb 172 Erwähnung,[328] einem Text, der inhaltlich und formal als *sꜣḫ.w* und Totenklage kategorisiert werden kann und Parallelen u. a. in den *Stundenwachen* hat:[329]

ỉstw wnm.n=k šns pri̯ ḥr ẖꜣw.wt
drp ṯw ỉti̯.wỉ-nṯr
wnm=k pzn n(.ỉ) pss wḥ(ꜥ).t ps.yt n.t šnꜥ.w
Du hast nämlich Kuchen gegessen, der auf den Altären aufgetragen wurde. Die beiden Gottesväter sollen dich speisen, und du sollst Opferkuchen essen, (im) Kessel gebacken, Gebackenes aus dem Speicher.

Leider ist Tb 172 hinsichtlich der beiden Priester über ihre bloße Nennung hinaus nicht eben informativ, aber immerhin erfahren wir, dass sie den Verstorbenen speisen sollen. Auch der Kontext dieser Speisung ist deutlich, nämlich die Balsamierung: Der Verstorbene richtet sich zu Beginn derselben Strophe von der Bahre auf (***bnbn***)[330] und tauscht den „schweren Stoff" (***wmt***) gegen ein „reines Gewand" (***wꜥb.w***).[331] Zuvor, in der dritten bis sechsten Strophe wird dem Verstorbenen in einer Gliedervergottung die Funktionstüchtigkeit seiner Körperteile zugesprochen, also in der Grundaussage entsprechend der Gliederlitanei hier wenige Verse. Die Frage, ob die beiden Gottesväter hier tatsächlich auftretende Ritualisten sind, wird damit nicht definitiv beantwortet. In Tb 172 ist offenbar vom irdischen Kult die Rede, aber wie dort könnte die Nennung des Priesterpaars Teil der Rezitation sein. Die Speisung durch zwei „Väter des Gottes" lässt an Brot für den Verstorbenen bzw. Osiris „bei Geb" und „bei Re" denken, also bei zwei seiner „Väter" = Vorfahren; vgl. *sꜣḫ.w* I, Spruch 4, hier XII.42. Sollte es sich bei den beiden Gottesvätern also um Repräsentanten dieser zwei Götter handeln? Zu dieser Deutung würde immerhin das im Haupttext von pBM 10252 XXVII.10 verwendete Determinativ … passen.[332]

Ob Singular oder Dual, das „Bringen" der Kultausübenden zur Göttin ist als deren Unterstützung zu verstehen, denn Isis und Nephthys sind bei der Wiederbelebung des Osiris auf weitere Götter und deren Gaben bzw. Handlungen angewiesen; vgl. zu IV.23–30. Mit zwei Gottesvätern werden Priester herbeigebracht, die nach Auskunft des *Buchs vom Tempel* Zugang zu den Kulträumen haben und an Festtagen die Ritualhandlungen ausführen (*iri̯.t iḫ.t*).[333] Dies passt exakt zu unserer Situation und unterscheidet die Gottesväter von den einfachen *wꜥb*-Priestern, auf deren Ausschluss von der Teilnahme am angewiesenen Ritualabschnitt in II.8 ja explizit hingewiesen wurde. Zur Rolle der Gottesväter bei Opferhandlungen s. zu ihrer zweiten Erwähnung in IX.5.

---

328 pBM 9900: Lapp, *Nebseni*, Taf. 99, Tb 172.34. Wie die Ritualtexte in mehreren späten Totenbüchern steht Tb 172 am Ende der bzw. (in pNebseni nicht deutlich getrennt) hinter den Totenbuch-Kapiteln, was allerdings kein Muss für solche ‚Zusatztexte' ist.

329 Gee, in: *Totenbuch-Forschungen*, 73–86, hier 81; s. a. Lesko, *ÉT* 21 (2007), 79–82; ausführlichere Diskussion jetzt bei Kucharek, *Klagelieder*, 25–29; s. a. zu III.12.

330 Gleichfalls möglich ist, dass ***bnbn*** eine Erektion bezeichnet. In jedem Fall geht es um den Augenblick von Osiris' Erwachen zu neuem Leben.

331 Lapp, *Nebseni*, Taf. 99, Tb 172.30–31.

332 Gill, *Ritual Books* schlägt auf Basis dieses Befunds und der hier diskutierten Deutung vor, das hinter dem erhaltenen Determinativ zu vermutende zweite als Darstellung des Geb anzusetzen.

333 Nach Quack, in: *Culte d'Osiris*, 25f. Erste Gedanken zu einer ausstehenden Neubewertung der „Gottesväter" und ihrer Aufgaben *ibidem*, 28f.

II.11) ***mỉ h(t)h(t)/hꜣi̯(?)=ỉ m ḥ(ỉ)ḥ(ỉ)=f***	wobei ich bei seiner Suche eilend umherlaufe/herabsteige(?).

Das Determinativ des wortspielerisch zusammen mit ***ḥỉḥỉ*** verwendeten ***hh*** deutet auf ein Bewegungsverb hin, für das mit Szczudłowska ***hwhw*** in Betracht kommt, was seinerseits wohl eine Variante zu ***htht*** „umherlaufen/eilen" ist.[334] Angesichts der zahlreichen unetymologischen Schreibungen ist das in den *Stundenwachen* und damit in ganz ähnlichem Kontext geschriebene ***hh*** „klagen/jammern" nicht gänzlich auszuschließen;[335] mit Blick auf den übernächsten Vers kommt als erste Alternative aber ***hꜣi̯*** „herabsteigen" in Betracht, das in pBM 10252 XXVII.11 in der Randglosse eindeutig geschrieben ist.[336] Die Frage ist also, ob die Graphie ***hh*** hier wirklich genau dasselbe Wort repräsentiert wie in II.14 oder ein anderes, phonetisch und semantisch nahestehendes.

Auffällig hier und im übernächsten Vers ist die Suche nach Osiris durch den männlichen Sprecher, also Horus,[337] und nicht durch Isis. Das Motiv erscheint aber bereits seit den Pyramidentexten; vgl. hier *sꜣḫ.w* II, Spruch 13 = PT 371 (XX.41 = *Pyr.*, 648c) und Spruch 20 = PT 674 (XXII.35 = *Pyr.*, 1995a).[338]

II.12) ***ḥꜣ.t{=s mtr m}⟨sšmi̯⟩ r n.tỉw*** *(ḥr) {.?.}⟨mꜣꜣ⟩=f----* *b(ꜣ)k(?).tw [m nb].w*	Vordere, ⟨führe⟩ zu denen, die ihn ⟨sehen⟩, da du/er(?) aus Gold gefertigt bist/ist(?)!

Wie er in pSchmitt steht, ist der Text kaum verständlich. Vorschlag: „Ihre Vorderseite zeugt davon, dass er (Seth(?)) gefährlich ist" *(ḥꜣ.t=s (ḥr) mtr {m} r-n.tt nḥꜣ=f)*.[339] S. a. die Anmerkungen zur Transliteration. Die hier in Kauf genommenen Emendierungen zu ***sšmi̯*** und ***mꜣꜣ*** nach pBM 10252 XXVII.12 (***ḥꜣ.t sšmi̯ m n.tỉw ỉri̯ mꜣꜣ[=f(?)] bkꜣ.tw m nb.w***), wobei für beide Wörter gilt, dass ihre außer Frage stehende Veränderung – in welche Richtung und mit welchen Zwischenschritten auch immer – auf der Verwechslung ähnlicher hieratischer Zeichen beruhen dürfte.

Anstelle des vorschlagsweise angesetzten Imperativs könnte das emendierte ***sšmi̯*** auch als Partizip aufgefasst werden: „Vordere, die führt ...". Ob das ***r*** anstelle des im Hieratischen ähnlichen ***ṯ*** steht bzw. das Zeichen noch so gelesen werden sollte („du sollst die führen, die ihn sehen"?)[340]

Mit „Vorderseite/Vordere" ist wohl die Göttin gemeint, auch wenn das Wort ***ḥꜣ.t*** ein seltenes Theonym ist.[341] Angesichts der folgenden Erwähnung von Gold ist auf das *ḥꜣ.t*-Schmuckstück, vermutlich gleichfalls ein Uräus bzw. Diadem mit Uräus, zu verweisen, mit dem sich der Verstorbene am Beginn von ST 276, einer „Gestaltwerdung als Hathor", identifiziert:[342]

---

334 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 608; vgl. die Graphie „*hth*" in *Edfou* VI, 101.1. *Hwhw* ist in dieser Form nur im *Sinuhe* belegt (*Wb* II, 485.1).

335 S. a. Junker, *Stundenwachen*, 29; Pries, *Stundenwachen* I, 508 (Index).

336 Gill, *Ritual Books*.

337 Vgl. *LGG* V, 466f. und hier, V.43.

338 Vgl. demnächst auch Gill, *Ritual Books*.

339 Nach ***n.tỉ*** würde man dann statt ***tỉw*** den *nḥ*-Vogel lesen müssen; vgl. das *nḥ/nḥ.t*-Gewässer, das in der Stoffkammer des Tempels von Dendara parallel zu üblicheren Bezeichnungen des Nilwassers steht und mit einem Ei determiniert ist (*Wb* II, 289.19 = *Dendara* IV, 133.11). Dieses könnte auf das im *Sporting King* *nḥꜣ* geschriebene Gewässer zurückgehen, das dort anscheinend eine gefährliche Zone innerhalb des *swnn.w*-Wassers bezeichnet (pMoskau o. Nr. C II.1: Caminos, *Literary Fragments*, 34, Taf. 12). *Nḥ* () steht auch als Beschriftung in einem der ovalen Gewässer in der späten Vignette zu Tb 110 (z. B. pTurin 1791: Lepsius, *Todtenbuch*, XLI, unterstes Register, links), erstmals bereits in Medinet Habu (*Medinet Habu* VI, 469; Gesellensetter, *Sechet-Iaru*, Taf. 5.2; vgl. *ibidem*, 161f.).

340 Nach Vorschlag Gill.

341 Nur drei späte Belege in *LGG* V, 14.

342 *CT* IV, 17a–e; die Spruchbezeichnung als Nachschrift in 17m. Übersetzung nach B2Bo.

N. pn ḥ3.t tw ꜥnḫ.t psḏ.t
Rꜥ n rḫ=f ꜥnn m ḥ3.ti.w nṯr.w
q3.t wp.t=f
nb.t 3ḫ.t
3ḫ.t ꜥpr.t r nṯr nb
Dieser N. ist dieses lebendige und leuchtende Diadem(?) des(?) Re[343], damit er das Umwenden in den Herzen der Götter erkennt, das Hohe seiner[344] Stirn, Herrin des Horizonts, wirksamer und besser gerüstet als jeder Gott.

Sollte „Gold“ ebenfalls die Göttin bezeichnen, es sich also um das v. a. für Hathor bekannte Epitheton handeln? Unabhängig von der Frage nach der namentlichen Identität der Göttin (vgl. zum folgenden Hymnus an sie II.18–24) legen ***ḥ3.t*** und ***nb.w*** gemeinsam nahe, dass diese als Erscheinungsform der Hathor angerufen wird, also nicht ausschließlich als traurige Witwe, sondern auch als gefährliches Sonnenauge, eben die bereits kurz nach Textbeginn und in II.9 genannte „Starke“ (*wsr.t*). Als solches würde sie dem suchenden Horus vorausgehen, was man sich im Ritual durch eine Barke der Göttin an der Spitze des Zugs versinnbildlicht vorstellen könnte; vgl. nur das prominente Auftreten Hathors und weiterer Augengöttinnen in *Sokar herausbringen*.

Das Wort vor ***nb.w*** ist unsicher, anstelle von ***b3k*** könnte man auch ***bk3*** „schwanger sein“ lesen. Dann wäre die Göttin „als die Goldene“ schwanger, was für ihre unmittelbare Identität als Isis sprechen würde. Zu erwägen ist auch, dass die PsP-Endung in ihrem spätägyptischen Gebrauch nur noch die Verbform als solche kennzeichnet, unabhängig von der Person. Dann könnte Sokar/Osiris selbst „aus Gold gefertigt“ erblickt werden; vgl. seine Anrede als „Metallfigur(?) aus Gold in den Tempeln“ in *Sokar herausbringen*, hier XXX.5, sowie den übernächsten Vers, in dem der Sprecher etwas, vielleicht die Mumie, „hergestellt/vergoldet“ hat (*nbi̯.n=i*). Wenn zwischen II.12 und II.14 ein direkter inhaltlicher Bezug besteht, dann ist ausweislich II.14 eher von der Herstellung eines Prozessionsbilds bzw. der als dieses fungierenden Mumie des Osiris die Rede. Eine ganz andere Aussage ergibt sich schließlich, wenn man das „Gold“ als Bezeichnung von Getreide versteht, wie es zumindest für den Haupttext von pBM 10252 XXVII.12 die dortige Verbindung „Gold der Erde“ (*nb.w t3*; *t3* fehlt dann zu Beginn des folgenden Verses) nahelegt. Sollte es etwa Osiris selbst ein, der als Kornosiris mit dem bald aufkeimenden Getreide „schwanger“ wäre?[345]

II.13) ***t3 nn mdwi̯=tw n=i***	Das Land, man spricht/sprach nicht zu mir, wenn ich
h3i̯.w=i [m ḥ(i)ḥ(i)]=f	hinabsteige [auf der Suche nach] ihm.

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.12–13, wo aber der übrige Wortlaut in Haupttext und Randglosse jeweils leicht abweicht.

Der erste Satz erinnert an eine ähnliche Formulierung in PT 254, der mit der Erwähnung der *sw3.w* noch eine weitere Parallele zu unserem Text aufweist (s. zu II.15). Über die Deutung der eventuell vergleichbaren Passage herrscht allerdings keineswegs Einigkeit:[346]

i nb 3ḫ.t iri̯ s.t n N.
ir tm=k iri̯ s.t n N.

343 In B2Bo und B1Bo eindeutig Re, auch wenn nach den Adjektiven ein indirekter Genetiv zu erwarten wäre. Der dritte Textzeuge, BH1Ox, schreibt eindeutig *hrw* „Tag“, wobei dann aber ein Bezugswort für *=f* nach *rḫ* fehlt. Ob beide Versionen von **ḥ3.t tw n.t Rꜥ hrw n(.i)* … abstammen? Eine Haplographie wäre angesichts zweier Sonnenscheiben (in *Rꜥ* und *hrw*) relativ leicht möglich.

344 Nur B2Bo. Die beiden anderen Textzeugen *q3i̯.t wp.t*, was hier wohl nicht als „mit hohem Scheitel“ zu verstehen ist, sondern im Sinne von „hoch am Scheitel (befestigt)“.

345 Vorschlag Gill; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

346 *Pyr.*, 277a–c; vgl. die gebräuchlichen Übersetzungen.

ỉrỉ.kꜣ N. fꜣ.t m ỉtỉ⸗f Gbb
tꜣ n mdwỉ.n⸗f
Gbb n wꜣ.n⸗f
O Herr des Horizonts, bereite N. einen Platz! Solltest du N. keinen Platz bereiten, dann wird N. „Staub machen" (einen Fluch aussprechen?) aus seinem Vater Geb. Die Erde, sie kann nichts (Böses) sprechen, Geb, er kann nichts (Böses) ausdenken.[347]

Wie auch immer PT 254 genau zu verstehen ist, das Schweigen der Erde scheint dort ein erwünschter Zustand zu sein. Ob unser Vers entsprechend zu verstehen ist, sei dahingestellt. Auch eine Evozierung der sozialen Ausgrenzung von Isis und Horus während Seths Herrschaft wäre als Aussage denkbar.

II.14) ***nbỉ.n⸗ỉ gmḥ.n⸗ỉ ỉꜣ[r(?)].kw(?) ỉ-ḥr⸗f***	Ich habe hergestellt und erblickt und war in [Trauer/Bedrängnis(?)] über ihn,

pBM 10252 XXVII.14 bestätigt in der Randglosse die Lesung ***gmḥ***: .

Die seltsame Folge von zwei Personendeterminativen kurz hintereinander erklärt sich m. E. am leichtesten durch die Annahme der im Haupttext von pBM 10252 eindeutigen PsP-Endung ***.kw*** ( ), die – wie ***gmḥ*** und die folgene Präposition ***ḥr*** – hier sehr ‚ausladend' geschrieben wäre, um eine korrekte Identifizierung und damit Aussprache der obsoleten Form zu gewährleisten.

Mit ***nbỉ*** (N. B. die Schreibung mit dem Ei rechts unten) und ***gmḥ*** werden offenbar Themen von II.12 aufgegriffen, nämlich „Gold" und (fraglich) die „Herstellung" (***bꜣk***?) des Kornosiris[348] sowie der „Anblick" (***mꜣꜣ***) des Gottes. Als Reaktion auf das Anschauen von Osiris' Leichnam folgen am ehesten Klageäußerungen, weshalb hier der Lesung ***ỉꜣr*** gegenüber ***ꜣr*** der Vorzug gegeben ist (s. zuvor). Außerdem bezieht sich bei dieser Lösung „er" wie im folgenden Vers auf Osiris. Grundsätzlich möglich ist aber auch: „da ich seinetwegen bedrängt war/bin", also mit dem Pronomen als Verweis auf Seth.

Anscheinend ist die Präposition ***ḥr*** ‚doppelt' geschrieben, zunächst in einer späten phonetischen Schreibung,[349] dann mit dem Logogramm. pBM 10252 eindeutig ***r-ḥr⸗f***.

II.15) ***smꜣꜥ(.w) m ỉr.w⸗f r swꜣ.w***	so dass er den „Vorüberziehenden" zum Trotz in seiner Gestalt richtig wiederhergestellt ist

pBM 10252 XXVII.15 bestätigt in der Randglosse die Lesung des ersten Worts als ***smꜣꜥ***.

Das Wort ***swꜣỉ*** ist oft positiv konnotiert, als ungehindertes Passieren eines Hindernisses. In diesem Sinne könnte man das neuägyptische Suffixpronomen ***⸗w*** und die ganze Phrase als ***r swꜣ⸗w*** „um sie zu passieren" lesen. Allerdings ist dann die Frage, wer „sie" sind, und die Konstruktion wäre ohne die zumeist mit ***swꜣỉ*** verwendete Präposition ***ḥr*** etwas unglücklich. Auch aus inhaltlichen Überlegungen heraus bietet sich eine Analyse von ***swꜣ.w*** als Substantiv mit negativer Bedeutung an. Die „Vorüberziehenden" sind als Unheil- und speziell Krankheitsbringer bekannt und werden einmal explizit mit den Messerdämonen (***ḫꜣ.tỉw***) gleichgesetzt, einer der Kategorien von Sachmets Boten.[350] Den Belegen des *LGG* für die ***swꜣ.w*** ist v. a. pWien Aeg. 8426 hinzuzufügen, in dessen zweitem Spruch (x+I.2–4] die als Krankheitsüberträger abzuwehrende Fliege[351] u. a. als „Vorüberziehender" angesprochen wird:[352]

---

347 Anders z. B. Allen, *Pyramid Texts*, 43: „If you do not make a place for Unis, Unis will make a curse on Father Geb, (saying) 'The earth has no spokesman; Geb has no guard'."

348 Von diesem ist ja in jedem Fall die Rede, auch wenn man in II.12 *bkꜣ* statt *bꜣk* liest.

349 Zu *ỉḫ* für *ḥr* vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 705 mit Anm. 1; Backes, *BMSAES* 15 (2010), 6, Anm. 18.

350 Zu den *ḫꜣ.tỉw* s. *LGG* V, 635–637 mit weiteren Hinweisen und hier, XIX.39.

351 Zur Rolle der Fliege als Bringer von Krankheiten vgl. den Kommentar von Flessa, *„(Gott) schütze das Fleisch des Pharao"*, 44–47 mit Hinweis auf Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, 99f. mit Anm. 1.

ḥr.tw [r=k] r tꜣ
snḥ.tw ꜥfi
hri̯ tw r ([pr-ꜥꜣ ꜥnḫ-wḏꜣ]]-s(nb.w)
m ḫni̯ [tw ḥr=f]
ntf zꜣ Nw.t
hri̯ r=f swꜣ.w nb ḏw [n(.i)] rnp.t tn
ntf mk.t(i) nṯr.w
m ḥꜣ [...]
So falle [doch] zu Boden! Sei gefesselt, Fliege! Halte dich fern von [Pharaoh] – LHG.! Lande [ja] nicht [auf ihm]! Denn er ist Nuts Sohn. Bleibe von ihm fern, jedweder böser Vorüberziehender dieses Jahres![353] Denn er ist der Schützling der Götter. Nicht(?) .?. [...]
(folgt Ritualanweisung)

Dieser Text sowie die bis auf die Nennung der Fliege anstelle des „Vorüberziehenden" identische Formulierung in Edfu (*ꜥf nb ḏw n(.i) rnp.t*)[354] legen nahe, *swꜣ.w* u. a. als Bezeichnung Krankheit bringender Fliegen zu deuten. Diese Identifizierung der *swꜣ.w* unterstützt eine weitere Stelle aus pEdwin Smith, in der der Patient sagt: „Ich bin ein Unversehrter auf dem Weg des Vorüberziehenden" (*i̓nk wḏꜣ m wꜣ.t swꜣ.w*).[355] Dieser Satz steht am Beginn des vierten der acht Sprüche gegen Seuchen, zu denen als sechster auch ein „Spruch zum Reinigen der Fliege" (*rꜣ n(.i) swꜥb ꜥff*) gehört.[356]

Was die Identität des vor den Krankheitsdämonen zu Beschützenden betrifft, so kommen dafür sowohl Horus als auch Osiris in Frage, der erste als wehrloses Kleinkind, das in so vielen Sprüchen nicht nur gegen Krankheiten die mythische Identifikationsfigur darstellt,[357] der andere als der tote Leichnam, dessen Zustand als Krankheit umschrieben wird (vgl. hier zu XXVIII.16) und dessen Verwesung aufgehalten werden muss – und wenn ein Tier schnell auf Leichen zu finden ist, dann die Fliege bzw. ihre Larven. Der Satz beschreibt demnach die Wiederherstellung des Leichnams entgegen dem in den Fliegen alias *swꜣ.w* sichtbaren Verwesungsprozess.[358] Die *swꜣ.w* als göttliche Wesen – mit der Standarte determiniert –, deren Zutritt verhindert wird, erscheinen schon in PT 254 (s. a. zu II.13): „Die Wege sind vor den Vorüberziehenden unkenntlich gemacht, und die Treppen sind vor den Herausgehenden zerstört" (*sštꜣ(.w) wꜣ.wt r swꜣ.w sḫtm(.w) rwd.w r prr.w*; *Pyr.*, 279b–c). Die parallele Formulierung mit den ebenfalls als Bezeichnung von Sachmets Dämonen belegten „Herauskommenden" (*prr.w*)[359] zeigt, dass wir diesen frühen Text tatsächlich für die Deutung unseres Verses zum Vergleich heranziehen dürfen.[360] Wie die *ḫꜣ.ti̓w* sind die *swꜣ.w* demnach nicht nur die Überbringer der „Seuche

352 Flessa, *„(Gott) schütze das Fleisch des Pharao"*, 42, Taf. a–b. S. a. Goyon, *Rituel de sḥtp Sḫmt*, 88 (13) zu *Edfou* III, 303.14 (Hinweis Leitz). Zum Papyrus s. TM 108914.

353 Flessa, *„(Gott) schütze das Fleisch des Pharao"*, 42: „Fern von ihm bleibe jeder üble Passant dieses Jahres".

354 *Edfou* VI, 265.2; diese Stelle auch in Rizzo, *BIFAO* 105 (2005), 317.

355 pEdwin Smith XVIII.19; Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, 479; s. a. Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, 96f. mit Anm. 1.

356 pEdwin Smith XIX.14; Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, 482; s. a. Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, 99.

357 Z. B. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 19.

358 Zu „Insekten und Gewürm als Feinde[n] der Mumie" s. den so betitelten Abschnitt in Kucharek, *Klagelieder*, 261–263 anlässlich des in *Die Menge vorlassen* erwähnten *qꜣy*-Tiers; s. hier XXVIII.11. Zu Maden im verwesenden Körper als ‚sethischen' Tieren Leitz, *Tagewählerei*, 40–46.

359 Als „Messerdämonen, Sachmets Vorhut, die aus Res Auge herauskommen" (*ḫꜣ.ti̓w tp.i̓w-ꜥ Sḫm.t prr.yw m i̓r.t-Rꜥ*) angesprochen in pLeiden I 346 I.4; Stricker, *OMRO* 29 (1948), 55–70, hier 61 (Transliteration) und Taf. 10; Bommas, *Die Mythisierung der Zeit*, 12 (Umschrift und Übersetzung), 37 (Kommentar). Vgl. auch im *Höhlenbuch* „die aus dem Leichnam des Vernichteten herauskommen" (*pri̯.w m ḫꜣ.t ḫtm*; Werning, *Höhlenbuch* II, 202f., Text 55.12 in einer Höhle, in der auch ein „Sachmetgestaltiger" (*sḫm.ti̓*) ist (*ibidem*, 202f., Text 55.1).

360 S. a. Flessa, *„(Gott) schütze das Fleisch des Pharao"*, 49.

des Jahres" (*ỉ3d.t rnp.t*), sondern auch nach dem Tod eine potentielle Gefahr, realweltlich als Bringer von Verwesung, jenseitig als bewaffnete Personen, wie aus dem Namen *ḫ3.tỉw* ersichtlich.

Die weitere Wortwahl passt zu dieser Deutung: Nach der Mumifizierung ist der Leichnam wieder „Maat-gemäß gemacht" (*sm3ꜥ*);[361] Resultat ist eine Gestalt, die selbst handeln kann (*ỉr.w*[362]). Prinzipiell käme als Lesung des ersten Worts auch *sšwi̯* „emporheben" in Betracht mit gleichermaßen sinnvoller Bedeutung. Grund für die Bevorzugung von *sm3ꜥ* ist die Seltenheit von *sšwi̯* nach den Pyramidentexten und der übliche Kontext, in dem es weniger um das Aufrichten einer Gestalt geht als um das Hochheben von der Erde (meist zum Himmel).

Während seines hier vergleichweise deutlich formulierten Todeszustands stellen die Krankheits- und Verwesungsbringer eine Gefahr für Osiris dar, doch wird er später als Herrscher der Unterwelt selbst über sie gebieten.[363]

II.16) *s3ḫ=ỉ ms{r}.wt*(?) *gmi̯=ỉ r*ꜣ(?)*=f*	Ich bin zur Geburt(?) gelangt, ich fand seinen Mund(?).

In pBM 10252 XXVII.16 steht wohl *msi̯ pr.t*, was vielleicht als *mspr.t* „Zufluchtsort"[364] oder *msi̯ p(ḫ)r.t* „Erschaffer der (metallenen) Balsamierungsmaterialien" zu deuten ist;[365] s. a. zu I.9, wo die Londoner Parallele im Haupttext *msi̯ ḫr.t* und in der Randglosse *msi̯ pr* schreibt. Möglicherweise ist hier also ein □ ausgefallen, zumal das Füllsel in der Schreibung *ms* diese als separates Wort markieren könnte bzw. ursprünglich einmal sollte.[366] Entsprechend vorläufiger Natur ist der hier angebotene Lesungsvorschlag. Da die Zeichenfolge, wie sie hier vorliegt, kaum mehr so gelesen werden kann wie im Papyrus des Pawerem, wird ein eigenständiger Textverlauf angenommen, in dem ungeachtet des Füllsels die auf *ms* folgenden Zeichen zum selben Wort gehören, eventuell mit dem vermeintlichen ⊂⊃ für ⊂⊃.

Gmi̯ „finden" ist in der Randglosse von pBM 10252 XXVII.16 eindeutig geschrieben, gefolgt von einer ebenfalls sicheren Graphie für *r*ꜣ „Mund".[367] Anders als hier steht dort aber nicht der „sitzende Mann", so dass die für die Londoner Handschrift mögliche Deutung als Partizip „der seine Rede (wieder)gefunden hat" hier wenig wahrscheinlich ist zugunsten einer Parallele zwischen *s3ḫ=ỉ* und *gmi̯=ỉ*. Falls wirklich *ms.wt* „Geburt" gelesen werden darf, wäre das die des Osiris, der im folgenden Vers als „Knabe" bezeichnet ist und dessen Wiedererweckung der Sprecher beiwohnt bzw. sie selbst ermöglicht; s. bereits in II.14. Die „Erschaffung" des Munds ließe sich in Übereinstimmung mit Gills Deutung von *gmi̯ r*ꜣ*=f* „der seinen Mund (wieder)gefunden hat" als Bezeichnung des Osiris nach der Mundöffnung als Metapher für ebendieses Ritual verstehen. Allerdings ist es üblicherweise der Besitzer des Munds oder eines anderen Körperteils selbst, der diesen „findet".[368]

361 Mit Blick auf die medizinische Komponente der Mumifizierung lohnt vielleicht der Hinweis auf den Gebrauch von *sm3ꜥ* in den Überschriften zu einigen Rezepten, die allerdings vornehmlich die Regulierung der Verdauung bzw. der Harnausscheidung unterstützen sollen; s. *MedWb*, 751f.

362 Den ‚aktiven' Aspekt der *ỉr.w*-Gestalt eines Gottes begründet Assmann, *Liturgische Lieder*, 66f.; s. v. a. die Beispiele in Anm. 114.

363 Man denke nur an den Brief des Osiris an Re in *Horus und Seth* (pChester Beatty I XV.5–6: *wp.wtỉw*); weitere Belege *passim*; vgl. hier XIX.39. Zu den *wp.wtỉw* s. a. Bommas, *Die Mythisierung der Zeit*, 37f.; zu den *ḫ3.tỉw* als Helfern des Sonnengottes und Bewachern des Seth bzw. des Großen Wagens Leitz, *Tagewählerei*, 244–257.

364 Vorschlag Quack.

365 S. demnächst ausführlich Gill, *Ritual Books*.

366 Hinweis Gill.

367 Zur Bedeutung von *gmi̯ r*ꜣ und möglichen Erklärungen des gesamten Verses in der Londoner Parallele s. demnächst ausführlich Gill, *Ritual Books*.

368 *Wb* V, 169.4.

II.17) *ḫ(y) ḥr ˁḏ m-m wˁi̯=f* Der Knabe befindet sich wohl(?), während er allein ist.

Der Umstand, dass das Zeichen ⌯ in pSchmitt ohne phonetisches Komplement so hoch in der Zeile geschrieben ist, dass man ein weiteres darunter erwartet, weist vielleicht auf eine Beschädigung in der Vorlage hin (vgl. Kapitel I.3.6.1.8).

Hinsichtlich der Identität des „Knaben" kommen grundsätzlich sowohl Osiris als auch Horus in Betracht. Der Gebrauch des folgenden Infinitivs ist überraschend, man würde für die Benennung des „heilen" Zustands ein PsP erwarten. Deshalb sollte man trotz des Fehlens eines direkten Objekts auch den aus einigen späten Texten bekannten transitiven Gebrauch von *ˁḏ* erwägen, also: „Der Knabe erhält heil ...". Dann müsste der Knabe Horus sein, aber dem zuvor und im Folgenden zweifellos Osiris benennenden Pronomen *=f* fehlte dann das Bezugswort. *Ḫy* ist in Klagetexten als Bezeichnung des wiedergeborenen Osiris nicht selten; vgl. in unserem Text nur den gegen Beginn erwähnten „Knaben aus Gold" (pBM 10252 XXIV.4 und XXV.19).[369]

Das „Alleinsein" ist typisch für den Todeszustand, solange der Verstorbene noch nicht rituell in die Gesellschaft neu eingebunden wurde. An Osiris als Subjekt von *wˁi̯* können deswegen kaum Zweifel bestehen; vgl. auch seine Einsamkeit (*wˁ.w*) als *ḫy*-Kind in *Die Menge vorlassen* (hier XXIVa.39). Gleich mehrfach wird das Motiv der Einsamkeit in den *Stundenwachen* thematisiert, besonders prominent am Schluss der Rede der Weihe in der zweiten und dritten Nachtstunde: „Ich jammere, weil du allein bist" (*hh=ỉ n wˁi̯=k*);[370] entsprechend am Ende der sechsten Nachtstunde (dort ist aus Platzmangel kein Suffixpronomen geschrieben, vermutlich war es aber *=f* wie in den folgenden Beispielen[371]) und ähnlich etwas früher in der dritten Nachtstunde (anscheinend mit *n* für *k*[372]). Wie hier eindeutig in der dritten Person formuliert begegnet uns der kurze Nebensatz in der fünften Nachtstunde: „Kommt, lasst uns um ihn klagen! Lasst uns um ihn schluchzen! Lasst uns trauern, weil er allein ist!" (*mỉ=n ḥ3=n n=f hwt=n n=f ỉ(3)kb=n n wˁi̯=f*);[373] gleich zweimal hintereinander und mit deutlicher Formulierung der Einsamkeit sowohl der Hinterbliebenen[374] als auch des Vermissten in der ersten Nachtstunde:[375]

hh[376] *rmi̯ zp 2*
ỉri̯⟨=n⟩ {z}⟨n⟩=f[377] *rmi̯*
hwt=n n wˁi̯=f
ỉ(3)kb n=k ḥ3i̯.tỉ m Ḏd.w
wˁi̯=sn n wˁi̯=k
Jammert und weint – zweimal! Lasst uns um ihn weinen! Lasst uns schluchzen, weil er allein ist! Es klagen die Trauerfrauen in Busiris um dich. Sie sind allein, weil du allein bist.

Der „einsame" Zustand des Osiris ist natürlich seine Zeit zwischen Tod und Belebung, in dem er von Isis und Nephthys gefunden und aus dem er dann befreit wird. Ausdrücklich festgestellt ist dies in der Rede der kleinen Weihe in der zweiten Nachtstunde:[378]

---

369 Weitere Belege: *LGG* V, 615 (A.c). S. a. *Die Menge vorlassen*, hier XXIVa.39, XXIVb.26, XXV.7 (*ḫ(y) n(.ỉ) nb.w*), 13, 14, 42. Zu *ḫy* als Götterbezeichnung s. a. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 337f.

370 Pries, *Stundenwachen* I, 164, 200; II, 34, 40 (02 NS χ; 03 NS τ).

371 Pries, *Stundenwachen* I, 301; II, 78 mit Anm. 103 (06 NS σ). In den Sätzen davor wechselt der Text von der Anrede an Osiris in einen Bericht.

372 Pries, *Stundenwachen* I, 199 mit Anm. 838; II, 40 (03 NS ρ).

373 Pries, *Stundenwachen* I, 267; II, 67 (05 NS ω).

374 Dieses Motiv ist natürlich gleichfalls häufig; vgl. Smith, *Mortuary Texts*, 62 (Anm. a zu Line 14); Assmann, *Tod und Jenseits*, 186–192; Kucharek, *Klagelieder*, 560–563.

375 Pries, *Stundenwachen* I, 97f.; II, 24 (01 NS λ'); s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 434 (1N166–169).

376 Oder: „oh, oh" (*h(3) h(3)*), so Pries und Kucharek.

377 Nach der Parallele in der fünften Nachtstunde zu emendieren; s. bereits Junker, *Stundenwachen*, 112 (Nr. 159); entsprechend Kucharek und Pries.

gmi̯=ỉ mḥ.y n(.ỉ) tꜣ m zp tp.ỉ ḥr wḏb pfỉ mḥ.tỉ Ḏd.w
ḏi̯=ỉ rʾ=ỉ ỉm n ỉm.ỉ ns.t wr(.t) zꜣ=f
hwt.n=ỉ n wꜥi̯=f
Ich fand den Dahintreibenden beim ersten Mal auf jenem nördlichen Ufer von Busiris. Ich stieß dort einen Schrei aus für den, der den großen Thronsitz seines Sohns innehat. Ich schluchzte, weil er allein war.

Als wesentliches Charakteristikum des Todeszustands ist Einsamkeit häufig in Totenklagen formuliert. Außerhalb der *Stundenwachen* u. a.[379] gleich mehrmals im *Großen Dekret*:[380]

wꜥ.w-m-wꜥ.w hꜣ wꜥ.w wdi̯ n=k ꜣs.t ḫrw=s r ḥr.t
ỉn nn p(ꜣy)=k tꜣ n(.ỉ) ḥḥ
Der du ganz allein bist, ach Einziger, Isis hat ihre Stimme zu dir gen Himmel erschallen lassen. Ist dies dein Land der Ewigkeit?

Ähnlich spricht Isis später im selben Text:[381]

ꞽInp.w zp 2 ỉn wꜣi̯(.w) ꜥn(.w) m tꜣ m kk.w
wꜥ.w-m-wꜥ.w sn=ỉ wꜥi̯.tw m wꜥ(.w)
Anubis – zweimal – ist der Ferne aus dem Land in der Dunkelheit zurückgekehrt? Er, der ganz allein ist, mein Bruder, ist allein in der Einsamkeit.

Diese Passage ist im Einzelnen ziemlich unklar, u. a. weil die Satzgrenzen nicht sicher bestimmt werden können,[382] aber sie belegt durch die Wiederholung von *wꜥi̯* und wohl auch ein Wortspiel mit *wꜣi̯* „fern sein" eindrücklich die Bedeutung, die man der „Einsamkeit" des Osiris und damit ihrer Überwindung beimaß. Die soziale Wiedereingliederung des Toten als wesentliches Ziel funerärer Riten bedarf an dieser Stelle keiner ausführlichen Erläuterung.[383]

Die Todes-Einsamkeit ist finster und traurig,[384] aus ihr folgt der Mangel an körperlicher und seelischer Erfrischung durch den Kontakt mit den Lebenden im Totenkult.[385] Umso wesentlicher ist wohl die Feststellung, dass sich Osiris auch in dieser heiklen Phase seines Lebenszyklus grundsätzlich „wohl befindet". Als weitere Verben *ꜥḏ* sind auch in den *GZG* „wahrnehmen" und „aufwühlen/niedermetzeln" belegt. Da die Konstruktion mit *ḥr*+Infinitiv zu diesen besser zu passen scheint, sind sie als mögliche Alternativen grundsätzlich zu bedenken. Inhaltlich erscheint „wahrnehmen" durchaus vorstellbar, indem Osiris in seiner Einsamkeit die Geburt seines Sohns „wahrnehmen" könnte. Allerdings würde dann ein Objekt fehlen, falls dieses in einer früheren Fassung des Texts nicht tatsächlich gestanden hat (vgl. zuvor).

1.2.2.3 Hymnus an die „Starke" (II.18–24)

Gliederungskriterien: Charakteristische Einleitung, Adressatenwechsel in II.25.

Wie später der Hymnus an die ‚hathorische' Isis in III.13–19 verzichtet auch dieser auf die Nennung des Namens, so dass nicht restlos sicher ist, ob dort wie hier dieselbe Göttin angesprochen wird. V. a. II.23 lässt auch an Nephthys denken; s. dort sowie zu II.19 und 21. Vielleicht ist in beiden Hymnen und damit auch bei den vorangehenden Erwähnungen der „Starken" Hathor selbst als feindvernichtendes und

378 Pries, *Stundenwachen* I, 161f.; II, 33 (02 NS σ–τ).
379 Weitere Belege bei Kucharek, *Klagelieder*, 563f.
380 pMMA 35.9.21 V.2; Goyon, *Imouthès*, Taf. 4.
381 pMMA 35.9.21 XIII.16; Goyon, *Imouthès*, Taf. 12.
382 Vgl. nur die unterschiedlichen Übersetzungen von Smith, *Traversing Eternity*, 91 und Kucharek, *Klagelieder*, 302.
383 Assmann, *Tod und Jenseits*, 54–88, 118–120, 156–159; Smith, *Traversing Eternity*, 9.
384 Beispiele aus verschiedenen Epochen bei Assmann, *Tod und Jenseits*, 186–200.
385 Vgl. Bezeichnungen des Jenseits als wasserlosen Ort; hierzu Smith, *Papyrus Harkness*, 136, Anm. d zu II.4 und a zu II.5; ausführlicher Smith, *Mortuary Texts*, 106f., Anm. d zu VIII.18.

leuchtendes Sonnenauge gemeint; vgl. nur Hathors prominente Rolle in *Sokar herausbringen*. Dass die Göttin, sei sie nun Isis oder Nephthys, sich durch Eigenschaften des Sonnenauges auszeichnet, ist jedenfalls deutlich.

Bis auf die einleitende Anrede besteht der Hymnus aus Verbalsätzen mit der Göttin als Subjekt, anders als die vorwiegend aus Partizipialausdrücken zusammengesetzte Ansprache an Osiris in I.37–43 oder der Hymnus in Kol. III. Ohne größere Schwierigkeiten lässt sich zunächst die folgende, sehr regelmäßige inhaltliche Gliederung ausmachen:

II.18: Einleitende Anrede.
II.19–20: Die mutige Stellungnahme der Göttin gegen Seth und seine Genossen.
II.21–22: Ihre Demütigung des Seth durch ihren Beistand für Osiris.
II.23–24: Ihre Handlungen für Osiris im Jenseits: Leuchten und Schützen.

Nicht sicher ist, wie so oft, das Tempus der *sḏm≠f*-Formen, Präteritum oder Prospektiv/Subjunktiv. Als Fortsetzung des vorangehenden Abschnitts, der vermutlich von bereits vergangenen Ereignissen berichtet, verstehe ich den Hymnus zunächst als Eulogie, der die bereits vollbrachten Taten der Göttin aufzählt. Ein Verständnis als deren Ankündigung bzw. als Aufforderung an die Adressatin, entsprechend zu handeln, erscheint gleichfalls sinnvoll und sollte deswegen als Alternative nicht aus dem Blickfeld geraten. In III.13–19 hingegen ist m. E. prospektives *sḏm≠f* verwendet, dort deutlicher kontrastierend zur durch Nominalphrasen formulierten Eulogie. Daraus lässt sich für den vorliegenden Hymnus die folgende Lösung herleiten: Zunächst wird eine feindabwehrende Göttin präsentiert; die entsprechenden Sätze sind präterital aufzufassen, denn Osiris ist bereits vor seinen Feinden bewahrt. Daraus folgt das in der Sprechsituation notwendige Handeln der Göttin in den letzten beiden Versen (II.23–24): Osiris im Jenseits durch Licht und Abwehr auch dortiger Angreifer, der *ꜣd.ww*, beizustehen. Der sich mit einer Adverbialphrase über zwei Verse erstreckende Satz in II.21–22 wäre damit der schwere Schluss eines Triplets (II.19–22).

II.18) *sἰw(ꜣ) n≠ṯ wsr.t ḥnw.t* — Lobpreis für dich, du Starke, Gebieterin!

Mit dem Determinativ kommt für *sἰw* wohl nur die Bedeutung „preisen" in Frage, nicht „melden" oder „anklagen" (*sἰwi̯*). Aufgrund der folgenden Anrede ist *sἰw* hier ein Infinitiv oder eine deverbale Nominalbildung. Jedenfalls steht es an einer Stelle, wo man u. a. *ἰwꜣ* „Lobpreis" erwarten würde, so dass *sἰw(ꜣ)* sich vielleicht als späte, weitgehend bedeutungsgleiche Kausativbildung dieses Worts erklären lässt (vgl. Kapitel II.1.1.5.4) und nicht als eine Bedeutungserweiterung von *sἰwi̯*.[386]

Die hier als Anreden verwendeten Epitheta *wsr.t* und *ḥnw.t*[387] sind beide häufige Bezeichnungen sowohl der Hathor als auch der Isis und können damit auf fast jede Göttin, zumal als Herrin eines Tempels, angewendet werden. Ein spezifischer Kontext und damit eine eindeutige personale Identität der „Starken" lässt sich aus ihnen also nicht herleiten (s. zuvor). Das Wort *sἰw(ꜣ)* zeigt an, dass die der Rezitation zugrunde liegende mythische Situation keine durchweg traurige sein kann, denn sonst gäbe es keinen Anlass zu einer lobpreisenden Anrede. Gepriesen wird im Folgenden v. a. die Parteinahme der Göttin für Osiris und Horus.

386 Die zweite Lösung zieht Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 797 vor.

387 Von einer Lesung *ḥnw.t(≠ἰ)* wurde hier schon deshalb Abstand genommen, weil das Suffixpronomen *≠ἰ* in unserem Text und in pSchmitt insgesamt in der Regel ausgeschrieben ist. Zwar bietet prompt der nächste Vers eine Ausnahme von dieser Regel, aber auch dort hat das Pronomen anscheinend eine Spur in der Schreibung hinterlassen.

II.19) ***n snḏ***(*=ṯ*)(?) *ꜣd r=ỉ* — Du hattest keine Angst vor dem, der gegen mich wütete.

Angesichts der Schreibung mit dem Krokodil und der eindeutigen Nennung von Feinden im folgenden Vers scheint es am einfachsten, eine Verdopplung des *ꜣ* anzusetzen, auch wenn ein Grund dafür nicht unmittelbar sichtbar ist. Dass wirklich das Wort *ꜣd* hier gemeint ist, bestätigt II.24. Auf dieser Lesung beruhend könnte man entweder das wie die Negation geschriebene ***n*** am Versanfang als Konjunktion lesen, also: „denn der Aggressive hat Angst vor mir"; oder man ergänzt ein Suffixpronomen, was die Verdopplung des *ꜣ* doch erklären könnte, nämlich als phonetische Wiedergabe des Pronomens. Für dieses bietet sich dann mit Sicht auf die umliegenden Verse an, die eulogische Schilderung der Taten der „Starken" bereits hier beginnen zu lassen, so dass das *ꜣ* nach ***snḏ*** nicht etwa anstelle von *=ỉ* stünde, wie man angesichts des *=ỉ* am Versende annehmen könnte, sondern anstelle des Suffixpronomens *=ṯ* (koptisch -/ⲉ).

Die Übereinstimmung mit der sonst z. T. abweichenden Londoner Parallele zeigt, dass am Versende hingegen wirklich *=ỉ* gemeint ist. Da der Sprecher sich mit Horus identifiziert, besteht auch kein Anlass für eine Emendierung: Der Priester als Horus preist das furchtlose Einstehen der Göttin für ihn. Die Aussage, dass die Göttin sich nicht vor dem gegen Horus wütenden Seth fürchtet, könnte auf Nephthys hinweisen, denn diese stellt sich durch ihre Unterstützung für Isis und Horus gegen ihren eigenen Gatten, wie an mehreren Stellen des *Großen Dekrets* expliziter zutage tritt als in unserem knapp anspielenden Vers.[388] Aber natürlich kann einfach Isis' mütterliche Hilfe in allen erdenklichen Gefahren gemeint sein; Isis' Angst vor einem Angriff des Seth auf Horus und sie selbst wird durchaus thematisiert.[389] Angesichts der möglichen personalen Identität der „Starken" als Hathor bleibt auch deren Hilfe für Horus in Betracht zu ziehen.[390]

II.20) ***tfn=ṯ ḥr sbỉ.w***{*=k*} — Du hast auf {deine} Widersacher gespuckt.

Die Deutung als Vergangenheitsform (vgl. zuvor) auch mit Blick auf pBM 10252 XXVII.18, wo in Haupttext und Randglosse ***tfn.n=ṯ*** steht.

Aufgrund der Anrede in II.18 ist die sitzende Frau sicher als Suffixpronomen 2. sg. f. zu lesen; vgl. auch zum vorigen Vers und III.11ff. Das offenbar an Osiris/Sokar gerichtete ***=k*** an ***sbỉ.w*** irritiert und fehlt in pBM 10252. Denkbar wäre ein Assoziationsfehler, denn direkt an Osiris gerichtete Aussagen über die Niederlage seiner Widersacher sind häufig; vgl. nur folgende Aussage der Nephthys im *Großen Dekret*: „ich habe mich den Schritten deines Widersachers widersetzt" (***sẖꜣy=ỉ nmt.t n.t sbỉ=k***).[391]

Spucken als destruktive Handlung ist fester Bestandteil von Vernichtungsritualen.[392] Der Akt als solcher ist sozusagen richtungsneutral, d. h. er kann im Namen der Maat oder gegen sie ausgeführt werden. Im vorliegenden Hymnus ist an das Sonnenauge als feuerspeiende Kobra zu denken.

II.21) *smꜣr=ṯ ꜥḥꜣ ḥr* ⸢*qn*(*.w*)⸣[*=sn*] — Du machtest den Kämpfenden elend wegen [ihrer] Beschädigung

Ergänzt nach pBM 10252 XXVII.19. Die in anderen Punkten abweichende Parallele bestätigt auch die Identifizierung von ***qn.w*** „Schaden" gegenüber ***qn*** „Tapferkeit", an das man mit Blick auf II.19 auch denken könnte.

388 *Großes Dekret*, pMMA 35.9.21 X.14–15, XIV.1–3; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 664f.

389 Vgl. nur in *Die Menge vorlassen*, hier XXIX.2.

390 Prominent in *Horus und Seth*: pChester Beatty I X.6–11; s. a. Broze, *Aventures d'Horus et Seth*, 249 mit Anm. 92.

391 pMMA 35.9.21 X.15.

392 Grundlegend Ritner, *Magical Practice*, 74–92, hier bes. 84–87.

Verzichtet man auf eine Emendierung zu *ʿḥꜣ⸗ṯ* oder *ʿḥꜣ⸗ỉ* (so pBM 10252, wenn man das Zeichen dort nicht einfach als Personendeterminativ auffassen möchte), dann steht offenbar ein „Kämpfender" als Objekt von ***smꜣr***. Dies kann dann nur Seth sein, auch wenn diese Bezeichnung meistens auf positiv konnotierte Personen angewendet wird (Horus, den Schutzgott *ʿḥꜣ.w* u. a.[393]). Vgl. aber Horus und Seth als „die beiden Kämpfenden" und Seth als den, „der (schon) im Bauch kämpfte" (*ʿḥꜣ m ẖ.t*).[394]

Offenbar wird Seth wegen des von ihm und seinen Anhängern angerichteten „Schadens" bekämpft.[395] Prinzipiell könnte auch *ʿḥꜣ ḥr* „kämpfen für" gemeint sein (vgl. *ʿḥꜣ ḥr zp* in III.2), indem Seth die Frevel seiner Anhänger befördert hätte.

Die Formulierung „elend machen" könnte allgemein die Vernichtung der Feinde durch das Sonnenauge bezeichnen, oder spielt sie auf die in Ehebruch und Verlassen liegende Demütigung des Gatten durch Nephthys an?[396]

II.22) ***m wnỉ r nṯr ḥnw.t*** beim Eilen zum Gott, Gebieterin (?).

Alternative: ***wsḫ.t nṯr*** bzw. ***wsḫ.t-nṯr⸗ṯ*** „(deine) Gotteshalle", was allerdings weder anderweitig belegt ist noch besonders sinnvoll erscheint. Allenfalls wäre an eine allerdings ungewöhnliche Bezeichnung der Balsamierungsstätte als ***wsḫ.t*** zu denken. Vgl. aber die identische Schreibung von *ḥnw.t*, nur ohne Personendeterminativ, in II.18. Gesagt wird jedenfalls, dass die „Starke" sich eilends zu Osiris begab, um ihm in der Not beizustehen. Ihre Hilfe führt der folgende Vers weiter aus.

Auch in III.18 setzt ***m wnỉ*** den im Vers zuvor begonnenen Satz fort. Diese Parallelität der Formulierung unterstreicht die inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden Hymnen, die der einen wie der anderen Adressatin spezifische Aufgaben zuweisen, beiden mit demselben Ziel, Osiris zu beschützen.

II.23) ***s{w}⟨ḥ⟩ḏ⸗ṯ wꜣ.wt m kk.w*** Du sollst die Wege in der Finsternis erleuchten!

Das Leuchten für Osiris in der bedrohlichen Dunkelheit[397] ist eine für Nephthys charakteristische Handlung, mit der sie sich von Isis abhebt.[398] So ist es auf dem Sarkophag des Panehemisis (Wien ÄS 4) Nephthys, die Re seinem Sohn in Abydos überstellt, „um ihn vor seinen Widersachern zu retten, die in der Finsternis gegen ihn wüten" (*r nḥm⸗f m-ʿ sbỉ.w⸗f ꜣd.w r⸗f m-ẖnw kk.w*).[399] Von den entsprechenden Hinweisen im *Großen Dekret* ist eine Aussage besonders deutlich, wenn die Göttin sagt: „Ich bin Merchetes, ich bin mit dir in der Einsamkeit" (*ỉnk Mr-ḫt(⸗s) ḫpr⸗ỉ ḥnʿ⸗k m wʿ.w*).[400] Der Name Merchetes benennt Nephthys als die Flamme oder Fackel, die Seth vertreibt.[401] Als solche ist sie der Uräus des Gottes und deckt sich damit in ihrer Funktion mit den Kronengöttinnen als Schützerinnen des Toten/Osiris, entsprechend den auch in den vorangehenden Versen deutlichen ‚uräushaften' Aspekten

393 Vgl. *LGG* II, 183–187.

394 *Urk.* VI, 7.4 (*Buch vom Sieg über Seth*).

395 Zu diesem Motiv, das besonders bei der Ausdeutung der Schlachtung im Totenkult eine Rolle spielte, s. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 57ff.

396 Vgl. von Lieven, *ZÄS* 133 (2006), 141–150; zum Ehebruch der Nephthys zuletzt Smith, in: *Egypt in Transition*, 404 mit weiterer Literatur in Anm. 61; *ibidem*, 404 mit Anm. 58 zum Kind der Nephthys mit Seth, das die Göttin nach dem Text des *Großen Dekrets* (pMMA 35.9.21 X.15 und XIV.1) zugunsten des Horus aufgab.

397 Zu Finsternis als „Feind" des Verstorbenen s. Meurer, *Feinde des Königs*, 240–244 mit weiterer Literatur.

398 Kucharek, *Klagelieder*, 85.

399 Leitz, *Panehemisis*, 40f. (§ 4.6).

400 pMMA 35.9.21 XVI.8. Zum unterweltlichen Aspekt speziell von Nephthys gegenüber Isis vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 564 und v. a. 667f. mit Hinweisen auf weitere Quellen. Die Lesung des Namens als *Mr-ḫt⸗s* (anstelle von *Mḫr-ḫt⸗s*) nach Schweitzer, *ZÄS* 138 (2011), 142–144.

401 Zu diesem Aspekt der im Dunkeln leuchtenden Nephthys s. Meeks, *Mythes et légendes*, 229.

der angerufenen Göttin. Deswegen kann deren Identität als Nephthys allein auf der Basis dieses Verses nicht zwingend vertreten werden (vgl. Einleitung zu diesem Abschnitt).

Eine weitere Sinnebene ist der zu überwindende „kranke" Zustand des toten Osiris, da v. a. in späten Texten die „Wege der Finsternis" eine Metapher für körperliches Leiden und allgemein für eine liminale Daseinsphase sein können. In einem Hymnus an Chnum aus Esna wird auf diese Weise der gefährdete Zustand von Mutter und Kind während Schwangerschaft und Geburt umschrieben:[402]

ṯwt Ḫnm.w rdi̯ zꜣ n dbḥ sw ḥm.t n dbḥ si͗
sšmi̯ ꜥ⸗sn m wꜣ.t kk.w
di̯ ṯꜣw n i͗wr.t r sfḫ ꜣtp⸗s
sꜥnḏ wḏꜣ ḫ(y) ḫnt ḫ.t⸗s[403]
m rnḏf n(.i͗) ꞽImn ḫnt.i͗ ḥw.t-mnm.t
ṯwt Ḫnm.w i͗ri̯ i͗ꜣḫ.w m wꜣ.t kk.w r sꜥnḫ i͗m.w(?) m-ḫnw swḥ.t
...

Du bist Chnum,
der einen Sohn dem gibt, der ihn erbittet, eine Frau dem, der sie erbittet;
der sie auf dem Weg der Finsternis richtig leitet;
der der Schwangeren Atem spendet, um sie von ihrer Last zu befreien;
der an ihrer Brust das Kind erhält und heil sein lässt in seinem Namen Amun, der dem Mammisi vorsteht.

Du bist Chnum,
der auf dem Weg der Finsternis Licht spendet, um damit die Küken im Ei am Leben zu erhalten
...

Angesichts der Wiedergeburt durch Nut als wichtiges Bild für das Fortleben sollte eine indirekte Verbindung zu solchen Verwendungszusammenhängen der „Wege der Finsternis" nicht von vornherein ausgeschlossen werden. In Spruch 3 der *Metternichstele* könnte der Gebrauch in zwei aufeinanderfolgenden Epitheta einmal wörtlich, einmal auch metaphorisch zu verstehen sein, wenn der „Herr des wirksamen Auges" (*nb ꜣḫ.t*) der ist, der „die Beiden Länder mit seinem Auge erleuchtet, der das Gesicht auf den Wegen der Finsternis erleuchtet" (*sḥḏ tꜣ.wi͗ m i͗r.t⸗f sḥḏ ḥr m wꜣ.t kk.w*).[404] Auf der Basis von *sḥḏ-ḥr* „erfreuen" und mit Blick auf die zitierte Passage in Esna lässt sich die zweite Wendung frei übersetzen als „der in der Notlage Mut macht" o. ä.

Dagegen steht die Formulierung „dein schönes Gesicht sei auf den Wegen der Finsternis geöffnet" in einer Rede an Imhotep in Philae[405] im Kontext eines „Befähigungsspruchs" (*sꜣḫ*), der den vergöttlichten Imhotep beschwört, zum Himmel emporzusteigen, sich zu den Unvergänglichen zu gesellen etc.;[406] entsprechend das Öffnen des Gesichts auf dem Weg der Finsternis in der *Liturgie zum Talfest* (pBM 10209 I.34), hier zitiert zu XIV.29–30 (s. dort für die zahlreichen Parallelen). Die naheliegende astronomische Komponente eines „Wegs der Finsternis" belegt das *Nutbuch*.[407]

402 *Esna* 377.4–5: Sauneron, *Esna* III, 348; vgl. idem, *Esna* V, 209.

403 Lesung weitestgehend nach Sauneron, *Esna* V, 311 (h) (dort *swḏꜣ* statt *wḏꜣ*).

404 Metternichtstele, Z. 16–17; s. Sander-Hansen, *Metternichstele*, 22. In der Parallele Kairo JE 46341 (Statue des Djedhor), Z. 169 abgekürzt zu *sḥḏ tꜣ.wi͗ m i͗r.t⸗f sḥḏ ḥr m wꜣ.t kk.w* (Reymond, *Djed-ḥer-le-sauveur*, 79), anzunehmenderweise aufgrund einer *aberratio oculi*.

405 Sethe, *Imhotep*, 6 [98] sowie sich auf ihn berufend Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, 157 lesen wegen der Beschädigung von *kk.w* nur „dein Weg". Das zweite *k* ist aber in Lepsius, *Denkmaeler* IV, 18 gut zu erkennen; so auch Otto, *Gott und Mensch*, 116 (Nr. 132) mit weiteren Beispielen.

406 Als Beleg für „Wege der Finsternis" als Bezeichnung von Krankheit bei Assmann, *Liturgische Lieder*, 194, Anm. 18.

407 Synopse: von Lieven, *Grundriss*, 374, § 4. Die Lesung des Worts für „Weg" ([hieroglyphs]) ist dabei unklar. Von Lieven, *Grundriss*, 50, Anm. 190 liest es *ḥr.t*, Assmann, *Mutirdis*, 85f. hingegen *pꜣ mṯn*.

Ist der hier ausgeführte Gedanke richtig, dann würde unser Vers also zum einen wörtlich das Spenden von Licht für Osiris bei seinem Gang durch die Unterwelt bezeichnen, zum anderen metaphorisch die Überwindung oder zumindest Linderung seines „finsteren“ Todeszustands, die ja in jedem Fall ein Hauptziel der Rezitationen ist. Die gefährliche „Finsternis“ des Totenreichs begegnet im *Großen Dekret* auch in metaphorischer Gleichsetzung mit der „Einsamkeit“ (*wꜥi̯*) des Toten (pMMA 35.9.21 XIII.16).[408]

S. a. *sꜣḫ.w* I: XII.38; *sꜣḫ.w* II: XVIII.29–32 (Spruch 1, dreizehnter Anruf).

II.24) *ꜣd⸗ṯ ꜣd.ww* Du sollst die Aggressiven attackieren!

Die Deutung der Verbform, hier als Subjunktiv, wieder nach pBM 10252 XXVII.20, wo offenbar ein Imperativ steht: *ꜣd r ꜣd.w*.

ꜣd.w taucht sowohl allein als Bezeichnungen jenseitiger Wächter auf als auch als Namensbestandteil, offenbar zur Bezeichnung der durch die Wächter abgewehrten Aggressoren,[409] die z. T. wohl direkt als zuschnappende Krokodile zu begreifen sind. Hier kann es sich nur um solche Feinde handeln, nicht um die Wächter. Dem vorangehenden Vers zufolge agiert die Göttin im Jenseits als Schützerin, und angesichts der Gliederung des Hymnus in Verspaare bietet es sich an, hier dementsprechend jenseitige „Wütende“ zu erkennen, vor denen Osiris auf seinem Weg durch das Dunkel bewahrt werden muss.

1.2.2.4 Aufforderung an die Kultteilnehmer: Handlung zur Stunde des „Flutens“ (II.25)

Gliederungskriterien: Adressatenwechsel. Es ist nicht restlos klar, ob sich der Text ab II.26 weiterhin an die in II.25 genannten ***stp.ti̓w*** richtet oder sofort an den in II.33 offenbar angeredeten Sokar. Die phraseologische Verbindung zwischen II.25 und 33 legt m. E. nahe, nur II.25 als Aufforderung an die an der Kultausübung beteiligten ***stp.ti̓w*** zu einem bestimmten Moment, der „Stunde des Flutens“, zu verstehen, dessen Gehalt dann Sokar erläutert wird, dem die Ankunft des Monds = Osiris zugute kommt.

Der Zuruf kann gleichzeitig als Ritualanweisung aufgefasst werden; vgl. die kurze Rede an die „neun Gefährten“ in *Sokar herausbringen* (hier XXXI.27). Da er zum rezitierten Text gehört und sich äußerlich durch nichts von den umstehenden Versen abhebt, werte ich diesen Vers zusammen mit den folgenden acht noch als Element desselben Abschnitts; dies umso mehr, als dass die abweichenden Parallelen andere Auffassungen erlauben oder sogar nahelegen. Dort könnten dieser und die folgenden Verse als weitere an die ***wsr.t*** gerichtete Aussagen verstanden werden.[410]

II.25) ***stp.ti̓w zš⸗n m wnw.t ḫ[w]y(.t)*** Schlächter/Auserwählte(?), lasst uns dahingehen/öffnen(?) in der Stunde der Flut!

Die zweite Hälfte des Verses ist auch in pAsasif 12 I.x+1 erhalten,[411] der die Lesung ***ḫwy*** absichert; dort fehlt zuvor das Suffixpronomen ***⸗n***. Die Schreibung von ***wnw.t*** entspricht der vorliegenden, die Lesung wird von [Hieroglyphen] in pBM 10252 XXVII.20 bestätigt.[412] Die ***stp.ti̓w*** dürften mit den in II.40 und

408 Vgl. Vittmann, *Wegmetaphorik*, 2, Anm. 8: „Es würde mich allerdings nicht wundern, wenn sich sich eines Tages herausstellte, daß *wꜣt kkw* in Analogie zu den ‚Wegen der Finsternis‘ in den Qumran-Texten *auch* eine übertragene Bedeutung haben konnte!“

409 Vgl. *LGG* I, 90 und die dort angegebenen Namen.

410 S. demnächst Gill, *Ritual Books*, die u. a. darauf hinweist, dass pAsasif 12 normalerweise einen mit pSchmitt entsprechenden Textverlauf bietet, so dass das hier vorliegende vermeintliche Suffixpronomen ***⸗n*** sekundär wäre, wenn man es überhaupt lesen muss.

411 Burkard, *Papyrusfunde*, 47.

412 Burkard, *Papyrusfunde*, 48, Anm. 2.

III.36 genannten ***stp.w*** identisch sein. Ob sie wirklich als Schlächter (also eigentlich ***sṯp.tἰw***) anzusprechen sind, ist nicht sicher, aber m. E. wahrscheinlich (vgl. zum folgenden Vers). Teil von Osiris' Gefolge und damit dessen Beschützer sind sie in jedem Fall.

Das Determinativ (s. a. Anm. zur Transliteration) macht für die Schreibung „*sšs3*" eine Lesung *zš* „dahin-/vorbeigehen" wahrscheinlich. Auch die Randglosse des Londoner Papyrus (vso. XXVIII/2.8) schreibt anscheinend ein Bewegungsverb: Erhalten sind am Wortanfang sowie das Determinativ ; im Haupttext dort stattdessen . Für *zš* „dahingehen" wie auch für *zš* „öffnen" sind mehrfach Schreibungen mit dem Zeichen belegt,[413] das hier phonetisch umgesetzt sein könnte.[414] Auch *zš* „öffnen" könnte trotz der Variante in der Randglosse des Londoner Papyrus also durchaus gemeint sein. Dann wäre das Öffnen des Schreins gemeint, auf das die in der nächsten Ritualanweisung (II.34) vorgeschriebene Kulthandlung „in Präsenz" erfolgt. Auch der neue Adressat, der Gott selbst, würde sich dadurch erklären. Das auf Basis der belegten Schreibungen wahrscheinlichere Bewegungsverb führt aber ebenfalls zu einer sinnvollen Aussage, nämlich einer Aufforderung, sich während der Nilüberschwemmung auf den Weg zu machen, natürlich um Osiris' im Wasser treibenden Körper zu bergen.

Die Lesung von *ḥwi̯* „fließen" richtet sich nach II.33, wo mit ***mḥi̯/mḥwḥw*** ein von *ḥwi̯* abgeleitetes Verb steht. Das Determinativ in beiden Fassungen des Londoner Papyrus widerspricht dem nicht.[415]

1.2.2.5 Vorgangsverkündigung: Osiris erscheint als Mond (II.26–33)

Gliederungskriterien: s. zu II.25.

II.33 stellt klar, dass der in diesem Vers angesprochene Gott von dem zuvor als Mond eindeutig identifizierten Osiris zu trennen ist. Damit ist der Totengott wahrscheinlich als Sokar angeredet, also als die im Schrein befindliche körperliche Komponente. Er wird in Kenntnis darüber gesetzt, dass sein Ba = Mond herbeigerufen wird, wesentlich motiviert durch die Zusicherung eines wieder vollständigen Leibs. Als unverzichtbare Voraussetzung dafür wird zu Beginn knapp, aber deutlich die Niederschlagung der Gegner und die Wiederherstellung der körperlichen Unversehrtheit beschworen (II.26–27).

Aus dem letzten Vers geht auch hervor, weshalb der Moment der Ankunft des Ba die „Stunde des Flutens" ist, denn dort wird das Motiv der Nilüberschwemmung wiederaufgegriffen. Der weitere Verlauf der *GZG* macht freilich deutlich, dass der Gott an diesem Punkt des Rituals noch nicht vollständig zurück ins Leben gebracht worden ist. Die aktuelle Situation ist vielmehr die des im Nil treibenden bzw. von diesem angeschwemmten Leichnams, den im Folgenden Isis in Nedit (II.42) aufsuchen und wiederherstellen (III.12) soll.

II.26) ***ẖm.yw m sẖn k3p(.w)***	Die ‚Umstürzler' sind in Ruin und geschnappt(?).

Gemeinsam begegnen die „Umstürzler" und das Verb ***sẖn/sšn*** „zerstampfen/einreißen" in einem stark beschädigten Spruch zum Schutz des Pharao, der uns im *Handbuch des Sachmetpriesters* aus der Tempelbibliothek von Tebtynis erhalten ist:[416] „niedergetreten sind die, die gegen dich [kommen(?)], die ‚Umstürzler', Träger von Infektion" (*sšn(.w)* [*ἰy.w*(?)] *ἰr⸗k ẖm.yw ẖr(.ἰw) ꜥb.w*). Auch dort bezeich-

413 *Wb* III, 481, 483; *Valeurs phonétiques* G 91–93; Leitz, *Tempelinschriften*, 161; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 222 mit Anm. 43 (4.10).

414 Vgl. die in *Wb* IV, 543–545 angegebenen Schreibungen und entsprechend DZA 30.246.430–490 mit Belegen seit dem Mittleren Reich.

415 Vgl. z. B. *Edfou* VI, 279.15; VII, 84.8, 161.5 (die Kenntnis dieser Belege verdanke ich Susanne Martinssen-von Falck); *Dendara* X, 282.4, 290.8.

416 PSI inv. I 73 + pCarlsberg 463 Frgm. B, x+7; Osing/Rosati, *Papiri Geroglifici e Ieratici*, 189–215, hier 199, 204, Anm. b, Taf. 22.

net also *sšn* die Bezwingung der semantisch verwandten *ḫm.yw*. Ob wie dort die *ḫm.yw* an unserer Stelle als Krankheits- bzw. Verwesungsbringer auftreten, scheint angesichts II.15 (Erwähnung der *swꜣ.w*) durchaus möglich, auch wenn einige Verse dazwischen liegen. In jedem Fall handelt es sich bei den *ḫm.yw* um Feinde des Osiris,[417] die als solche hier zur Strecke gebracht werden.

Aufgrund seiner Position am Satzende und unmittelbar hinter ***m sẖn*** kann ***kꜣp*** nur den Zustand der Umstürzler bezeichnen, sei es parallel zu ***sẖn*** als Nominalbildung, sei es als PsP. Die Deutung als das nicht ganz sicher belegte ***kꜣp*** „fangen"[418] kann nur ein Vorschlag sein. Das Verb ist grundsätzlich wohl mit ***kꜣp*** „bedecken/verbergen" identisch. Dieses kann auch das im Wasser versteckte und aus seinem Versteck plötzlich zuschnappende Krokodil (vgl. folgenden Vers) bezeichnen,[419] daher die hier gewählte Übersetzung. Das Determinativ stammt vom *kꜣp*-Gebäude und könnte somit unetymologisch sein, falls es nicht im Rahmen der Wortbedeutung auf ein schwer zugängliches Gebäude, nämlich ein Gefängnis, verweist.

Das Motiv der Feindvernichtung steht unmittelbar nach der Anrede an die vielleicht als Schlächter zu deutenden ***stp.tỉw***. Es erscheint attraktiv, in dieser Funktion den Grund für ihre Anwesenheit an dieser Stelle zu vermuten. Zu Schlächtern als den wesentlichen Handelnden bei der rituellen Feindvernichtung vgl. die in dieser Hinsicht eindeutigen Darstellungen zu den *Stundenwachen* im Philae-Tempel, in der Schlächter vor den ‚eigentlichen' Schutzgottheiten ihre Funktion ausüben.[420]

II.27) ***ḥri̯(.w) gꜣ.w m ḥss-mw*** Entfernt ist der Mangel dank des Wasserzaubers.

Angesichts der Kombination von ***ḥz/ḥs*** und ***mw*** ist wohl trotz des Determinativs von ***ḥss*** der feste Terminus des „Wasserzaubers" (***ḥs.w-mw***) zu lesen.[421] [Hieroglyphe] könnte ohne weiteres aus dem im Hieratischen ähnlichen [Hieroglyphe] entstanden sein. Der „Wasserzauber" erscheint vermutlich am bekanntesten in der *Hirtengeschichte*[422] und in einem Liebeslied des Neuen Reichs[423] sowie in beschwörenden Texten,[424] stets als Schutz gegen Gefahren, die im Wasser lauern, also zuvorderst Krokodile. Im Rahmen des Osirismythos ergibt der Schutz gegen Krokodile sofort Sinn, man denke an das Verschlucken von Osiris' 14 Körperteilen durch Sobek[425] und mehr noch an das Abbeißen der linken Schulter durch Seths Sohn bzw. *alter ego* Maga.[426] Die bekannte Bezeichnung von Osiris' Todeszustand als ***gꜣ.w*** könnte hier sogar eine Anspielung auf Maga sein, dessen Name auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre einmal nur *Gꜣ* ge-

417 S. *LGG* V, 740 und die dort angeführten Belege für und Komposita mit *ḫm.w/ḫm.yw*.

418 *Wb* V, 105.4.

419 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1082. Für deskriptive Passagen zum Jagdverhalten des Krokodils in religiösen Texten, v. a. den Sobek-Hymnen in Kom Ombo, s. Leitz, in: *FS Thissen*, 351–353 (Hinweis Leitz).

420 Pries, *Stundenwachen* I, 46f.; II, 140–142 (8.–10. Nachtstunde) 149f. (5.–6. Tagstunde).

421 Szczudłowska, *Manuskript* geht umgekehrt vom Determinativ aus und überlegt deshalb, *ḥzz* zu *ḥy* = *ḥwi̯* „betreten" zu emendieren.

422 pBerlin 3024 Z. 168: Gardiner, *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*, Taf. 16 (Hirtengeschichte 13).

423 oDeM 1266 + oCGC 25218 Z. 13; Mathieu, *Poésie amoureuse*, 98, Taf. 18.

424 Weitere Belege und Literatur bei Mathieu, *Poésie amoureuse*, 106, Anm. 349; Moers, *Fingierte Welten*, 196f.

425 Mehrfach im *Tagewählkalender*; s. Leitz, *Tagewählerei*, 29–31 (zum I. *ꜣḫ.t* 16–17); s. a. 516 (Index, *s. v.* Sobek). Explizit „dieser Sobek, dessen Zunge wegen der Verstümmelung des Osiris abgeschnitten wurde" (*Sbk pw šꜥꜥ ⸢ns.t⸣⸗f ḥr ꜥfꜣ.t Wsỉr*) ist der Verstorbene in ST 991 (*CT* VII, 201k; Mischtext aus den jeweils beschädigten pGardiner II und III), zu dieser Stelle Posener, in: *FS Schott*, 111.

426 pBrooklyn 47.218.84 XV.1–4: Meeks, *Mythes et légendes*, 33, § 42–43 (Text), 297–299 (Kommentar); mythologischer Text auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre (BM EA 32): Wagner, *Anchnesneferibre*, 68–87, Taf. 3, Z. I, 57–73. S. a. Leitz, *Tagewählerei*, 325 (zum IV. *pr.t* 25); Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 123 (zu *Urk.* VI, 129.13–16: „damit nicht das Krokodil den Schwimmenden angreift"); Leitz, *Gaumonographien*, 277–279. Auch in Varianten von Tb 166^{Pleyte} wird Maga genannt; s. Quack, *WdO* 41 (2011), 258.



schrieben ist.[427] Dort greift er Osiris bei dessen Ausfahrt aus Heliopolis an und packt seine linke Schulter. Da Osiris in jener Episode von den Göttern und Horus beweint wird, ereignet sich Magas Frevel offenbar erst während der Überfahrt zur Bestattung, nicht schon unmittelbar nach seiner Ermordung durch Seth.[428]

Nicht ausdrücklich einen „Wasserzauber", aber Schutz für „alles Kleinvieh, das auf dem Wasser ist" nennt auch Spruch 5 der *Metternichtstele* im Kontext der Bewahrung des bei Nedit im Wasser treibenden Osiris gegen den Nehaher genannten Feind. Man darf den Text wohl als ausformulierten *ḥs.w-mw* betrachten:[429]

> *pꜣ* 4 *nṯr.w ꜥꜣ.w ỉpn n.tỉ(w) (ḥr) ỉri̯(.t) zꜣ ḥr Wsỉr ntsn ỉri̯ zꜣ n n.tỉ(w) ḥr mw nb.w ꜥ.wt nb(.t) n.tt ḥr mw m pꜣ hrw zꜣ*
>
> Diese vier Götter, die Schutz über Osiris ausüben, sie sind es, die an dem Tag des Schutzes Schutz über alle auf dem Wasser ausüben, alles Kleinvieh, das auf dem Wasser ist.

Dass der Wasserzauber für Osiris nicht restlos erfolgreich war bzw. etwas zu spät kam, wie die Episoden um den Verlust von Phallus oder linker Schulter verdeutlichen, wird in einem Zusammenhang der körperlichen Wiederherstellung des Gottes natürlich nicht thematisiert. Anstelle der Vorbeugung gegen den Angriff des Krokodils wird dessen Handlung hier rückgängig gemacht.

Da das Fressen der Osirisglieder mit dem Abnehmen des Monds gleichgesetzt wurde (bzw. umgekehrt),[430] steht „Mangel/Not" (*gꜣ.w*), eine übliche Bezeichnung für Osiris' Todeszustand,[431] hier auch für die Unsichtbarkeit des Monds (die ihrerseits Osiris' Tod visualisiert) im Sinne einer Abwesenheit,[432] der der Wasserzauber ein Ende gesetzt hat; vgl. auch VI.18–19. Deutlicher formulieren diesen Gedanken gleich mehrere Stellen des *Großen Dekrets*, zunächst in einer Ritualanweisung: „Sie soll weinen, und sein Haus ist krank, weil es an ihm fehlt" (*rmi̯⸗s pr⸗f mr(.w) n gꜣ(.w)⸗f*).[433] Gegen Ende des Texts ruft Isis dann: „der in den Bezirken gesucht wird, du Vervollständigter, der mir entrissen ist, jener, an dem es dem Land mangelt" (*{n} ḥ(ỉ)ḥ(ỉ) n nꜣ spꜣ.wt pꜣ stwt ỉṯi̯ m-ꜥ⸗ỉ pfỉ gꜣu̯ pꜣ tꜣ ỉm⸗f*).[434] In seiner abschließenden Rede nimmt „Der im Kasten" das Motiv zweimal auf: „Mangelt es dem Land an mir?" (*ỉn tꜣ gꜣu̯ ỉm⸗ỉ*); „mangelt es Städten und Bezirken an mir?" (*ỉn nꞽ.wt spꜣ.wt gꜣu̯ ỉm⸗ỉ*).[435] Im auch in pSchmitt überlieferten *Die Menge vorlassen* schließlich kommt eine vergleichbare Formulierung mindestens einmal vor (hier XXV.22), in unserem Papyrus sogar ein zweites Mal (XXIX.6).

Die Umschreibung der körperlichen Unversehrtheit ausgerechnet mittels des Begriffs des „Wasserzaubers" ist sicherlich auch dem ‚nilotischen' Kontext der gesamten Passage geschuldet (s. zu II.33). Insofern könnte man ganz allgemein an Krokodile als Gefahr für Verstorbene bzw. Osiris denken, aber

---

427 Wagner, *Anchnesneferibre*, 68, Z. I, 62; vgl. *ibidem*, 71, Anm. 12. Da an der fraglichen Stelle die Schreibung *Gꜣ* auf das Wort *mw* „Wasser" folgt, ist eine Quasi-Haplographie *mw ⟨M⟩gꜣ* nicht unplausibel; s. a. Leitz, *Gaumonographien*, 278, Anm. 11.

428 Ausführlich zu Maga und dem mit ihm verbundenen Geschehen Wagner, *Anchnesneferibre*, 74–80.

429 *Metternichstele*, Z. 43–44; Sander-Hansen, *Metternichstele*, 32.

430 Leitz, *Tagewählerei*, 29f., 30f.

431 Ursprünglich ganz unmittelbar die Atemnot, so noch in *Die Menge vorlassen*, hier XXVIII.26. Die Verwendung des Begriffs auf den Todesfall als solchen z. B. in *sꜣḫ.w* IV: „als zum ersten Mal jener Mangel eintrat" (*gꜣ(.w) pf ḫpr(.w) m zp tp.ỉ*; pMMA XVIII.14; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 120).

432 Es ist zumindest der Überlegung wert, ob das Theonym *Mgꜣ* vielleicht sogar als *m*-Bildung von *gꜣu̯* abgeleitet ist, also ungefähr „Mangelmacher" o. ä. bedeutet und damit den krokodilgestaltigen Gliederfresser bezeichnet, unabhängig von dessen personaler Identität.

433 pMMA 35.9.21 V.3. Die Übersetzung folgt Smith, *Traversing Eternity*, 80. Möglich auch mit Kucharek, *Klagelieder*, 281: „Sein Haushalt beweint ihn …" (*rmi̯ s(w)* …).

434 pMMA 35.9.21 XIII.15; Kucharek, *Klagelieder*, 302, 403; s a. Smith, *Traversing Eternity*, 90.

435 pMMA 35.9.21 XVI.16–17, XVII.2; Kucharek, *Klagelieder*, 310, 403.

die Formulierung mit *gꜣ.w* und die klare Anspielung auf die Vereinigung der Osirisglieder im folgenden Vers erlauben die hier vorgeschlagene Präzisierung auf den Angriff des Maga oder einer diesem entsprechend handelnden Gestalt.[436] Der lunare Hintergrund auch dieser Episode[437] kommt in den folgenden Versen deutlicher zum Ausdruck.

Unerwähnt bleibt, wer den Wasserzauber aussprach: Thot als Ritualist und die „zauberreiche Isis" kämen in Frage. Thot erscheint besonders passend, denn er kann selbst einen oder beide Arme/Schultern durch einen Angriff des Seth verlieren, ist aber in der Lage, diese dank seines *ḥkꜣ* eigenständig wiederherzustellen.[438] Direkt als Retter des Osiris vor dem Krokodil ist auf jeden Fall Horus belegt, wenn es in der geographischen Prozession im *Couloir mystérieux* von Edfu zum Nilgott des Bezirks von Dendara heißt: „der Gottesleib, den Horus vor dem Wütenden bewahrte" (*ḥꜥ nṯr nḥm Ḥr.w m-ꜥ ꜣd*).[439] Die im Text der *Metternichstele* genannten vier Götter könnten gut die Horussöhne sein, denn diese sind von Horus zum Schutz des Osiris an diesen überstellt worden (s. z. B. den *Text über die Horussöhne* in *sꜣḫ.w* II, Spruch 1; hier XVIII.35–37).

II.28) *ỉdn(.w) bꜣq=f* — Sein Moringabaum wurde ersetzt.

Das Determinativ ist *bꜣq.t* als Bezeichnung Ägyptens entlehnt, aber mit dem folgenden Possessivsuffix dürfte dieses Wort kaum gemeint sein, zumindest in pSchmitt, sondern der Moringabaum (oder Olivenbaum).[440] Dieser ist u. a. als Baum des Osiris bekannt, außerdem in der Gottesbezeichnung *ẖr.ỉ-bꜣq=f*, die sich auf verschiedene Götter beziehen kann, meist auf Ptah und Thot, selten auch auf Osiris selbst.[441] Zumindest in späten Texten besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem *bꜣq*-Baum bzw. dessen Öl und der Heilung des Mondauges.[442] Da die erneute Sichtbarkeit des Monds schon Thema des vorigen Verses war und der Mond-Aspekt des Osiris auch im Folgenden ausdrücklich ins Zentrum gerückt ist, liegt es nahe, hier eine entsprechende Anspielung zu erkennen. Der Moringabaum ist mit dem Mond als *wḏꜣ.t*-Auge gleichgesetzt, in dem bzw. als das Osiris aufgehen soll und dessen Träger Thot als *ẖr.ỉ-bꜣq=f* ist. Die ungewöhnliche Formulierung vom „Ersetzen" des *bꜣq* ist demnach eine Metapher für das Füllen des *wḏꜣ.t*-Auges. Vielleicht meint *ỉdn* hier sogar unmittelbar „füllen".[443] Ob außerdem die phonetische Nähe zu *ỉtn* „Sonne/Gestirn" die Wortwahl beeinflusst hat?

II.29) *ḫb.tỉ/šni̯.tỉ(?) ḥr nḥi̯(.t) mꜣṯ(r)* — Die beiden Tänzerinnen/Beschwörenden(?) flehen und klagen,

pBM 10252 XXVII.23 verwendet im Haupttext ebenfalls die beiden Fächer: . In der Randglosse steht stattdessen . Da *šn* m. W. kein belegter Lautwert für ist, dürfte es sich eher um eine sinngemäße Übertragung handeln als um eine phonetische Auflösung der Schreibung des Haupttexts. Jedenfalls müssen angesichts des sonst identischen Textverlaufs gleichfalls eine oder mehrere Personen

436 Ein nur indirekter Hinweis auf diese kritische Episode der Bestattung des Osiris auch in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10, hier XV.29 (Bespucken der Schulter parallel zum Bringen und Heilen der Beine).

437 Meeks, *Mythes et légendes*, 298.

438 Zu diesem Ereignis, das am ausführlichsten in pJumilhac XVI.23–XVII.6 geschildert ist, s. Quack, *SAK* 28 (1996), 325–330.

439 *Edfou* I, 339.1; s. Leitz, *Gaumonographien*, 59f.

440 pBM 10252 XXVII.22, Haupttext: *bꜣq n=f*; in der Randglosse nur *bꜣq*; zum dort möglichen Verständnis „Ägypten wird (für ihn) verwaltet" s. demnächst Gill, *Ritual Books*. Zum bAq-Baum jetzt Töpfer, *Balsamierungsritual*, 98.

441 Vgl. *LGG* VI, 36f.

442 Koemoth, *Osiris-mrjtj*, 37f.; s. a. idem, *Osiris et les arbres*, 252–256.

443 Vgl. *ALex* 78.0585 mit Hinweis auf *CT* V, 34c (füllen der Nase mit Atemluft) und *Edfou* V, 114.7 (vom mit Vögeln gefüllten Nest); s. a. hier in XII.3.

bezeichnet sein, die durch ihre Klagen den Gott herbeirufen. Angesichts des vermutlichen Duals im Haupttext erscheint *šni̯.tỉ* „die beiden Beschwörenden“[444] möglich oder eine Schreibung für *sn.wt*/*sn.tỉ* „Schwestern“. Auch singularisches *šnỉ.t* „die mit Haar (Klagende)“ (o. ä.)[445] wäre in Betracht zu ziehen. Neben diesen nur durch die Londoner Parallele nahegelegten Alternativen spricht auch die Handlung der Klage eher (wenn auch nicht zwingend) für eine bzw. zwei weibliche Gestalten als für einen im weiteren Text nicht mehr erwähnten männlichen Aktanten. Damit scheidet die grundsätzlich naheliegende Lesung von [Hieroglyphen] als *Ḥp.wỉ* (s. hier XII.9) ohne weitere Hinweise aus.

Das Wort ist mit dem doppelten *ḫꜣyb.t*/*sry.t*-Fächer somit in jedem Fall ungewöhnlich geschrieben. Die Dopplung legt gemeinsam mit der dann eindeutig benannten Tätigkeit der Totenklage nahe, eine weitere Bezeichnung der beiden Klagefrauen zu lesen, für die grundsätzlich sämtliche Wörter mit den Wurzeln *ḫꜣb* und *ḫb* in Frage kommen, theoretisch auch mit *šw* und *sr*/*sry*, wo ich allerdings keine Alternativen finde. Allenfalls eine dann aber sehr ungewöhnliche Schreibung von *ḥpt* „umarmen“ wäre zu erwägen, also „die beiden Umarmenden“, was aber im Dual nicht belegt ist.[446] Gegenüber dem nicht ganz klaren und sonst nur im Singular belegten *ḫꜣb.t*[447] bietet sich eher *ḫb.tỉ* an: Die Bezeichnung „Tänzerinnen“ lässt an Tanzaufführungen auch im Rahmen von Begräbniszeremonien denken[448] und passt damit eher zu den Klagelauten, die die beiden Frauen ausstoßen. Dabei ist die Aussage des folgenden Verses über die erwartete Ankunft des Gottes wichtig, da erst diese einen Anlass für Tanz im funerären Kontext bietet (s. zu XII.29). Immerhin einen sicheren Beleg für ein Paar göttlicher „Tänzerinnen“ gibt es: In Philae erscheinen einmal anlässlich der Geburt des Horus die „beiden Tänzerinnen des Resnet- und des Mehnet-Heiligtums“ (*ḫb.tỉ n.t Rsn.t Mḥn.t*).[449] Dort schützen sie die Gottesmutter Neith, die kommt, „um Isis zu sehen, die Tochter ihrer Tochter, wenn sie in Chemmis gebiert“ (*r mꜣꜣ ꜣs.t zꜣ.t n(.t) zꜣ.t=s ḏr msi̯=s m (ꜣ)ḫb.yt*).[450]

Will man mit Blick auf die Randglosse der Londoner Parallele doch eine Schreibung von *šni̯.tỉ* ansetzen, dann wäre der zugrunde liegende Lautwert des Zeichens vermutlich *šw.t*, also *„šw.tỉ“* = *šni̯.tỉ* (Nasalierung). Immerhin legt die Schreibung dort mit „Licht“-Determinativ eine Lesung *šw* tatsächlich nahe, wobei die Dopplung des Zeichens auch dann, wie hier angenommen, den Dual wiedergäbe. Die Randglosse böte dann vielleicht weniger eine singularische Variante als vielmehr eine rein phonetische Auflösung des Zeichens [Hieroglyphe].

Zu *nḥi̯* vgl. zu III.36.

II.30) ***mỉ** sw n* (= *m*) *ỉ{b}⟨ꜥ⟩ḥ.w* dass er als Mond kommen solle

Indirekte Rede, deshalb die auf den ersten Blick erstaunliche Kombination von Imperativ mit dem verstärkenden Objektpronomen in der 3. sg. (Personalanpassung).[451]

Die Schreibung von *ỉꜥḥ* mit *b* statt *ꜥ* ist vielleicht durch die Assoziation von *ỉꜣb.t* „linkes Auge“ (also Mondauge) zu erklären. Eine Verschreibung auch in pBM 10252 XXVII.24, dort [Hieroglyphen] statt [Hieroglyphen].[452]

---

444 Vgl. *LGG* VII, 96; s. a. hier zu XII.24.

445 *LGG* VII, 97 *s. v.* ***šnyt*** „Die Haarige“.

446 Vgl. immerhin die „Umarmende“ (*ḥpt.t*), *LGG* V, 125f.

447 Vgl. *LGG* V, 627. Immerhin einmal in der 3. ZwZt als Bezeichnung der Isis.

448 Van Lepp, in: *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses* III, 385–394. Zu *ḫbi̯.t* als Titel akrobatischer Tänzerinnen vgl. Gauthier, *Personnel du dieu Min*, 114. Vgl. auch *ỉbꜣ* am Ende von *sꜣḫ.w* I, Spruch 3 (XII.29) und.

449 *Philä* II, 11.15–16, s. Abb. auf S. 10, Z. 4; s. a. *LGG* V, 679.

450 *Philä* II, 11.30–31, s. Abb. auf S. 10 (Text hinter Figur der Neith).

451 Peust, *Indirekte Rede*, 71f.

II.31) *mỉ ỉtn hbṷ⸗f ꜥq⸗f* gleich dem Gestirn, dass er betrete und eintrete,

In pAsasif 12, I.x+7 ist noch das Ende des Verses (*ꜥq⸗f*) erhalten.

Hbṷ kann sowohl „durchlaufen“ als auch „eintreten“ bedeuten und dürfte hier ein annäherndes Synonym zu *ꜥq* sein. Da Osiris „kommen“ soll, vermute ich ein irgendwie geartetes „Betreten“ des Kultbezirks durch den Gott, wobei *ꜥq* als das zweite Verb das „Eintreten“ in den intimeren Bereich bezeichnen würde. Fraglich ist, ob *ỉtn* hier als Sonne oder als Mond zu verstehen ist. Im ersten Fall wäre Osiris’ Erscheinen als Mond mit der uns aus den Unterweltsbüchern bekannten Rolle des Sonnengottes bei der Belebung des Totengottes gleichgesetzt. Der Bedeutungsunterschied zwischen den Präpositionen ***m*** und ***mỉ*** unterstützt diese Auffassung,[453] ebenso die Bezeichnung der Sonne als *ỉtn* im Gegensatz zum Mond in der zum folgenden Vers zitierten Beischrift zu Chons-Mond auf dem Euergetestor. Sollte hier dennoch *ỉtn* ein zweites Mal den Mond benennen, dann bleibt immer noch die Feststellung zweier vergleichbarer Konstellationen zwischen dem unterirdisch verborgenen Leichnam und dem Ba als Gestirn.

Die Wahl des Verbums ***hbṷ*** erklärt sich vielleicht als präzise das „Treten auf“[454] das Grab des Gottes, entsprechend der fünften Stunde des *Amduat*, deren Bilder und Beischriften zufolge der Sonnengott lediglich über den Grabbau hinweg fährt, ihn aber nicht betritt.[455] Dieser Vorgang realisiert sich auch in der diesseitigen Tempellandschaft, wenn der Vollmond (s. folgender Vers) über dem Dach erscheint.[456] Das eigentliche „Eintreten“ (*ꜥq*) wird dann im Kult umgesetzt (vgl. IX.4). Eine vergleichbare Benennung des Kontakts zwischen dem lunaren Ba und dem im Tempel ruhenden Körper liegt m. E. bereits in I.2 vor sowie in *Die Menge vorlassen*, hier XXV.32.

Mit Fokus auf den vom Ba erweckten Leichnam ist die Situation in V.9 geschildert.

II.32) *q(ꜣi̯.w)⸗f r-ḥr wnm.t* (wobei) er dem rechten Auge gegenüber erhoben ist.

Zur Lesung *qꜣi̯* vgl. die in den *GZG* ausnahmslose Schreibung „*sq*“ für *sqꜣi̯* (V.13, VI.42, VII.10).

Der aufgehende Vollmond, also in unserem Kontext Osiris, steht für wenige Minuten knapp über dem Horizont der untergehenden Sonne (dem rechten Auge des Sonnengottes) im Westen gegenüber, ein Phänomen, das poetisch als Fest des „Treffens der beiden Stiere“ benannt wurde, z. B. in folgender Beischrift zu Chons auf dem Euergetestor in Karnak:[457]

Ḫns.w-ỉꜥḥ šw m grḥ twt n(.ỉ) ỉꜣb.t n(.t) Ỉr-tꜣ
wbn(.w) m b(ꜣ)ḫ.t ỉw ỉtn m ꜥnḫ.t
Wꜣs.t wꜣḫi̯(.tỉ) m mꜣw.t⸗sn
ỉꜣb.t ꜥpr(.tỉ) m st.wt n(.t) wnm.t dmḏ.tw m snsn-kꜣ.w

452 Gill, *Ritual Books.*

453 Vgl. grundlegend Derchain-Urtel, *SAK* 3 (1975), 25–41.

454 Für ***hbṷ*** ist auch dessen Bedeutung „Niedergehen“ in Betracht zu ziehen (Hinweis Gill), die zum Landen auf dem Grab durchaus passen würde. Andererseits setzt dies wohl einen Untergang des Gestirns voraus, aber nach Aussage des vorangehenden Verses soll Osiris als Mond aufgehen. Zudem bezeichnet ***hbṷ*** offenbar negative Ereignisse des „Niedergehens“ wie das Herabstürzen des Himmels auf die Erde; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 214.

455 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 421, 423f.; vgl. auch Rößler-Köhler, in: *Das frühe ägyptische Königtum*, 73–96, hier 82.

456 Dass es sich um den Mondaufgang handelt macht die Verwendung von *qꜣi̯* „hoch/erhoben (sein)“ im nächsten Vers deutlich; s. a. die dort zitierten Vergleichstexte. Auch die Vereinigung von rechtem und linkem Auge im *Mondhymnus* (Synopse: Herbin, *BIFAO* 28 (1982), 251) geschieht bei Mondaufgang, denn im Satz zuvor heißt es dort: „Thot tritt hervor in Triumph“ (*Ḏḥw.tỉ ḥr pri̯.t m mꜣꜥ-ḫrw*).

457 *Urk.* VIII, 49 (61b) = Clère, *Porte d’Évergète*, Taf. 12; s. a. Derchain, in: *La lune*, 28, 31; Koemoth, *CdE* 71 (1996), 204–207; Leitz, *Panehemisis*, 265; idem, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 397f., § 35h.

> Chons-Mond, Licht in der Nacht, Bild des linken Auges von Ir-to, der im Ostgebirge aufgeht, wenn die Sonne im Westgebirge weilt, so dass Theben von ihrer (beider) Glanz durchflutet wird, da das linke Auge mit den Strahlen des rechten Auges versehen ist, vereint im Treffen der Stiere.

Ohne die Stier-Metapher beschreiben die *sꜣḫ.w* IV nichts anderes, wenn dort Osiris „im Himmel zusammen mit Re am Vollmondfest" erscheinen soll (*ḫꜥi̯⸗k m p.t ḥnꜥ Rꜥw m smd.t*).[458] Auch in Spruch 11 der *sꜣḫ.w* I (XVI.7–8) und am Ende der ersten Strophe von *Die Menge vorlassen* (XXIVb.42) wird Osiris explizit mit dem linken Auge des Sonnengottes (Atum) gleichgesetzt, dort allerdings ohne ausdrücklichen Hinweis auf das Treffen mit dem rechten Auge. Das „linke (Auge) des Atum" als Erscheinungsform des Osiris wird in pBremner-Rhind X.7 und X.13 ausdrücklich so genannt, das „Linke" allein erscheint noch in pBremner-Rhind X.21 und XVI.26 (zitiert zu I.30).[459]

Wenn hier ein präziser Moment geschildert wird und in II.25 von einer „Stunde" die Rede ist, dann liegt es nahe, die beiden Zeitangaben miteinander zu identifizieren: Die „Stunde des Flutens" wäre demnach der Moment, in dem der Vollmond aufgeht. Für das Öffnen von Sokars Schrein ist das Erscheinen seines Bas ein denkbar geeigneter Augenblick.[460]

II.33) *snfi̯*(?)*⸗f mḥḥ*(?)*⸗k dny.kw*(?)	Er wird Luft spenden, wenn du im Wasser treibst, während ich zurückgehalten bin(?).

Nach dem beschädigten letzten Zeichen könnte noch ein knappes weiteres Schriftquadrat folgen. Da pAsasif 12, I.x+9 nach dem identisch geschriebenen *dny.kw* endet, ist höchstwahrscheinlich kein Text verloren.[461]

Zur *snfi̯⸗f*, so ungewöhnlich die Schreibung ausschließlich mit Konsonantenzeichen auch ist, bieten sich überzeugende Alternativen m. E. nicht an. Grundsätzlich kommt zunächst jedes mit *sn*/*zn* beginnende Wort in Betracht, wobei man bei einer Lesung z. B. als *zni̯* noch das folgende „*ꞽfꞽf*" als eigenes Wort erklären müsste. Für *snfi̯* spricht vielleicht die Schreibung mit finalem *ꞽ* (//), was zumindest das zweite ꞽ in unserem Vers erklären würde. Auch das erste *ꞽ* könnte die Aussprache erleichtert haben, nämlich durch Andeutung eines Vokals an dieser Stelle. Zwar ist *snfi̯* im Koptischen m. W. nicht bezeugt, wohl aber die Grundform *nfi̯* als ⲛⲓϥⲉ etc.,[462] entsprechend im Demotischen *nyf* als Variante zu *nf* „blasen/wehen" bzw. „Hauch/Wind".[463] Eventuell liegt in IX.23 eine vergleichbare Andeutung eines Vokals vor; s. dort. Das Wort könnte aus dem in pBM 10252 XXVII.25 anscheinend geschriebenen *snfnf* „ausgießen" (o. ä.) verschrieben sein; entsprechend unterschiedlich lassen sich die beiden Versionen verstehen.

Da ein Verb nicht recht hinter die Präposition *m-ꜥ* passt, verstehe ich „*m-ꜥ*" als syllabisches *m* am Wortbeginn, wobei die genaue Identifizierung des Verbums schwierig ist. Offenbar ist *ḥwi̯* bzw. *ḥ*/*ḥꞽ* zweimal geschrieben, so dass man *mḥḥ* als Form von *mḥi̯* „fließen/im Wasser treiben" lesen könnte.[464] Dabei läge dann wohl eine Beinflussung durch *ḥḥ* „fließen/treiben" vor, in dessen Schreibung der ‚schlagende Mann' gebräuchlich ist. Wenn die Lesung *snfi̯* zuvor richtig ist, bedarf der Gott der Beat-

---

458 pMMA 35.9.21 XXI.6; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 137 mit Beispielen, in denen umgekehrt der untergehende Vollmond gegenüber der aufgehenden Sonne geschildert ist.

459 Zum solaren und lunaren Himmelsaufstieg des Osiris vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 210f. (Kommentar zu pBremner-Rhind X.7–13) und Leitz, *Tagewählerei*, 267–271 mit älterer Literatur.

460 Anderer Deutungsvorschlag bei Gill, *Ritual Books*.

461 Burkard, *Papyrusfunde*, 47.

462 Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 133.

463 Erichsen, *Glossar*, 207; *CDD n* (19.7.2004), 20, 69f.; *DWL* 03151–03153.

464 Für „*ḥwi̯-ḥwi̯*" als Schreibung von *ḥḥ*/*ḥꞽḥꞽ* vgl. V.43, XXIV.18.21.

mung, was auf den tot im Wasser treibenden Osiris[465] und darüber auf die Lesung ***mḥḥ*** = ***mḥi̯*** schließen lässt.[466] Gleichzeitig könnte die Schreibung mit ***ḫwi̯*** auf die inhaltliche Verbindung zu ***ḫwy*** in II.25 hinweisen.

Da die Nilüberschwemmung aus Osiris' Leichnam hervortritt, bis hin zur Gleichsetzung von Osiris und Nil,[467] ist sie bei aller positiven Konnotation auch ein Symptom für den Tod des Gottes, dessen Leichnam im Wasser treibt (*mḥi̯*). Dieser problematische und dementsprechend nur selten klar ausformulierte Aspekt wird in unserem Text durch den die Vollständigkeit der Glieder garantierenden Wasserzauber und durch den Atem spendenden Ba gemildert, die so die beiden wesentlichen Aspekte eines lebendigen Körpers erhalten. Die folgende Situation – Traurigkeit der Witwe, Aufforderung an Isis – macht klar, dass Osiris/Sokar noch tatkräftiger Unterstützung bedarf.

Das doppeldeutige „Treiben/Fließen" des Gottes findet dem vorigen Vers zufolge beim Aufgang des Vollmonds statt, also gleichzeitig mit und damit wohl ausgelöst von dem Erscheinen seines Bas. Eine so unmittelbare Verknüpfung zwischen Osiris als Mond und Nil ist mir sonst unbekannt, aber die beiden Aspekte werden als die wesentlichen irdischen Erscheinungsformen des Totengottes des Öfteren gemeinsam angeführt (z. B. VII.20–38),[468] und an einigen dieser Stellen dürfte die hier explizite Abhängigkeit des einen vom anderen gleichfalls eine Rolle spielen. Im vorliegenden Vers steht der Aspekt der Nilflut wohl hinter dem des im Wasser treibenden Leichnams, auf den allein das Verb ***snfi̯*** Bezug nimmt.

Das auch in pAsasif 12 geschriebene Auge nach ***dny*** scheint ein Determinativ zu sein, aber m. W. gibt es kein Wort ***dnỉ*** o. ä. mit einer Bedeutung rund um die Begriffe „Auge" oder „Sehen". Hier wird versuchsweise unterstellt, das Determinativ sei verschrieben, z. B. aus dem im Hieratischen ähnlichen . Die Aussage des Sprechers, er werde am Zutritt gehindert, ist zunächst erstaunlich, denn die Be- oder gar Verhinderung des Zutritts ist grundsätzlich negativ konnotiert. In Anbetracht des astronomischen Hintergrunds der gesamten Passage lässt sich aber an die Sichtbarkeit von Himmelskörpern denken, insbesondere an das im Vergleich zu Sonne und Sternen unregelmäßige Erscheinen des Monds. So bedarf Thot aufgrund der nicht mit dem täglichen Auf- und Untergang der Sonne kongruenten Sichtbarkeit des Monds manchmal selbst eines Stellvertreters, so vermutlich laut ST 1099 (> Tb 130):[469]

> *ỉn m ỉr⸗f sšmi̯⸗f wr.w ỉp⸗f ḥꜥꜣ.w r nw⸗f*
> *ỉsk Ḏḥw.tỉ m-ẖnw štꜣ.w*
> *ỉri̯⸗f wꜥb.w n ỉp ḥḥ.w ỉpp(.w) wbꜣ(.w) bỉꜣ ẖsr(.w) ḥꜣtỉ m ḏr⸗f*
> Wer ist nun der, der zu seinem Moment die Großen leiten und die Geringen prüfen wird – wenn nämlich Thot im Verborgenen ist, um die Reinigung für den Prüfer von Millionen, der (selbst) geprüft worden ist – der Öffner des Firmaments, der die Augentrübung aus seinem Bereich entfernt?

In unserem Vers ist „er" weiterhin Osiris als Ba, der seinen Leichnam Sokar („du") belebt. Drückt die zitierte Passage von ST 1099 wirklich eine vergleichbare Konstellation aus, dann identifiziert sich der „zurückgehaltene" Sprecher hier aber mit Horus, der für die nächtliche Belebung des Vaters eines Stellvertreters bedarf, nämlich dessen Ba. Dass Horus sich nicht selbst ins Jenseits begibt und dort von dem Verstorbenen, also einer Form des toten Vaters, vertreten werden muss, ist gleichfalls ein altes Thema, prominent in ST 312 (> Tb 78).[470]

---

465 Zur Bedeutung von ***mḥi̯*** „im Wasser treiben" – nicht „ertrinken" – s. mit Zitat zahlreicher vergleichbarer Textpassagen Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34; s. a. zu II.42.

466 Anstatt ***m*** {ꜥ} ***ḥḥ*** oder eine ***m***-Bildung ***mḥḥ***.

467 Einführend z. B. Claus, in: *L'acqua nell'antico Egitto*, 201–210; Kucharek, *Klagelieder*, 80f.

468 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 525–528 mit weiteren Beispielen.

469 *CT* VII, 392b–393c; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 95, 370; s. a. Stadler, *Weiser und Wesir*, 442.

470 Vgl. Willems, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 370–372; s. a. hier zu XX.18–20.



Eine bedenkenswerte Alternative schlägt Gill vor, die das Auge als Hinweis auf ***dny*** „schreien“ als Klageäußerung sehen will, also Weinen.

1.2.3 Lob der Isis und Klage (II.34–III.34)

1.2.3.1 Ritualanweisung (II.34–35)

II.34) *ỉw gr(.w)* *rḏi̯(.t) s.t-ḏbꜥ.w m-bꜣḥ*	Das Klagen ist verstummt. Veranlassen der Kulthandlung in Präsenz.

In pAsasif 12 I.x+10 ist nur noch ***m-bꜣḥ*** erhalten. Zur Übersetzung von ***s.t-ḏbꜥ.w*** als „Kulthandlung“ vgl. die beiden Beispiele, die Firchow für diese Wortverbindung anführt und die beide nicht irgendeine Tätigkeit mit den Fingern, sondern Handlungen eines Priesters bezeichnen.[471] Interessant ist die Formulierung hier mit ***rḏi̯*** „veranlassen“: Der in den Ritualanweisungen angesprochene Priester vollzieht die Handlungen nicht selbst, sondern sorgt lediglich für ihre Durchführung durch andere. Diese Trennung zwischen Ritualleiter und Ritualist ist auch in VI.30–32 deutlich.

Die Übersetzung des Versanfangs beruht auf der Schreibung von ***ỉw***. In pBM 10252 XXVII.26 steht (in der Randglosse zerstört), so dass man dort eher die Satzeinleitung ***ỉw gr*** lesen wird.[472]

II.35) *ỉs ẖꜣr.t ḥr štꜣ⸗s*	Dabei ist die Witwe kummervoll gestimmt.

Auch wenn es hinter dem Determinativ steht, kann das ***ṯ/t*** wohl nur als Endung von ***ẖꜣr.t = ẖꜣr.t*** aufgefasst werden. Ob die prominente Position und die Schreibung mit den Rezitanten dazu animieren sollten, die überkommene Femininendung tatsächlich auszusprechen?

Nach der Präposition muss *štꜣ* ein Substantiv sein, also am wahrscheinlichsten ein Infinitiv. Deshalb kann das auch in pAsasif 12, I.x+11 geschriebene „*sw*“ nicht als das enklitische Pronomen aufgefasst werden, sondern ist offenbar *⸗s* zu lesen. Vgl. immerhin I.36, wo das Suffixpronomen nach *štꜣ* ebenfalls den „bekümmert“ Fühlenden selbst bezeichnet. Die Übersetzung richtet sich nach dem Determinativ der Haarlocke, das auch in pAsasif 12 vorhanden ist, nicht jedoch in pBM 10252 XXVII.27, wo man deswegen auch „die Witwe verbirgt sich“ lesen kann.

Zum Auftreten der direkt als solche und nicht durch ein Theonym (*ꜣs.t* oder *Šntꜣ.yt*) bezeichneten Witwe im Ritual vgl. folgende Anweisung auf dem Papyrus der Artemis (pLouvre N. 3135 III.23): „die Texte, die die Witwe zu der .?. des Osiris rufen wird“ (***nꜣ sẖ.w nty ỉw tꜣ ẖry.t ꜥš⸗w r tꜣ .?. n Wsỉr***).[473]

1.2.3.2 Rede an Osiris: Mitleid mit der Witwe (II.36–39)

Die folgenden vier Verse sind zentriert gegliedert mit den beiden um das Wort ***mr*** „leiden“ kreisenden Versen II.37–38 in der Mitte, eingerahmt von zwei Sätzen mit dem Verb ***ỉwi̯*** als Prädikat.

II.36) *ḫ(y) mỉ ḥr ꜥḏ*	Knabe, komm um des Wohlergehens willen!

Die Lesung des scheinbaren *š/š.t* als ***ḫy*** bestätigt die eindeutige Schreibung in pBM 10252 XXVII.28; vgl. *š* für ***ḫ(y)*** in *Die Menge vorlassen* (XXIVa.39, XXIVb.26, 27, XXV.7, 13).

---

471 Firchow, *ZÄS* 79 (1954), 93 mit Anm. 1–2.

472 Gill, *Ritual Books*.

473 Wiedergabe nach Dieleman, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 177f. (ich danke Jacco Dieleman für die Zusendung seines Manuskripts vor dessen Veröffentlichung). Einige der gar nicht so häufigen Bezeichnungen der Isis als *ẖꜣr.t/ẖry.t* lassen die Rolle der Witwe im Bestattungskult durchscheinen; vgl. *LGG* VI, 9.

Von Szczudłowska übernommen ist der Vorschlag, das scheinbare *mỉ m* „wie?“ als Schreibung für *mỉ* „komm!“ zu interpretieren; vgl. die ‚Doppelschreibung‘ von *ḥr* in II.14. Eine Aussage „wie ist es um den Knaben hinsichtlich des Wohlergehens bestellt?“ o. ä.[474]

Die ohnehin plausible Lesung *ꜥḏ* wird durch pAsasif 12 I.x+12 gestützt, wo als einziges Zeichen am Versende ein erhalten ist.[475]

II.37) *mr⸗ỉ ḥr⸗s mr⸗ỉ r⸗s* Ich leide ihretwegen, ich leide mehr als sie.

Der Sprecher bringt sein Mitleid mit der trauernden Witwe zum Ausdruck. Ein klares Ziel dieser Bekundung wird im Folgenden nicht formuliert. Denkbar ist zum einen, dass der indirekt angesprochene tote Gott sich erbarmt und wieder erscheint. Dann würde sich hinter dem Mitleid der Vorwurf an den Toten verbergen, die Seinen im Stich gelassen zu haben,[476] der in den Osirisklagen manchmal von Isis selbst geäußert wird, um Osiris herbei zu beschwören.[477] Zum anderen bindet ein Hinweis auf die Trauer einer anderen Person die Beteiligten oder Zuschauer emotional stärker in das Geschehen ein: Anstelle der Trauer um den Verlust des abwesenden Toten tritt das direkt sichtbare Mitleid mit den verzweifelt Trauernden.[478] Dieses ist natürlich kein Selbstzweck, sondern resultiert in der Teilnahme an Klage und Bestattung des Toten, so dass dieser indirekt von der Trauer der Hinterbliebenen profitiert; s. a. zu IV.25.

Der Angabe in II.35 nach zu urteilen ist die Trauer der „Witwe“ gegenwärtig, so dass hier und im folgenden Vers trotz des einleitenden *sḏm⸗f* Präsens übersetzt werden muss, was grammatisch leicht als Wechselsatz erklärbar ist.

II.38) *mr⸗ỉ m nw mn⸗ỉ ỉm⸗f* Ich leide an diesem, ich empfinde Schmerz durch es.

In pAsasif 12 I.x+14 ist nur noch *⌜ỉ⌝m⸗f* erhalten.[479]

Vielleicht bezieht *ỉm⸗f* sich nicht auf *nw* oder direkt auf das leidvolle Ereignis, sondern auf Osiris; dann: „ich empfinde Schmerz um seinetwillen“. Jedenfalls ist mit diesem, in der Formulierung an den vorangehenden anschließenden Vers die Trauer von der Identifikationsfigur der Witwe auf das eigentlich zu betrauernde Ereignis, den Tod des Osiris („dieses“), gelenkt.

II.39) *ỉwi̯ pḥ.tỉ {r}⟨n⟩qm.t r⸗ỉ* Die Kraft der Verzweiflung hat mich überwältigt („kam gegen mich“).

Aufgrund der Schreibung, die ein Wort *qmꜣ* ausschließt, sowie aufgrund der Tatsache, dass es kein Wort *rqm*/*rqm.t* gibt, halte ich die Lesung *nqm.t* „Niedergeschlagenheit“[480] für fast sicher. In pAsasif 12 I.x+15 steht nur noch das Wortende „*tỉ*“ mit folgenden Determinativen und *r⸗ỉ*. Neben anderen, diesseitigen Kontexten (Verursachen von Krankheit oder Not) ist das Wort auch als Terminus für die Trauer während der Bestattung des Osiris belegt, nämlich zweimal im *Großen Dekret*. Einmal heißt es dort:[481]

474 Vgl. demnächst Gill, *Ritual Books*.

475 Burkard, *Papyrusfunde*, 47.

476 Ein fester Bestandteil der Trauerarbeit; vgl. z. B. Demmerling/Landweer, *Philosophie der Gefühle*, 263–266; s. a. Shih, *JSSEA* 27 (1997), 63.

477 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 54f.; Kucharek, *Klagelieder*, 561f.

478 Das klassische Beispiel aus dem europäischen Kulturraum ist die Hervorhebung der trauernden Gottesmutter in Darstellungen der Passion, v. a. im ausgehenden Mittelalter.

479 Burkard, *Papyrusfunde*, 47.

480 Zu dieser Bedeutung des Worts vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 376.

481 pMMA 35.9.21 VIII.6–7.

ỉsk nn nṯr.w ṯ3.yw ḥnʿ=f
šzp=f m ỉr.w
ỉsk nṯr.w nṯr.wt ḥnʿ=f m nqm.t ʿ3.t
ʿq m sʿḥ šps r wsḫ.t tp.t m wsḫ.t ʿ3.t
ḥr=f r ỉ3b.t
Und zwar sind diese männlichen Götter[482] beim ihm. Sein Empfang gemäß der Zeremonie. Dabei sind Götter und Göttinnen[483] bei ihm in großer Niedergeschlagenheit. Eintreten als erhabene Mumie in die erste Halle in der Großen Halle, mit seinem Gesicht nach Osten (blickend).

Der zweite Beleg steht am Beginn der Ritualanweisung zum 16. Torweg:[484]

spr nn nṯr.w r k.t
wnn ỉb=sn m nqm.t ʿ3.t m ḥtḫt m šmi̯(.t)
ʿš=sn n=f
Erneutes[485] Ankommen dieser Götter. Ihr Gemüt sei in großer Niedergeschlagenheit beim Zurück- und (Weiter)gehen,[486] während sie ihn rufen.

Beide Male steht ***nqm.t*** in diesem Text also innerhalb von Ritualanweisungen, so dass es gewiss nicht bloß eine innere Empfindung der Teilnehmer bezeichnet, sondern auch deren Ausdruck (durch Weinen und Klagen oder Gesten und Körperhaltung).

Fraglich ist, ob wirklich ***r*** zu ***n*** zu emendieren ist oder ob besser ***n*** ergänzt werden sollte.[487]

1.2.3.3 Vermerk zur Aufführung (II.40)

II.40) ***nn rḏi̯(.w) m33 n stp.w*** Den Schlächtern(?) ist Sehen nicht gestattet.

In pAsasif 12 I.x+16 sind nur noch die beiden Determinative zu sehen.[488]

Zu den ***stp.w*** vgl. II.25 und III.36.

Als Teil der Rezitation ergibt dieser Satz m. E. wenig Sinn, wohl aber als Hinweis für den verantwortlichen Ritualisten. Der Hinweis erläutert einen Umstand der folgenden Rezitation, weist aber keine neue Handlung für den Gott an. Nach der kurzen Rede von nur vier Versen über den Zustand der trauernden „Witwe" bezieht sich der Satz vermutlich nochmals auf die in II.34 angewiesene Handlung in Gegenwart des Gottes, zu der die ***stp.w/stp.tỉw*** als Gruppe von Helfern des obersten Ritualisten keinen Zugang haben.

Vgl. die bedeutungsgleiche Anweisung zur Verborgenheit der Handlung vor den ***wʿb***-Priestern (II.8, IX.6), die ohne ***rḏi̯*** und mit der Präposition ***ỉn*** formuliert ist.

482 Gemeint sind vermutlich Männer, die die Götter im Kult repräsentieren; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 289, 376.

483 In einer anderen Ritualanweisung desselben Texts (pMMA 35.9.21 X.14) steht „Göttinnen bzw. Frauen" (***nṯr.wt ḥm.wt***), weshalb Feder, in: *TLA* vorschlägt, den Text hier entsprechend zu emendieren.

484 pMMA 35.9.21 XIV.12–13.

485 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 91 mit Anm. 118. Anderenfalls: „Ankommen dieser Götter zu einem weiteren (Portal)", so Kucharek, *Klagelieder*, 304.

486 Diese Übersetzung folgt der von Feder, in: *TLA*. Eine Alternativen bei Kucharek, *Klagelieder*, 304 („‚Verschwinde nicht, gehe nicht!' rufen sie ihm zu.") und ihr folgend Smith, *Traversing Eternity*, 91 mit Anm. 119.

487 Die hier bevorzugte erste Möglichkeit auch bei Szczudłowska, *Manuskript*, die für den Wechsel ***n/r*** auf Vergote, *Phonétique*, 110 verweist. Nach Peust, *Egyptian Phonology*, 165f. tritt eine Entwicklung ***n*** > ***r/l*** allerdings vornehmlich in der Nachbarschaft von ***m*** und β (Frikativ, nicht „b") auf. Immerhin denkbar wäre auch ein Verschwinden des initialen ***n***, so dass der verbleibende Anlaut vor unbetontem Vokal in der Schrift hier hyperkorrekt durch „*r*" ausgedrückt worden wäre; vgl. Peust, *Egyptian Phonology*, 153, 157. Und vielleicht ist es nichts weiter als eine kleine Verschreibung im Hieratischen …

488 Burkard, *Papyrusfunde*, 47.

1.2.3.4 Rede an Isis (II.41–III.19)

a) Bestrafung der Feinde (II.41–III.12)

Gliederungskriterien: Adressatenwechsel und Beginn des folgenden Hymnus.

II.41 stellt direkt klar, dass nun wieder eine weibliche Person angeredet wird. Nach der an Sokar oder an die Umstehenden gerichteten Mitleidsbekundung mit der „Witwe“ dürfte am ehesten diese gemeint sein, also Isis, die Adressatin des anschließenden Hymnus (III.13–19). Entscheidend für das weitere Verständnis sind die ersten, einmal mehr nicht ohne Vorbehalt übersetzbaren Verse. Die Nennung von Nedit stellt immerhin klar, dass entsprechend der vorangehenden Rede die Situation in der Tat die der größten Verzweiflung ist, nämlich noch vor oder unmittelbar nach der Bergung von Osiris’ Leichnam. Die folgende Rezitation berichtet aber auch, dass bereits Hilfe kam, indem in insgesamt 16 Versen die Niederlage der Feinde und besonders des Seth dargelegt wird. Wie anderswo Osiris durch diese Zusicherung zum Kommen bewegt werden muss, wird hier Isis getröstet und damit erst zur aktiven Hilfe für Osiris befähigt; vgl. zu diesem Motiv auch IV.23–30 und IX.15; Dass sie ihr Werk noch nicht begonnen hat, stellt die einleitende Frage „wo bist du?“ klar. Am Ende und im folgenden Hymnus wird der Göttin dann über die Identifizierung mit dem Sonnenauge selbst die Macht über die Feinde zugesprochen.

Auch, aber nicht nur aufgrund des in II.43–III.1 verlorenen Texts ist eine detaillierte Gliederung nicht augenfällig. Die ersten beiden Verse beziehen sich unmittelbar auf die Situation der Isis selbst, flechten aber bereits das schlussendliche Ziel der gesamten Rede, die Vernichtung der Feinde, mit ein. Als inhaltlichen ‚Unterabschnitt‘ kann man III.6–10 definieren, in denen die Handlungen des „Zornigen“, offenbar des Horus, geschildert werden. Am Schluss folgen zwei Verse, die Isis selbst die Rolle der Handelnden zuweisen, sowohl bei der Vernichtung der Feinde (III.11) als auch bei der Einbalsamierung des Osiris (III.12). Ihre damit erlangte aktive Rolle hebt dann der Hymnus ab III.13 hervor.

II.41) ***wnn=ṯ ṯn(i͗)***	Wo bist du?
mn ḥr sbi͗.w	Schmerz hat die Widersacher übermannt
II.42) ⌜***m zm***⌝***ꜣ.ti͗ n(.ti͗) Ndy.t***	auf(?) dem Uferweg(?) von Nedit!

In pAsasif 12 I.x+17 ist der Vers ab dem Determinativ von ***mn*** in identischer Schreibung überliefert, I.x+18 ist erst mit dem Toponym ***Ndy.t*** erhalten.[489] Zur so gut wie sicheren Lesung ***zmꜣ.ti͗*** vgl. zur Transliteration. Die Richtung des ***zmꜣ.ti͗***-Wegs wird wie auch sonst üblich mit ***r*** angegeben, nicht mit ***n***, so dass es sich hier wohl wirklich um einen Weg „von/bei“ und nicht „nach“ Nedit handelt.

Nedit, das sowohl bei Busiris als auch bei Abydos lokalisiert werden konnte, ist bekanntlich der Ort von Osiris’ Ermordung und auch seiner Auffindung und Wiederbelebung, öfters in der Bezeichnung „Der in Nedit“ (***i͗m.i͗ Ndi͗.t***).[490] Genauere Angaben zum Ort als solchem sind trotz der grundsätzlichen Geläufigkeit des Motivs rar.[491] Die ältesten Hinweise bietet PT 482:[492]

> *ꜥḥꜥ mꜣ=k nn*
> *ꜥḥꜥ sḏm=k nn i͗.i͗ri̯.n n=k zꜣ=k i͗.i͗ri̯.n n=k Ḥr*
> *i͗.ḥwi̯=f n=k ḥwi̯(.w) ṯw*
> *qꜣs=f qꜣs ṯw*
> *di̯=f sw ẖr zꜣ.t=k wr.t i͗m.i͗t Qdm*

---

489 Burkard, *Papyrusfunde*, 48.

490 *LGG* I, 240. S. a. hier im dritten Anruf von *sꜣḫ.w* II, Spruch 16 (XXI.18/*Pyr.*, 899a).

491 S. a. die Zusammenstellung der Quellen zum Tod des Osiris von Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34 sowie speziell zu Nedit Assmann, *Totenliturgien* I, 383–386; Grieshammer, in: *LÄ* IV, 372; Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 169, Nr. 263 sowie demnächst Gill, *Ritual Books* (zu pBM 10252 XXV.16)

492 *Pyr.*, 1007a–1009a; z. T. auch zitiert bei Assmann, *Totenliturgien* I, 385.

sn.t≈k wr.t s3q.t i(w)f≈k qfn.t dr.wt≈k
zẖn.t tw gmi.t tw ḥr gs≈k ḥr wdb Ndi.t
i.tm i3kb(.w) ḥr itr.ti
Steh auf, damit du dieses siehst! Steh auf, damit du dieses hörst, was dein Sohn für dich vollbracht hat, was Horus für dich vollbracht hat! Er schlug den nieder, der dich niedergeschlagen hatte; er fesselte den, der dich gefesselt hatte, und er legte ihn unter seine älteste Tochter, die in Qedem ist, deine älteste Schwester, die dein Fleisch einsammelte, die deine Hände übereinanderlegte, die dich auf dem Ufer von Nedit auf deiner Seite liegend antraf und fand, so dass die Trauer, die über den beiden Landesheiligtümern lag, ein Ende fand.

Das „Ufer" von Nedit erscheint häufig, u. a. in Spruch 5 der *Metternichstele* (Z. 47)[493] und in den *Stundenwachen.*[494] „Jene Sandbank von Nedit" (*tz pwy n(.i) Ndy.t*) in pJumilhac X.22 bezeichnet nichts anderes. Mit Blick auf weitere Passagen der *GZG* sei hier noch folgender Abschnitt aus dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* zitiert:[495]

nhp b3≈k r wdb.w n.w Ndy.t
hrw ḥbs-tp ˁ3
sdm≈k ẖrw bg3 n(.i) dr.ti ḥ3.yti
hrw pr.t-ˁ3.t ———
šms≈k wr.t hb.n≈s ˁḥm.wt
grḥ pfi n(.i) sdr ḥr wˁr.t
šn≈k ḥm≈s iwi≈s ḥr mr.yt
grḥ pfi n(.i) ḥ(i)ḥ(i) wrd.w-ib
Dein Ba springe am Tag des großen Verhüllens des Haupts zu den Ufern von Nedit!
Du sollst am Tag des Großen Auszugs den Klang des Gesangs der beiden Weihen und(?) der beiden Klagefrauen, hören!
Du sollst die Große begleiten, wenn sie die Dämme betritt, in jener Nacht des Schlafens auf dem Ackerland!
Du sollst um ihre Majestät sein, wenn sie auf den Deich gelangt, in jener Nacht des Suchens nach dem Müdherzigen!

Isis' Suche nach Osiris in Nedit ist dort recht ausführlich als Ritual geschildert, an dem der Verstorbene teilhaben möchte. In der zitierten Passage fällt außerdem die Nennung des „Tags des Großen Auszugs" (= „Große Prozession" oder „Große Trauer"[496]) auf, eines Termins, der uns auch in den *GZG* begegnet (s. hier III.35), im nur in pBM 10252 XXV.20 erhaltenen Passus am Anfang des Texts offenbar ebenfalls im Zusammenhang mit der Auffindung des Osiris.[497]

Der *zm3.ti*-Weg von Nedit ist hier als Uferweg zu verstehen, an dem Osiris' Leichnam im Zuge der ***pr.t-ˁ3.t*** gefunden wird, so dass er im Grunde dasselbe bezeichnet wie ***wdb.w***, ***ˁḥm.w*** und ***mr.yt*** im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* und weiteren Quellen. Diese Deutung könnte eine weitere Bestätigung finden, wenn ***zm3.ti*** wirklich mit Recht von der im *Beredten Bauern* belegten Bezeichnung des engen Uferwegs als ***zm3-t3 n(.i) r'-w3.t*** hergeleitet wird.[498] Hinzuweisen ist auch auf die Schreibung „***z.ti w3.ti***" (oder ***zmz.ti/sms.ti***?), die in ST 25 den Ort bezeichnet, an dem der Sonnengott im Verstorbenen ruht (***ḥtp***) und zu ***zm3.ti w3.ti*** zu ergänzen sein könnte, wie es in Tb 169 tatsächlich ge-

493 Sander-Hansen, *Metternichstele*, 33.

494 Dritte Nachtstunde: Pries, *Stundenwachen* I, 199; II, 40 (03 NS σ; s. a. zu XXIX.8); erste Tagstunde: *ibidem* I, 350 mit Anm. 1655; II, 93 (01 TS ξ). Vgl. auch die „Gestade von Nedit" (*ḥr.iw n(.w) Ndi.t*) in der zweiten Tagstunde: *ibidem* I, 366; II, 96 (02 TS λ) sowie „jenes Ufer nördlich von Busiris" (*wdb pfi mḥ.ti Dd.w*) in der zweiten Nachtstunde: *ibidem* I, 161 mit Anm. 648; II, 33 (02 NS σ).

495 pLeiden T 32 V.13–15; Herbin, *Livre de parcourir*, 203–204, 457; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 143f.

496 Vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 203 sowie hier zu III.35.

497 Dieses Motiv scheint dort bei allen verbleibenden Unklarheiten deutlich zu sein. N. B. auch die Nennung von Nedit nur vier Verse vorher, pBM 10252 XXV.16.

498 Parkinson, *Eloquent Peasant*, 8 (B1 24 und Parallelen); idem, *Reader's Commentary*, 41f. mit fig. 7; vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 844.

schrieben ist.[499] Ihrerseits erklärt eine Bedeutung von *zmꜣ.tỉ* als Uferweg bzw. Treidelpfad[500] die Verwendung des Worts als Weg einer Gottheit bei Prozessionen oder anderen Barkenfahrten. Zur Befreiung eines solchen *zmꜣ.tỉ*-Wegs von Feinden wie hier vgl. z. B.[501] die Aussage von *sꜣḫ.w* IV über die Ruderfahrt des Osiris am 25. Choiak, in der das in den einzelnen Textzeugen mit unterschiedlichen Phonemen, aber stets wie hier mit doppeltem Wegdeterminativ und Pluralstrichen geschriebene Wort *wꜣ.ww/ḫꜣmm.w*(?) wohl mit Kucharek auf *zmꜣ.tỉ* zurückgeführt werden darf.[502]

Schließlich ist auf eine Formulierung in *Die Menge vorlassen* zu verweisen, der zufolge Isis Wege zurücklegt, ohne Osiris bislang gefunden zu haben (hier XXIVa.40–41). Die Wege des Osiris an jener Stelle könnten durchaus dasselbe sein wie hier der *zmꜣ.tỉ*-Weg von Nedit, eben die Route zum Platz des Osirisleichnams.

Die Aussage über die Vernichtung der Feinde bei Nedit richtet sich wie zuvor die Frage nach ihrem Verbleib an Isis. Wie sonst Osiris mit der Frage „wo bist du?" angerufen und mit Aussagen über bestehende Sicherheit zum Kommen bewegt werden soll, so hier also seine Witwe, deren Handeln am Ort des Leichnams vonnöten ist. Dass Isis sich nach Nedit begeben soll, ist selbstverständlich; bemerkenswert ist eher, dass sie dazu erst aufgefordert werden muss. Den kurzen Hinweisen in der Einleitung zu diesem Abschnitt sind v. a. zwei Passagen aus dem *Denkmal memphitischer Theologie* hinzuzufügen, in denen – dort unabhängig von der Frage nach Isis' Handlungsfähigkeit – Horus ihr und Nephthys befiehlt, Osiris aus dem Wasser zu ziehen:[503]

n wn.t Wsỉr mḥỉ⸗f ḥr mw⸗f
mꜣ.t(w) ꜣs.t Nb.t-ḥw.t ptr⸗sn sw mnḫ⸗sn ỉm⸗f
wḏ Ḥr n ꜣs.t Nb.t-ḥw.t m ḏdỉ
nḏrỉ⸗sn m Wsỉr
ḫwỉ⸗sn mḥỉ⸗f
... weil[504] Osiris auf seinem[505] Wasser trieb[506] und man[507] Isis und Nephthys sah, wie sie ihn erblickten und außer sich[508] gerieten über ihn. Befehl des Horus an Isis und Nephthys, Osiris unverzüglich[509] festzuhalten und zu verhüten, dass er im Wasser treibe.[510]

499 *CT* I, 77a; vgl. Barguet, *Textes des sarcophages*, 170 mit Anm. 20; entsprechend Assmann, Totenliturgien I, 143. Anders Carrier, *Textes des sarcophages* I, 38f. („deux aînées (?)" (*sms(w).ty*)); s. a. Faulkner, *Coffin Texts* I, 16, Anm. 7 zu Spell 25 („the incomprehensible words *smsty wꜣty*").

500 So mit Vorsicht Helck, in: *LÄ* VI, 1164 für *zmꜣ-tꜣ n(.ỉ) rʾ-wꜣ.t* im *Beredten Bauern.*

501 Eine inhaltlich entsprechende Aussagen in *Edfou* IV, 54.5; *Edfou* VIII, 106.11; vgl. Kurth, *Edfou VIII*, 189.

502 pMMA 35.9.21 XIX.4–7 und Parallelen; Kucharek, *Klagelieder*, 126.

503 BM EA 498, Z. 62: El Hawary, *Wortschöpfung*, Bild 18 und Falttafel.

504 Die Episode begründet die zuvor präsentierte Rolle von Memphis als ‚Kornkammer' der Beiden Länder.

505 U. a. Peust/Sternberg-el Hotabi, in: TUAT *Ergänzungslieferung*, 174, Anm. 62a und El Hawary, *Wortschöpfung*, 125 mit Anm. 496 (zur Parallele in Z. 19), 137 mit Anm. 591 nehmen an, dass mit „seinem" Wasser nicht das des Osiris gemeint sei, sondern das „dortige Gewässer", indem das Pronomen *ʿnḫ-tꜣ.wỉ* oder *ʾInb.w-ḥḏ* aufgreife. Diese Annahme ist aber nicht notwendig, denn dass Osiris in Memphis bzw. beim „Fürstenhaus" (*ḥw.t-sr*) an Land gelangt, steht ausdrücklich genug in Z. 63 und 64 bzw. Z. 23.

506 Entgegen Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34 nimmt Griffiths, *ZÄS* 123 (1996), 111–115 weiterhin an, dass hier Osiris' Tod durch Ertrinken bezeichnet sei. Sein Argument, dass Ertrinken besser zum Ort eines schlimmen Geschehens passe (*ibidem*, 115), ist jedoch nicht überzeugend, denn in der angeführten Formulierung *bw mḥỉ.n⸗k ỉm* geht es um den Ort, an dem der tote Osiris sich befand. Dies ist nicht notwendigerweise eine Aussage über den Hergang seines Todes. Schließlich sollte nicht vergessen werden, dass ein vom Wasser fortgeschwemmter Leichnam nicht bestattet werden konnte, worauf Griffiths, *loc. cit.*, 113 selbst hinweist. S. a. hier zu XX.33 (*Pyr.*, 766d).

507 Vgl. die Parallele in Z. 19, wo *mꜣ⸗tw* (oder *mꜣ.wt*?) steht. Sethes Erklärung als *sḏm.t⸗f* ist ohne vorangehende Präposition unwahrscheinlich; Rothöhler, *Denkmal memphitischer Theologie*, 28 emendiert zu *mꜣꜣ{.t}*. So offenbar auch Peust/Sternberg-el Hotabi, in: TUAT *Ergänzungslieferung*, 174: „Isis und Nephthys schauten aus, erblickten ihn und erschraken(?) über ihn." El Hawary, *Wortschöpfung*, 137: „sichtbar sind (deshalb) Isis und Neph-

Die inhaltlich entsprechende Aussage in Z. 19 ist in weiten Teilen zerstört und muss nach Z. 62 ergänzt werden. Dort bestätigt dann ein ‚dramatischer' Abschnitt die Aussage des Berichts:[511]

> *Ḥr ꜣs.t Nb.t-ḥw.t ḏd-mdw*
> *ỉz ndrỉ ỉm≠f*
> [*Wsỉr*(?) …(?)]
> *ꜣs.t Nb.t-ḥw.t Wsỉr ḏd-mdw*
> *ỉy.n≠n ỉṯỉ≠n kw* […][512]
> [*Wsỉr*(?) …(?)]
> Horus (zu) Isis und Nephthys:
> „Geht und haltet ihn fest!"
> [Osiris(?) …(?)]
>
> Isis und Nephthys (zu) Osiris:
> „Wir sind gekommen, um dich zu fassen."
> [Osiris(?) …(?)]

Auch wenn das *Denkmal memphitischer Theologie* die mythischen Ereignisse auf die Stadt Memphis hin ausrichtet und deshalb auf die Ortsangabe Nedit verzichtet, ist die Situation dieselbe, die man sonst mit diesem Toponym verbunden findet. In unserer Rede an Isis fehlt ein narrativer Teil, aber die Aufforderung des als Horus sprechenden Priesters, obgleich ganz anders formuliert als im *DMT*, entspricht dem dort wiedergegebenen „Befehl" inhaltlich genau. Vgl. zu dieser Konstellation z. B. PT 357, wo Isis und Nephthys ebenfalls zuerst Osiris finden, um dann auf Horus' Anweisung zu handeln, dort aber erst, nachdem dieser selbst Osiris zusammengefügt hat:[513]

> *mꜣ.n ṯw ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t*
> *gmỉ.n≠sn ṯw*
> *ỉꜥb.n ṯw Ḥr*
> *rḏỉ.n Ḥr ỉ.nḏ ṯw ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t*
> *rḏỉ.n≠sn ṯw n Ḥr ḥtp≠f ḥr≠k*
> Isis und Nephthys sahen dich, sie fanden dich. Horus fügte dich zusammen; Horus beauftragte Isis und Nephthys, dich zu schützen. Sie übergaben dich an Horus, so dass er über dich zufrieden war.

---

thys, wie sie auf ihn aufpassen und an ihm wohltätig wirken", wobei er an einen Hinweis auf eine Wiedergabe der Osiris beschützenden Göttinnen denkt (*ibidem*, 125, Anm. 497).

508 Vgl. die zitierten alternativen Lösungen. Dass ***mnḫ*** eine Handlung von Isis und Nephthys an Osiris bezeichnet, ist nicht nur lexikalisch unwahrscheinlich, sondern auch inhaltlich: Horus' Befehl an die Göttinnen, Osiris zu retten, erfolgt erst im folgenden Satz und ist als Konsequenz daraus zu verstehen, dass man sie aufgrund des Anblicks des toten Osiris „außer sich" o. ä. sah. Einer der Grundbedeutung von ***mnḫ*** entsprechend eher positiven emotionalen Reaktion der beiden Göttinnen über den Anblick des Osiris – die Freude, ihn gefunden zu haben – begegnen wir auch in *sꜣḫ.w* I, Spruch 2 (hier XII.8–9), dort *ḥngg*, also eigentlich: „sich freuen". Sethes „erstaunen über" (Sethe, *Dramatische Texte*, 73) ist deshalb wohl der Vorzug zu geben vor dem in seiner Übersetzung daraus abgeleiteten „sich entsetzen" (*ibidem*, 72), das die meisten Bearbeiter seither übernommen haben.

509 Oder: „in Busiris", so zuletzt Peust/Sternberg-el Hotabi, in: TUAT *Ergänzungslieferung*, 174. Dies ist möglich, ein Stadt-Determinativ wäre jedoch wünschenswert, und das Geschehen ereignet sich eben nicht in Busiris, sondern bei Memphis. Zu „unverzüglich" vgl. grundsätzlich bereits Sethe, *Dramatische Texte*, 37f., allerdings ist die „Negation" ***m*** mit Rothöhler, *Denkmal memphitischer Theologie*, 28 und El Hawary, *Wortschöpfung*, 137 als negativer Imperativ zu betrachten. Die beiden folgenden *sḏm≠f*-Formen scheinen dem Text in der (rechts) folgenden Spalte nach zu urteilen jedoch noch Teil von Horus' Befehl zu sein, so dass ich die Kombination von Imperativ und Pronomen *≠sn* als Ausdruck der indirekten Rede verstehe; vgl. Peust, *Indirekte Rede*, 71f.

510 Nicht: „ertrinken"; ausführliche Begründung bei Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34.

511 BM EA 498, Z. 20–21: El Hawary, *Wortschöpfung*, Bild 16 und Falttafel.

512 El Hawary, *Wortschöpfung*, 126 ergänzt: *sn≠n* „unser Bruder".

513 *Pyr.*, 584a–c.

Der v. a. in der Formulierung des *DMT* durchscheinende emotionalisierte Zustand (*mnḫ*) der Witwe und ihre daraus resultierend eingeschränkte Entscheidungsfähigkeit dürften der Grund für das Eingreifen des Horus bzw. des Priesters sein (vgl. Einleitung zu diesem Abschnitt und zu IV.23–30 und IX.15). Dass hier die Beseitigung der Feinde in einer Rede an Isis garantiert wird, weist indirekt auf deren Gefährdung durch Seth in der Nachfolge von Osiris' Ermordung hin,[514] während sie später selbst als vernichtendes Sonnenauge angerufen wird. Die Vernichtung der Feinde in Nedit tritt gegenüber der Auffindung des Osirisleichnams in den meisten Belegen in den Hintergrund, ist aber stets mitzudenken, denn bereits Ichernofret erwähnt in seiner berühmten Stele ein entsprechendes Ritual: „Ich beschützte Wennefer an jenem Tag des großen Kampfes und warf auf der Sandbank von Nedit alle seine Feinde nieder" (*ỉw nḏ.n≠ỉ Wnn-nfr hrw pf n(.ỉ) ꜥḥꜣ ꜥꜣ sḫr.n≠ỉ ḫft.ỉw≠f nb(.w) ḥr ṯz[..] n(.ỉ) Ndy.t*).[515]

II.43) [...] *ꜣꜣ.w* [...] verwüstet(?)

Vgl. immerhin das Wort *ꜣꜣ/ỉꜣ* „Ruine/Schutthaufen" o. ä. Oder ist ein Wort für Wasserlauf gemeint? In pAsasif 12 I.x+19 ist nur noch der Kanal mit Pluralstrichen zu sehen.[516] Vom Wort zuvor ist nur noch der Weg als Determinativ erhalten. Sollte ein Wort für „Weg" dort gestanden haben, dann wäre vielleicht auf pBremner-Rhind VII.8 zu verweisen, wo es heißt: „Zerstört sind die beiden Stätten, die Wege laufen ins Leere („sind abgelenkt")" (*ꜥḏ(.w) ỉꜣ.tỉ tnm(.w) wꜣ.wt*).[517] Die „Wege" sind dort also eine Metapher für den rechten Gang der Dinge bzw. in diesem Fall für dessen Störung. Der positiven Variante dieses Motivs begegnen wir im großen Osirishymnus auf der Stele Louvre C. 286, wenn Horus über Seth triumphiert: „Die Straße ist frei, die Wege sind offen" (*wꜣ.t zn.tỉ mṯn.w wn(.w)*).[518] In unserem Vers könnte nach der vorangehenden Aussage über die in Schach gehaltenen Feinde die Thematik aber auch eine andere sein, indem die Feinde bzw. ihre Stätten der Zerstörung anheimfielen.

II.44) [...]*q wnw.t pw mỉn* [...] der/die Stunde ist heute (?)

Zur Schreibung von *wnw.t* vgl. II.25. Das folgende *mỉn* ist auch in pAsasif 12 I.x+20 erhalten.

„Die Stunde" könnte im Sinne von „der rechte Augenblick" verstanden werden. Falls ja, bietet sich wieder das *Denkmal memphitischer Theologie* als Parallele an. Dort folgt auf den Bericht über Horus' Befehl an Isis und Nephthys (s. zu II.42) die Angabe, diese „wandten den Kopf zur rechten Zeit" (*pḫr≠sn tp r tr*).[519]

III.1) *h(ꜣ)w*(?) [...]

Der Vers ist in pAsasif 12 komplett verloren.

514 Vgl. hier v. a. IV.24, XXVI.27–28, XXVIII.35, 42–43.
515 Stele Berlin 1204, Z. 21; Guiter, *EAO* 10 (1998), 35.
516 Burkard, *Papyrusfunde*, 48.
517 Zu dieser Stelle Kucharek, *Klagelieder*, 203. Zum Ablenken vom rechten Weg vgl. Vittmann, *Wegmetaphorik*, 103 (6.35), 113 (7.21).
518 Z. 23; Moret, *BIFAO* 30 (1931), 747.
519 BM EA 498, Z. 63: El Hawary, *Wortschöpfung*, Bild 18 und Falttafel. *Ibidem*, 137 die Übersetzung „Und sie kamen daher zur rechten Zeit" (*pḫr≠sn r tp-tr≠s(n)*) mit Lesung der folgenden Satzeinleitung *sw* als *≠s(n)*, also wörtlich „zu ihrer Zeit". Diese Lösung setzt außerdem eine ungewöhnliche Bedeutung von *pḫr* an, dazu eine Zeichenumstellung (*r tp* statt *tp r*) sowie einen Zusammenfall von *r tp-tr* mit *r tr≠sn*.

III.2) *tỉ.t ḥr ḫrw.w ꜥḥꜣ*[*.w*(?) *ḥr zp*] — Das Abbild ist über den Feinden, [die für das Verbrechen] kämpften (?).

Das Wort *ꜥḥꜣ* macht klar, dass das in den folgenden Versen unzweifelhafte Thema des Kampfes gegen die Feinde bereits hier im Zentrum steht. Damit bieten sich für *ḫrw.w* je nach Interpretation des gesamten Satzes die Übersetzungen „Aufruhr" und „Feinde" an. Problematisch ist *tỉ.t* „Abbild", das sowohl eine reale Kultfigur als auch eine kosmische Erscheinungsform einer Gottheit bezeichnen kann, also z. B. den Orion und die Nilflut als „Bild" des Osiris.[520] In der vorliegenden Konstruktion und angesichts des in III.13 beginnenden Hymnus an Isis als Sonnenauge ist vielleicht an Tb 164 zu denken, wo die dort zu Beginn als Sachmet-Bastet angerufene ‚Universalgöttin' [521] u. a. folgendermaßen benannt wird:[522]

pꜣ rw štꜣ rn n(*.ỉ*) *pꜣ w*ꜥ(*.w*)
zꜣ n(*.ỉ*) *pꜣ nmw n*(*.ỉ*) *wḏꜣ.t Sḫm.t wr.t ḥnw.t nṯr.w rn≈s*
tỉ.t m rn n(*.ỉ*) *Mw.t*

„Geheimer Löwe" ist der Namen des Einen, des Sohns des Zwerges und des *Udjat*-Auges der großen Sachmet – „Gebieterin der Götter" ist Name. „Bild" ist der Name der Mut.

Sollte *tỉ.t* entsprechend auch hier für das Auge des Sonnengottes stehen,[523] mit dem Isis selbst identifiziert werden kann und in III.14–16 auch wird?

Das Ende des Verses ist nach pAsasif 12 I.x+22 ergänzt, wobei zwischen dem dort erhaltenen *ḥr zp* und dem hier noch zu sehenden *ꜥḥꜣ* knapp ein Schriftquadrat fehlen dürfte, vermutlich als Determinativ von *ꜥḥꜣ*, vielleicht gefolgt von einer Endung. Die hier gegebene Deutung scheint mir für den erhaltenen Text die treffendste, da ich nicht sehe, wie sich *ꜥḥꜣ* auf das Sonnenauge oder eine andere mit *tỉ.t* bezeichnete Gestalt beziehen könnte. Sie steht allerdings unter dem Vorbehalt, dass *ꜥḥꜣ ḥr* „kämpfen für" sonst durchweg positiv konnotiert ist (kämpfen für einen Gott, für den Thron etc., aber nicht für etwas Böses). Wie eventuell in IV.31 kommt für *ḥr zp* auch die Übersetzung „auf einmal/gemeinsam" in Frage, wobei jedoch die grammatische Einbindung von *ꜥḥꜣ* weiterhin unklar bliebe.

III.3) *b~ṯ*(*n*)*.w*(?) *ỉrỉ*(*.w*) *m ỉw.tỉ*(*w*)(?) — Die Greueltäter(?) sind zu „Nichtigen"(?) gemacht.

Zur Schreibung *btꜣ.w* o. ä. für *bṯn.w* vgl. auch *btỉ* in III.40. Hier allerdings handelt es sich um eine ‚syllabische' Schreibung. Grundsätzlich wäre auch eine Lesung als *bṯw.w*-Schlangen möglich, aber die weitere Formulierung sowie die umstehenden Verse beziehen sich offenbar auf Feinde im Allgemeinen, nicht speziell auf Schlangen.[524]

Auch wenn die Grundaussage, der vollständige Sieg über die Feinde, außer Frage stehen dürfte, muss die Formulierung des Versendes unklar bleiben; s. a. zur Transliteration. pAsasif 12 I.x+23 endet mit . Für das letzte Wort, das nicht mit dem hier vorliegenden identisch zu sein scheint,

520 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 79f.
521 Vgl. Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 149–157.
522 Tb 164, Umschrift und Übersetzung nach pBM 10558; s. Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 122 (§ 7) und Fig. 14 (Z. 11–12). Die Übersetzung ist nicht ohne Alternativen. Deutet man den gesamten Absatz nicht als Teil der hymnischen Anrufung selbst, sondern als Glosse, dann könnte der letzte, hier entscheidende Satz auch auf die Darstellung der ithyphallischen Göttin in der Vignette (das „Bild"?) verweisen, wobei die Bezeichnung eines solchen Bilds als „Name" ebenfalls ungewöhnlich wäre. Vgl. die abweichende Lösung von Wüthrich, *ibidem* sowie eadem, in: TUAT NF 6, 213 mit Anm. 744.
523 Eine ähnliche Überlegung in *LGG*, 364 *s. v. Tỉt*.
524 Für diverse Formulierungen für die Vernichtung der *bṯn.w*-Rebellen s. die Liste von Epitheta in *LGG* II, 841f.

kommt eine Lesung als *ḫꜣm* „Netzfang" („sind zu einem Fang gemacht"; vgl. IX.27) oder *ḫmi̯* „zurückweichen" („sind zu Geflohenen geworden") in Betracht, auch *ḫm* „Feigling" ist nicht völlig auszuschließen. Sollte anstelle des hier angenommenen *ỉw.tỉ* doch eines dieser Wörter durch die Schreibung in pSchmitt denotiert sein, dann hatte wohl nur ein Vorleser mit phraseologischem Hintergrundwissen eine Möglichkeit, es zu identifizieren. Zu *ỉw.tỉw* als Bezeichnung der vernichteten Feinde vgl. VIII.29 mit allerdings völlig anderer Schreibung.

III.4) *ḥsb(.w) ḫmt sw r ỉy(.t)* Zerschmettert ist der, der ihm (Osiris) Unheil zudachte.

Prinzipiell auch möglich: „Zerschmettert ist (jeder), der ihm Unheil zudachte." Die hier vorgezogene Alternative beruht darauf, dass nach der eindeutigen pluralischen Angabe der Feinde nun noch eine Nennung des Seth allein zu erwarten ist.

Im Ägyptischen ist die Aussage über den Anschlag auf Osiris umgekehrt zum Deutschen formuliert: Seth hatte Osiris „in Richtung Unheil" geplant. Die Kombination der Wörter *ḫmt* „planen" und *ỉy.t* „Kommendes (Unheil)" erscheint auch in der *Loyalistischen Lehre* (§ 13.5), leider in allen Textzeugen beschädigt,[525] so dass nicht klar ist, ob dort vom Planen oder vom Vorhersehen des Unheils die Rede ist.

Da „er", also Osiris, in der dritten Person genannt wird, ist der Text hier weiter an die zuletzt in II.41 und hiernach erst wieder in III.11 direkt mit „du" angesprochene Göttin gerichtet.

III.5) *tỉtỉ(.w) ḫmi̯ ỉnb[.w]* Niedergetreten ist der, der die Mauern niederriss.

Die Identifizierung der Schreibung *ỉnbꜣ* als *ỉnb* „Mauer" und der Plural sind dank des in pAsasif 12 I.x+25 erhaltenen Determinativs gesichert. Parallel zum vorigen Vers wird die Aggression des Seth in ihrer Niederlage geschildert, so dass das Unheil, wiewohl es geschehen ist, nun ausdrücklich keine Gefahr mehr ist. Die exakte Formulierung *ḫmi̯ ỉnb.w* ist mir als Bezeichnung des Seth sonst nicht bekannt; die Zerstörung von Bauwerken/Tempeln charakterisiert jedoch u. a. die gewalttätige Zeit seiner Herrschaft über Ägypten; vgl. hier V.6, wo dieser Frevel des Seth für heutige Leser noch deutlicher formuliert ist. Grund für die Wortwahl wird auch ein Wortspiel mit *ḫbi̯* und v. a. *ḫm* im Vers zuvor sein.

III.6) *qnd ꜥḥꜥ(.w) ḥr mṯwn[...]* Der Zornige steht auf dem Kampfplatz,

pAsasif 12 I.x+26 zufolge fehlt in pSchmitt nach *mṯwn* nur noch das Determinativ .

Der „Zornige" ist vermutlich nicht Seth, auch wenn Zorn eine der charakteristischen Eigenschaften dieses Gottes ist, sondern Horus, denn als Gottesbezeichnung findet *qnd* meist für den gegen seine Feinde wütenden Hauptgott eines Tempels (Horus in Edfu, Haroëris und Sobek in Kom Ombo, Chnum in Esna) Verwendung;[526] manchmal werden auch weniger individuelle apotropäische Gestalten so bezeichnet.[527] Das Determinativ des gefallenen Feinds zeigt hier demzufolge nicht direkt eine böse Person an, sondern lediglich die aus dem Zorn resultierende Gewalttätigkeit, deren Folgen der nächste Vers benennt.

Der Gebrauch der Wörter *qnd* und *mṯwn*[528] evoziert das Bild vom Kampf zwischen Horus und Seth als Duell zweier Stiere, wie es auch eine Inschrift im Tempel von el-Tôd tut, wo der König vor Month

525 Posener, *Enseignement loyaliste*, 132.

526 Vgl. *LGG* VII, 221.

527 Mindestens drei Wasserspeier in Dendara und Edfu (Ventker, *Der Starke auf dem Dach*, 90, 161, 163) sowie ein anderweitig nicht bekannter paviangestaltiger Messerdämon auf dem Sarg des Panehemisis (Leitz, *Panehemisis*, 273f.).

528 Zu diesem Wort Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 478f. mit weiteren Hinweisen.

zwei kämpfende Stiere u. a. als ***qnd ḫrw.yw*** „mit Kampfeswut" anruft.[529] Als Stier auf dem Kampfplatz begegnen wir Horus in einer Anrufung an ihn im pLeiden I 347 III.12:[530] „Herr des Schreckens, Stier auf dem Kampfplatz" (***nb nr.w kꜣ ḥr mṯwn***).[531]

III.7) ***hmhm ỉrỉ qn.w*** — so dass der brüllt (vor Schmerz), der den ‚Schaden' anrichtete,

Aufgrund des Inhalts der umstehenden Verse scheint hier nicht allgemein von Seth[532] als laut Brüllendem die Rede zu sein, sondern von seiner Reaktion auf seine Niederlage oder die ihm zugefügten Schmerzen. Das hierfür verwendete ‚sethische' ***hmhm***[533] ist sicherlich bewusst ausgesucht worden.

III.8) *sbỉ{.w} ḫm zf* — der Widersacher, der keine Sanftmut kennt,

Die Schreibung am Versende ist in jedem Fall ungewöhnlich, die Lesung kann deshalb einstweilen nur erahnt werden.[534] Zu verstehen ist wohl, dass die Feinde dem Nichtsein soweit anheimfallen, dass man sie nicht mehr kennt, was bekanntlich endgültige, die nachtodliche Existenz einschließende Vernichtung bedeutet. Als Strafe für die Feinde des Osiris vgl. im *Buch vom Sieg über Seth*: „Es gibt dich nicht, es gibt deinen Namen nicht" (***nn wnn⸗k nn wn rn⸗k***).[535] Die vorliegende Formulierung ist im Grunde ein negatives Pendant zum bekannten „ich kenne dich/euch, ich kenne deinen/euren Namen".[536]

III.9) *nš(n)-ỉb sꜥšꜣ{.t} ỉy(.t)* — der Wütende, der das Unheil vermehrt.

Wegen der Verwendung des Suffixpronomens *⸗f* in den beiden umstehenden Versen dürfte hier ***nšn-ỉb*** auf diese männliche Gestalt – Horus – bezogen sein. Damit bleibt für den verbleibenden Text nur die Lesung als *sꜥšꜣ ỉy(.t)*.[537] Wie auch in IV.33 handelt der seinen Vater rächende Horus gewalttätig und wütend – Eigenschaften, die man grundsätzlich eher Seth zuschreibt.[538] Das in III.4 offenbar noch den Mord an Osiris bezeichnende „Unheil" (*ỉy.t*) ist keineswegs aus der Welt geschafft, allein seine Richtung ist von Horus umgelenkt worden, eben gegen Seth und seine Anhänger. Explizit ist eine derartige ‚Reziprozität' für das in osirianischem Kontext bedeutungsgleiche ***qn.w*** „Schaden" belegt, z. B. wenn Isis in *sꜣḫ.w* IV über Horus sagt: „damit er dem Schaden zufüge, der ihn angerichtet hatte" (***wḏb⸗f qn.w r ỉrỉ s(w)***).[539]

529 *Tôd* I, 209f. (Nr. 138.2); vgl. *LGG* VII, 221f.

530 Leemans, *Aegyptische Monumenten* II, Taf. 142; s. a. DZA 24.458.970; eine Übersetzung des gesamten Texts jüngst von Müller, in: TUAT NF 4, 265–274.

531 Für weitere Beispiele von ***mṯwn*** in Bezeichnungen siegreich kämpfender Könige und Götter vgl. *Wb* II, 175.12 und *LGG* III, 463.

532 Dass es sich hier wirklich um Seth handelt, beweist die Bezeichnung als „der den Schaden anrichtet"; vgl. *LGG* I, 498 und hier V.28.

533 Zu mit ***hmhm*** bzw. ***hmhm.t*** gebildeten Epitheta des Seth und anderer gewalttätiger Gottheiten s. *LGG* IV, 802; ausführlicher demnächst Gill, *Ritual Books*, Kapitel zum *Buch zum Schutz der Neschmet-Barke.*

534 Lesung mit Gill.

535 *Urk.* VI, 29.8.

536 Genau diese Formulierung u. a. in Tb 72, 145, 148 und *passim.*

537 Prinzipiell könnte noch ***nš(nỉ) ỉb⸗s ꜥšꜣ.t ỉy(.t)*** „zornig ist sie, die mit zahlreichem Unheil" als Alternative in Betracht gezogen werden.

538 Die genaue Formulierung ***nšnỉ ỉb*** ist sonst allerdings nur für Amun-Re und Mai bezeugt, also für zwei positive Gestalten (*LGG* IV, 360) wie hier für Horus; vgl. aber III.15.

539 pMMA 35.9.21 XVIII.13 und Parallelen; ganz ähnlich in *Die Menge vorlassen*, hier XXIX.12. Zum Motiv der Vergeltung für den Mord an Osiris Kucharek, *Klagelieder*, 269 mit weiteren Hinweisen; speziell zur Feindvernich-

III.10) *ʿḥ(ꜣ).n⸗f ḥr qmꜣ sw* Er hat für den gekämpft, der ihn erschaffen hat.

Die beiden wesentlichen Wörter des Verses, *ʿḥꜣ* und *qmꜣ*, sind unetymologisch geschrieben; ihre Lesung dürfte jedoch sicher sein. Eine ganz ähnliche Formulierung, mit *ʿḥꜣ* als Partizip, steht in einer Ruderlauf-Szene in Edfu, wo Horus-Behedeti derjenige ist, „der für den kämpft, der ihn erschaffen hat".[540] *Locus classicus* für diese Formulierung des „Kämpfens für" jemanden ist wohl der Beginn von Tb 1, wo der als Thot auftretende Sprecher sowohl für Osiris als auch für Horus gekämpft hat:[541]

i.nḏ-ḥr⸗k Wsir kꜣ imn.tt i.n Ḏḥw.ti nsw n(.i) nḥḥ im
ink nṯr-ʿꜣ r-gs dp.t-nṯr
ʿḥꜣ(⸗i) ḥr⸗k
ink wʿ m nn n(.i) nṯr.w ḏꜣḏꜣ.t smꜣʿ-ḫrw Wsir r ḫft.iw⸗f hrw pwy n(.i) wḏʿ-md.t
n(.i) wi wnḏ.ww⸗k Wsir
ink wʿ m nn n(.i) nṯr.w ms.w Nw.t smꜣ(.w) ḫft.iw n.w {Rʿ}⟨Wsir⟩ ḫnr(.w) sbi.w ḥr⸗f
n(.i) wi wnḏ.ww⸗k Ḥr
ʿḥꜣ.n⸗i ḥr⸗k
zbi̯.n⸗i ḥr rn⸗k
ink Ḏḥw.ti smꜣʿ-ḫrw Ḥr r ḫft.iw⸗f hrw pwy n(.i) wḏʿ-md.t {n}⟨m⟩ ḥw.t-zr wr(.t) im.i(t) Iwn.w

„Sei gegrüßt Osiris, Stier des Westens", sagt Thot, „König der Ewigkeit dort, ich bin der Große Gott an der Seite des Gottesschiffs!
Ich habe für dich gekämpft. Ich bin einer von diesen Göttern, (von) dem Gerichtshof, der an jenem Tag der Entscheidung Osiris gegen seine Feinde rechtfertigt. Ich gehöre zu deinen Leuten, Osiris.
Ich bin einer von diesen Göttern, Nuts Kindern, die die Feinde des {Re}⟨Osiris⟩[542] töten, die diejenigen einsperren, die sich gegen ihn auflehnten. Ich gehöre zu deinen Leuten, Horus.
Ich habe für dich gekämpft. Ich bin für deinen Namen eingestanden. Ich bin Thot, der Horus an jenem Tage der Entscheidung im großen Fürstenhaus in Heliopolis gegen seine Feinde rechtfertigt."

III.11) *siwi̯(.w) n⸗ṯ wsr.wt sbi.w* Die Richtpfähle der Widersacher sind dir überstellt worden.

Wie schon in III.4 und III.10 deutlich wurde, richtet der Text jetzt schon an die ab III.13 hymnisch angerufene Isis als strafendes Sonnenauge. Das Verb *siwi̯* „anmelden/anklagen" ist dabei in seiner juristischen Bedeutung verwendet, für die meist die Übersetzung „anklagen" passt. Hier sind die Feinde offensichtlich bereits verurteilt, aber ihre „Anmeldung" geschieht natürlich nicht als bloße Ankündigung, sondern infolge eines gerichtlichen Beschlusses.

Die *wsr.wt*-Richtpfähle der Feinde sind gewiss identisch mit den u. a. aus der siebten Stunde des *Pfortenbuchs* bekannten sieben „Richtpfählen des Geb", an denen die Feinde der Weltordnung zur Hinrichtung festgebunden gezeigt werden.[543] Auch dort ist die gerichtliche Verurteilung der Feinde ihre „Überweisung" (*sip*) zu den Pfählen, also ähnlich formuliert wie hier die anklagende Überstellung der Pfähle an die strafende Göttin:[544]

---

tung im Schlachtopfer und der daraus resultierenden „Umkehr des Todesvorzeichens" s. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 59. Auch auf den genannten Vers in *Die Menge vorlassen* folgt die Feststellung, dass Osiris' Leiden ein Ende hat (*n mn⸗k*; hier XXIX.14); vgl. auch in *sꜣḫ.w* II, Spruch 9 = PT 368 (*Pyr.*, 637a–b; hier XX.20).

540 *Edfou* VI, 289.7.

541 Spätes Tb: pNespasefy A1.1–3 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1; vgl. *ibidem*, 12); s. a. Backes, in: TUAT NF 6, 158. Eingehende Erläuterungen zum vergleichbaren Kontext (Triumph von Osiris und Horus über ihre Widersacher) erübrigt sich hier; s. v. a. Stadler, *Weiser und Wesir*, 116–134.

542 pNespasefy und einige weitere Textzeugen: „des Re". Im Neuen Reich aber fast durchweg „des Osiris", entsprechend auch in diversen späten Totenbüchern; vgl. Verhoeven, *Nespasefy*, 12, Anm. d.

543 Für weitere Belege s. die Hinweise bei Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 205, Anm. 1.

544 Hornung, *Pfortenbuch*, 260f. (7. Stunde, 45. Szene); Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 204.10–16.

spr ỉn nṯr pn ꜥꜣ r wsr.wt Gbb sỉp(.wt) n⸗sn ḫft.ỉw m-ḫt wḏꜥ-mdw m ỉmn.tt
ỉ.n Sỉꜣ n nṯr pn
spr⸗f r wsr.wt Gb
hnn Rꜥ nṯr ꜥꜣ
mk ṯw spr⸗k wsr.wt Gb
Erreichen der Pfähle des Geb, zu denen die Feinde nach der Verurteilung im Westen verdammt sind, durch diesen großen Gott.
Sia sagt zu diesem Gott, wenn er die Pfähle des Geb erreicht: „Stimme zu[545], Re, großer Gott! Siehe, du erreichst die Pfähle des Geb.“

Dass der Sonnengott im *Pfortenbuch* der Hinrichtung noch zustimmen soll, erklärt vielleicht den Gebrauch des Verbums *sỉwi̯* „anklagen“ an unserer Stelle: Die Feinde sind ihrer Vergehen überführt und bereits zum Ort ihrer Vernichtung gebracht. Diese erfolgt aber erst bei Erscheinen des Gottes, der die Verurteilung bestätigt, die nach einer Idee von Miosi bereits durch das Bild der *wsr.t*-Pfähle denotiert ist.[546] Der weitere Text im Pfortenbuch macht deutlich, dass die Feinde des Sonnengottes mit denen des Osiris identisch sind. Auch die Gleichsetzung des Osiris mit dem Mond als Auge des Sonnengottes scheint durch, wenn Atum in derselben Szene sagt:[547]

ỉ ḫft.ỉw sỉp.t(w)⸗ṯn ⟨n⟩ ḥsq mỉ wḏ.tn Rꜥ r⸗ṯn
m snṯi̯⸗f ỉgr.t n ẖꜣ.t⸗f qmꜣ⸗f dwꜣ.t n snṯ.w⸗f
wḏ⸗f ṯn n ꜥḏ.t⸗ṯn sỉp⸗f ṯn n ỉri̯.tn⸗ṯn m wsḫ.t ꜥꜣ.t n.t Rꜥ
tỉ nṯr.w ḥr ỉꜣkb (w)ḏꜣ.t
ḏi̯⸗f nb.w nṯr.w m zꜣu̯.w⸗ṯn
O Feinde, ihr werdet zur Enthauptung überstellt gemäß dem, was Re über euch beschlossen hat, als er die Igeret für seinen Leichnam einrichtete, die Unterwelt für seine Körperteile erschuf. In der großen Halle des Re befiehlt er eure Hinrichtung und bewertet euch dem (entsprechend), was ihr getan habt, während die Götter das *wḏꜣ.t*-Auge betrauern und er setzt den „Goldensten der Götter“ zu eurer Bewachung ein.

Anders als hier überwacht im *Pfortenbuch* mit dem „Goldensten der Götter“ eine männliche Gottheit die Hinrichtung der Feinde des ‚Sonnenleichnams‘ und der Neunheit insgesamt,[548] jedoch kann diese Rolle ebenso von einer Göttin übernommen werden, so von der „Umstürzenden“ in der fünften Stunde des *Amduat*, als die die Göttin hier im folgenden Hymnus prompt angesprochen wird (III.15).

Einmal mehr ist die hier angebotene Deutung nicht ohne Alternative. Der Haupttext von pBM 10252 XXVIII.2 ist mit unserer Fassung fast identisch, aber in der Randglosse steht *sỉw⸗ṯ n⸗ỉ*, wobei *sỉw* mit determiniert ist. Zumindest jene Version wird man also als Aussage über die Enthauptung der Feinde durch die Göttin zu verstehen haben; die Frage ist, ob diese Auffassung auf alle Varianten übertragen werden muss.[549]

III.12) *sḏ⸗ṯ nwḥ.w ỉti̯⸗ỉ* — Du sollst die Bande(?) meines Vaters zerreißen!

pBM 10252 XXVIII.2: *nw.w* „Unrecht“ (o. ä.) statt *nwḥ*, dessen Determinativ auch besser zu *nw.w* passt und die Vermutung nahelegt, dass das Wort *nw.w* ersetzt hat. Unter entsprechendem Vorbehalt sind die folgenden Anmerkungen zu verstehen.

545 Eigenlich „nicken“; *hnn* denotiert die Zustimmung des Gottes bei Orakelentscheiden (Hornung, *Pforten des Jenseits* II, 183, Anm. 5; Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 205, Anm. 2; grundsätzlich Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft*, 229, § 232).

546 Miosi, *JSSEA* 12 (1982), 77–80.

547 Hornung, *Pforten des Jenseits*, 262–264 (45. Szene); Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 206.

548 Den sieben Pfählen sind die Feinde des Re, Atum, Chepri, Schu, Geb, Osiris und Horus zugeordnet: Hornung, *Pforten des Jenseits*, 259f.; Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 202f.

549 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.

Die Deutung als Wunschsatz mit Blick auf III.17–19, wo Isis m. E. zum Handeln für Osiris aufgefordert wird.

Hier geht es noch nicht um die Ankunft des Gottes für sein neues Leben, sondern – als Voraussetzung dafür – um die Wiederherstellung seiner Beweglichkeit. Die Wahl des Worts *sḏ* „zerbrechen" (statt *sfḫ* „lösen") macht dabei deutlich, dass die gegen Feinde gerichtete Gewalt auch hier zum Einsatz kommt: Die Bandagen der Mumienhülle erscheinen durch die Wahl dieses Worts sowie durch die Bezeichnung als *nwḥ* statt *sšd*[550] in ihrem Aspekt als zu lösende Fesseln, eine grundsätzlich bekannte, aber nicht besonders häufige Ausdeutung.[551] ‚Wertneutral' bezeichnet *nwḥ* den mumifizierten Osiris im *Großen Dekret* in einer Litanei u. a. als „mit bandagierter Gestalt, die ihm die beiden edlen Frauen aus Blumen gefertigt haben" (*ỉ*{*w*}[552] *nwḥ ỉr.w ỉri̯ n⸗f rp*(*w*)*.tỉ m ḥrr.w*(*t*)).[553] Ausdrücklich negativ konnotiert werden die *nwḥ*-Bande/Binden in pBremner-Rhind I.25, wenn die beiden Klagefrauen ihn dort den, „dessen Leib müde in seinen Banden ist" ([*wrḏ*]^{wrḏ} *ḥꜥ⸗f m nwḥ⸗f*) nennen, die Mumienbinden also direkt mit der Todesmattigkeit des Gottes in Verbindung bringen.[554] Indirekt spielt auf die ‚Fesselung' durch die Mumienbinden vielleicht auch Tb 71 an, jedenfalls auf den zu „lösenden" Zustand des Toten mit seiner refrainartigen Antwort auf die Bitten des Verstorbenen:[555]

wḥꜥ sw
sfḫ sw
ỉmi̯ sw r tꜣ
ỉmi̯ mr.wt⸗f
ỉ.n nb ḥr wꜥ(*.w*) *r⸗ỉ*
„Löst ihn, bindet ihn los! Lasst ihn zur Erde, lasst ihn beliebt sein!" sagt der Herr des einen Gesichts über mich.

Gleichfalls ohne Nennung von *nwḥ*-Fesseln, aber in der Formulierung deutlich ist Tb 172, dessen sechste Strophe so beginnt:[556]

w[*n*]*ḫ⸗k wꜥb.w*
sfḫ⸗k wmt
ỉs bnbn⸗k ḥr ḥnk.yt
Du sollst ein reines Gewand anlegen und den schweren Stoff abstreifen, da du ‚überströmend/aufgerichtet'[557] auf der Bahre liegst!

550 Der übliche Begriff für Mumienbinden; s. zuletzt Kockelmann, in: *FS Munro*, 89–104, hier 93, Anm. a mit älterer Literatur.

551 S. a. Leitz, *Panehemisis*, 108 mit weiterer Literatur.

552 Diese geringfügige Konjektur, die auch Feder, in: *TLA* vornimmt, ist m. E. sicher: Dieser erste Vers der „Preisung (*ḥkỉ* = *ḥkn*; s. zu VIII.41) aus der Mitte der Kinder" steht parallel sowohl zu den beiden folgenden als auch zu der unmittelbar vorangehenden Preisung der Isis, in der jeder Vers mit *ỉ* beginnt.

553 pMMA 35.9.21 XVI.4–5. Kucharek, *Klagelieder*, 308 übersetzt: „gefesselt ist die Gestalt", was aber nicht zum positiven Inhalt des Kotexts passt. Dies erkennt Smith, *Traversing Eternity*, 92, der aber *nwḥ* auf die folgenden Blumen bezieht: „the form which the two noble ladies fashioned for him being entwined with flowers", ähnlich schon Goyon, *Imouthès*, 45. Dies entspricht sicherlich dem Aussehen, der beschriebenen Mumie; vgl. aber die folgenden Zitate und allgemein die Verwendungsweise von *nwḥ* mit der möglichen Bedeutung „fesseln".

554 Zu dieser Stelle Kucharek, *Klagelieder*, 192 mit Hinweis auf eine weitere Stelle im Großen Dekret (pMMA 35.9.21 XVII.4–5) und Davies, *Nefer-hotep*, Taf. 24.

555 Hier nach London BM 10477 Tb 71, Z. 3 etc.; s. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 20–21; entsprechend ST 691: *CT* VI, 322a–324g.

556 pLondon BM 9900 Tb 172.30–31; Lapp, *Papyrus of Nebseni*, Taf. 99.

557 Offenbar Anspielung auf die wiedererlangte Zeugungskraft des Osiris, zu diesem Zeitpunkt seiner Regenerierung wohl nicht mehr auf seine „Ausflüsse".

Dort wird das Lösen der „schweren“ Binden mit der Wiedergewinnung nicht nur der Bewegungsfähigkeit, sondern auch der Zeugungskraft verbunden. Außerdem gewinnt der Tote durch das Anlegen „reiner“ Kleidung die Möglichkeit, in die Götterwelt einzugehen, wobei diese neue „reine“ Kleidung realweltlich ebenfalls Mumienbinden sind. Aus ritualpraktischer Sicht – Tb 172 mit seiner langen Gliedervergottung ist ein Befähigungstext[558] – geht es natürlich nicht um das Ablegen oder gar wie hier „Zerreißen“ der Mumienhülle, sondern lediglich um deren Umdeutung von der die Bewegung einschränkenden Bandagierung zum „reinen Gewand“ mit allen damit verbundenen Vorteilen.

Das Zerreißen der Bande setzt voraus, dass diese bereits an Osiris' Körper sind. Osiris ist nicht der soeben aufgefundene, zu erhaltende Leichnam, sondern schon mumifiziert und damit bewahrt und soll nun in seinen neuen, ewigen Zustand überführt werden, parallel zur erfolgreichen Etablierung seines Nachfolgers Horus auf Erden, dessen Sieg in den Versen seit II.41 das wesentliche Thema war.

Die Formulierung „mein Vater“ weist den Sprecher als Horus aus. Wie Isis und Nephthys bzw. die diese darstellenden Frauen in der dritten Person von den „beiden Schwestern“ in der dritten Person sprechen können,[559] so tut dies in den Versen zuvor „Horus“, wenn er von der Niederwerfung des Seth durch Horus berichtet.

b) Hymnus an Isis als Sonnenauge (III.13–19)

Gliederungskriterien: Charakteristischer Einleitungssatz, folgender Vermerk.

Anders als der ebenfalls sieben Verse lange Hymnus an die „Starke“ gliedert sich die folgende Preisung in zwei Teile: eine Anrede mit verschiedenen Epitheta in den ersten vier Versen sowie die Aussage über ihre Aufgabe als Stirnschlange des Osiris in den übrigen drei Versen. Der Nebensatz in III.16 bildet damit das Zentrum der kleinen Komposition. Dieser Position und seiner Funktion als schwerer Schluss der Eulogie angemessen betont er die Macht der Göttin ganz besonders, indem er sie als gefährliches Sonnenauge beschreibt, dessen Gewalt nicht nur in Ägypten, sondern auch auf der gesamten Welt wirkt.

Wie zuvor wird die Göttin nicht mit Namen angesprochen, sondern allein in ihren Funktionen benannt. Phraseologische Details und der gesamte Kontext lassen diesmal aber kaum Zweifel an ihrer Identität aufkommen (s. zu den einzelnen Versen). Die hier angerufene ‚hathorisch-solare‘ Isis ist als Uräusschlange die Schützerin des zu neuem Leben befähigten Osiris. Isis als Uräus-Sonnenauge ist partiell von Isis, Tochter von Geb und Nut, zu unterscheiden, die zuvor ihren toten Bruder-Gatten suchte, fand und mit ihm seinen nunmehr etablierten Nachfolger Horus zeugte.

III.13) ***ỉ.nḏ-ḥr≠ṯ*** *ḥwn(.t) šp(s.t)* **Sei gegrüßt**, erhabene Jungfrau,

Die Schreibung von *šps* ist wegen der Auslassung des *s* nicht restlos klar, aber pBM 10252 XXVIII.3 und vso. XXX.4 bestätigt diese Lesung. Die Bezeichnung *ḥwn.t šps.t* ist noch mindestens zweimal belegt (einmal als *ḥwn.t šps.t n.t ỉtỉ≠s Gbb*), beide Male als Epitheton der Isis.[560] Wie auch die folgenden Anreden weist diese hier die Angesprochene als Res Tochter aus, also eigentlich Hathor oder Tefnut, die beide als feuriges Sonnenauge auch Osiris beschützen (s. a. zuvor),[561] was sich leicht auf ihre

558 Betitelt ist Tb 172 als „Beginn der Sprüche der Erhebungen, die in der Nekropole durchgeführt werden“ (*ḥ3.t-ʿ m r3.w n.w sṯz.w ỉrr.w m ẖr-nṯr*; nach pBM 9900; s. Lapp, *Papyrus of Nebseni*, Taf. 97), wobei „Erhebungen“ (*sṯz.w*) synonym zu „Befähigungen“ (*s3ḫ.w*) stehen kann, bekannt im Gesamttitel des Totenbuchs und im Titel zu Tb 17; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 28f.

559 So in pBremner-Rhind I.27 also unmittelbar nach dem soeben angeführten Vers I.25.

560 *Esna* 24.13: Sauneron, *Esna* II, 63; Bénédite, *Philae*, 73.9–10; s. *LGG* V, 105.

561 Zu Tefnuts verschiedenen Aspekten im Osiriskult (Tochter und Gattin des Re, feuriges Sonnenauge, Großmutter des Osiris) vgl. *LGG* VII, 698–703; Kucharek, *Klagelieder*, 141–143. Vgl. auch die Belege bei Graindorge-Héreil, *Sokar*, 548 (Index, *s. v.* Tefnout) und *Opet* I, 106, wo Tefnut u. a. als „feurige Uräusschlange in ihrem Augenblick“

entsprechende Rolle als Schützerin Atums zurückführen lässt.[562] Die dafür gewählten Wortfolgen sind aber stets auch oder sogar ausschließlich für Isis belegt, was zeigt, dass diese – nicht überraschend – auch hier angeredet sein dürfte.[563] Die Übernahme ‚hathorischer' Eigenschaften durch Isis war ein Weg, die Unterstützung des Sonnenauges für Osiris zu formulieren, ohne die feste Gruppe aus Osiris, Isis, Nephthys und Horus personell zu erweitern. In anderen Zusammenhängen kann Hathor oder allgemein das Sonnenauge als eigene Person auftreten, z. B. in *s3ḫ.w* II, Spruch 19B, hier XXII.19 (*Pyr.*, 2103a), XXII.25–26 (*Pyr.*, 2110a–b).

III.14) *sḏ.tt bzi̯(.t) m Rꜥ* Mädchen, das aus Re hervorkam,

Wie *ḥwn.t šps.t* ist auch *bs.t m Rꜥ* in genau dieser Form ausschließlich für Isis belegt,[564] während Hathor und Tefnut „die aus seinem Leib hervorging" (*bs.t m ḏ.t≈f*) genannt werden können.[565]

Die gesamte Anrede in III.13–14 erinnert stark an pBremner-Rhind XVII.9, wo Isis als „Erhabene, die aus Re hervorkam" bezeichnet wird. Die dortige Eulogie steht in der dritten Person, präsentiert Isis aber vergleichbar unserem kurzen Hymnus mit Aspekten der Hathor oder Tefnut:[566]

ṯzi̯ tw r≈k Wsỉr
ṯzi̯ tw zp 2 m ḥtp
ỉwi̯ n≈k 3s.t nb.t 3ḫ.t mỉ wtṯ≈s wꜥi̯(.w) sšm nṯr.w
ỉw≈s r nḏ≈k
ỉw≈s r nḏ ḥr≈k
nḏ≈s ḥr n Ḥr
z.t ỉri̯(.t) ṯ3(.y) n ỉti̯≈s
nb(.t)-r-ḏr pri̯(.t) m ỉr.t-Ḥr
šps.t b{wt}⟨s⟩.t m Rꜥ
pri̯(.t) m ḏfḏ m ỉr.t ỉtm
ḏr wbn Rꜥ m zp tp.ỉ
Erhebe dich doch, Osiris!
Erhebe dich – zweimal – in Frieden!
Isis ist zu dir gekommen, die Herrin des Horizonts, so wie sie den Einen zeugte, der die Götter anführt.
Sie wird dich schützen.
Sie wird dich beschützen.
Sie hat Horus beschützt,
die Frau, die für ihren Vater als Mann agierte,[567]
die Allherrin, die aus dem Horusauge hervorging,
die Erhabene, die aus Re hervorkam,

(*nsr.t m 3.t≈s*) betitelt wird (s. a. Herbin, *RdE* 54 [2003], 118). Ebenfalls im Opet-Tempel spricht Hathor von Dendara als Res Auge zu Osiris und nennt ihn „meinen Bruder" (*Opet* I, 217). Zu Hathor als Beschützerin oder Schwester des Osiris und damit letztlich als Bezeichnung der Isis vgl. *LGG* VIII, 347–414, bes. 385f. (M.4), 387 (M.7), 393–396, 410 (U), 412 (X). Für weitere Hinweise zur Verbindung zwischen Hathor als Sonnenauge und Isis s. Barbash, *Padikakem*, 25 mit Anm. 19. Barbash weist außerdem auf Hathors ‚Zuständigkeitsbereich' Liebe und Sexualität und deren Bedeutung im Osiriskult hin.

562 Zum Sonnenauge als schützendes Feuer um Atum bzw. Osiris vgl. Willems, *Heqata*, 308–310, 317–322.

563 Natürlich kann ein einziger Beleg z. B. von Hathor als *ḥwn.t šps.t* oder *bs.t m Rꜥ* diesen Eindruck zunichte machen, so dass er keinesfalls mehr als nur Indiz sein kann. Angesichts Hathors zahlloser Epitheta allein im Tempel von Dendara handelt es sich zumindest nicht um weit verbreitete Hathor-Beinamen.

564 Außer in der im Folgenden zitierten Passage noch wiederum in *Esna* 24.13.

565 *LGG* II, 832.

566 pBremner-Rhind XVII.1–11.

567 Hierzu ausführlich Kucharek, *Klagelieder*, 222–226; s. a. Meeks, *Mythes et légendes*, 71 (Nr. 139); Smith, *Mortuary Texts*, 62f. (Anm. b zu Line 15); idem, *Traversing Eternity*, 119, Anm. 111.

die aus der Pupille von Atums Auge hervorging,
als Re zum ersten Mal aufging.

Wie hier nach Abschluss des Hymnus in III.20 ein neuer Abschnitt beginnt, so endet auch in pBremner-Rhind mit dieser Eulogie ein Text, dort sogar die gesamten *Gesänge*. Wenn Isis als Tochter des Sonnengottes und Osiris als Herr des Horizonts vorgestellt werden, dann sind hier wie so oft die Regenerationszyklen der beiden Götter angeglichen. Dies erklärt übrigens, warum Isis in pBremner-Rhind „für ihren *Vater* als Mann agierte", eben als Hathor/Tefnut für deren Vater Re bzw. Atum und nicht für ihren Bruder, wie eigentlich zu erwarten wäre.[568] Auch in pBM 10507 I.15 steht eine Anspielung auf Isis' Rolle bei der Zeugung des Horus[569] kurz hinter der Beschwörung von Osiris' solaren und lunaren Aspekten (I.11–12).[570]

III.15) *wsr.t ꜣ.t ḫmi͗(.t) nšn(.w)-ib[.w]* mit starker Gewalt, die die wütend Gesinnten stürzt,

Versende (Pluralstriche) ergänzt nach pBM 10252 XXVIII.4.

Die Bezeichnung einer Göttin als *wsr.t ꜣ.t* ist bislang nicht bekannt, nur das männliche Pendant *wsr ꜣ.t*.[571] Der Tierkopf mit aufgerissenem Rachen (s. a. Paläographie) ist aber nicht bloß Determinativ, wie die phonetische Schreibung von *ꜣ.t* in pBM 10252 zeigt. Nicht anders als *wsr.t* allein betont das Epitheton den Aspekt der Angesprochenen als Sonnenauge und Uräusschlange.

Das feminine Theonym *ḫmi͗.t*, bislang nur in der archaisierenden Form *i͗.ḫmi͗.t* aus dem *Amduat* bekannt, wohl kaum zufällig als Schützerin von Sokars Leichnam, wie der Einleitungstext deutlich macht:[572]

i͗w rḫ(.w) st m ḥtp bꜣ⸗f
ḥtp⸗f m ḥtp Zkr
n dn.n[573] *i͗.ḫmi͗.t ḫꜣ.t⸗f*
i͗w wdn⸗t(w) n⸗sn tp tꜣ
Wer es kennt, ist einer mit zufriedenem Ba, indem er zufrieden ist in der Zufriedenheit des Sokar.[574] Die „Umstürzende" zerhackt seinen Leichnam nicht. Man opfert ihnen auf Erden.[575]

Im oberen Register der fünften Stunde ist die Göttin selbst dargestellt, wie sie, selbst einen gefesselten Feind vor sich, acht strafenden Göttern gegenübersteht:[576]

i͗w rḫ(.w) s(i͗) m swꜣi͗(.w) ḥr⸗s m ḥtp
ꜥnḫ⸗s m znf.w mt.w m spd.t s(i͗) nn n(.i͗) nṯr.w
ḫmi͗.t ḥr.i͗t dn.t mt.w
(Nur) wer sie kennt ist einer, der in Frieden an ihr vorbeigeht; sie lebt vom Blut der Toten, von dem, womit diese Götter sie tüchtig machen. Umstürzende, die dem Zerhacken der Toten übersteht.

568 Ausdrücklich als „deine Schwester" handelt Isis als Mann in *sꜣḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XVIII.11–12 und Parallelen). Kucharek, *Klagelieder*, 226 ist unsicher, ob in pBremner-Rhind mit dem „Vater" Geb oder der Sonnengott gemeint ist. Unsere Stelle spricht für die zweite Möglichkeit.

569 Smith, *Mortuary Texts*, 36, 62f., Taf. 1; s. a. idem, *Traversing Eternity*, 253 mit Anm. 42.

570 Smith, *Mortuary Texts*, 35, 60f., Taf. 1; s. a. idem, *Traversing Eternity*, 246, 253.

571 *LGG* II, 571.

572 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 391f.

573 Thutmose I: ***n dn*** „nicht wird zerschneiden".

574 Gemeint ist das zufrieden-Sein über Opfergaben, weshalb *ḥtp* an dieser Stelle nicht in seinem gesamten Bedeutungsspektrum übersetzt werden kann.

575 Dieser letzte Satz des Einleitungstexts zur fünften Stunde bezieht sich auf die Gesamtheit der zuvor genannten „Bas in der Duat", deren Kenntnis der Text zuvor verspricht.

576 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 414 (Nr. 356).

Die „Umstürzende" erscheint also als blutdürstige Vernichterin der Feinde des Osiris sowie als Herrin über weitere gewalttätige Wesen. Damit ähnelt sie Sachmet als Herrin der Krankheitsdämonen und als zorniges Sonnenauge, wie wir es besonders gut aus dem *Buch von der Himmelskuh* kennen, für dessen Handlungsverlauf der Durst der Göttin nach Blut eine wesentliche Rolle spielt. Diese Parallele fügt sich auch zu der Überstellung der Richtpfähle an Isis in III.11.

Ohne die eindeutige Schreibung im Londoner Papyrus erschiene auch ***nšn(.t)-ỉb*** als Bezeichnung der zornigen Göttin selbst plausibel,[577] zumal ***nšn-ỉb*** als Bezeichnung des Seth oder seiner Anhängerschaft bislang nicht zu sein belegt scheint, nur ***nšn*** allein.[578] Die Schreibung in pBM 10252 mit Pluralstrichen sowohl nach ***nšn*** als auch nach ***ỉb*** macht aber die hier vorgeschlagene Lösung gegenüber zwei getrennten Epitheta *ḫmi̯.t* und *nšn(.t)-ỉb* wahrscheinlicher.

III.16) *nmt(.t)=s gmi̯(.w)(?) m ḫ(ꜣ)s.w(t)*	wenn ihre Marschroute in fremden Ländern anzutreffen ist!

Offenbar thematisiert der Vers die Reise der zornigen Göttin bis nach Nubien. Oder lies ***qmm*** = (***ḥr***) ***qmꜣ*** => „ihr Gang erschafft Wüstenland"? Das bezöge sich dann auf die brennende Hitze des Sonnenauges. Tatsächlich ist die ursprüngliche Aussage vermutlich eine ganz andere. In pBM 10252 XXVIII.4 steht nämlich ***ḫmi̯ ḫꜣs.wt***, also: „die die Fremdländer zurücktreibt", und in XXIV.15 bietet die Randglosse die entsprechende Graphie als Erläuterung von im Haupttext. Offenbar sollte also ***ḫm*** gelesen werden.[579] Da an unserer Stelle ein zweites folgt, gehe ich aber davon aus, dass diese ausgesprochen ungewöhnliche Schreibung, die sich offenbar nicht durchsetzte, durch die Hinzufügung der Präposition umgedeutet wurde – ob wirklich in ***gmi̯*** oder in ein anderes Wort, bleibe dahingestellt.

Vgl. immerhin die „weit Ausschreitende in den Beiden Ländern und den Fremdländern" (***ꜥꜣ.t nmt.t m tꜣ.wỉ ḫꜣs.wt***) als Bezeichnung des ***ỉy.t***-Messers = Hathor/Sonnenauge in Kom Ombo.[580]

In V.12 ist die hier ***ḫꜣs.wt*** gelesene Schreibung mit Vorbehalt als ***šꜣs.w/ḫꜣz.w*** gedeutet (vgl. dort), was an der vorliegenden Stelle aber nicht in Frage kommt.

III.17) *znn nw n(.ỉ) ỉti̯=ỉ ỉ(w)ꜥꜥ(.w){=ṯ} [nw n(.t) mꜥw.t]=f*	Es ist dies das Abbild meines Vaters, [es ist dies] {dein} Erbe seiner [Mutter],

Ergänzt nach pBM 10252 XXVIII.5.

Da das Wort *znn* „Abbild" ausschließlich zur Bezeichnung männlicher Gottheiten eingesetzt wird,[581] endet mit dem vorigen Vers die huldigende Anrede. Demzufolge ist ***ỉꜥꜥ*** wohl nicht als ***ỉꜥr.t*** „Uräus" zu lesen. Parallel zu ***znn*** drängt sich ***ỉwꜥ.w*** „Erbe" auf; vgl. dessen ähnliche Schreibung in I.39. In pBremner-Rhind XVI.27 ist Osiris das „Abbild" des Re, hier hingegen scheint das „Abbild meines Vaters" das des Osiris selbst zu sein, als Vater des durch den Priester sprechenden Horus. Allerdings spricht einiges dafür, dass wie schon im vorangehenden Vers der vorliegende Textverlauf sekundär ist. In der Londoner Parallele steht nämlich: „Abbild seines Vaters" und „Erbe seiner Mutter", d. h. der sitzende Mann nach ***ỉti̯*** fehlt dort, ebenso die sitzende Frau nach „***ỉꜥꜥ.t***", das genauso geschrieben ist wie hier ***ỉwꜥ.w*** in I.39. Dort könnte somit auch Osiris als Erbe seiner Eltern bezeichnet sein, was in einem Ritual für ihn viel

577 Vgl. *LGG* IV, 361.
578 Nach *LGG* IV, 360.
579 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.
580 *Kom Ombo* 272; s. *LGG* II, 61.
581 Vgl. *LGG* VI, 386–390.

eher zu erwarten ist.[582] Auszuschließen ist wohl eine Bezeichnung der angeredeten Göttin selbst als „Erbin“, da auch in der vorliegenden Textversion danach von „seiner“ Mutter die Rede ist, nicht von „ihrer“.[583]

III.18) ***m wnỉ ỉm=f nb(.t)-tꜣ.wỉ*** — indem du dich eilends an ihn heftest („beim Eilen an ihn“), Herrin Beider Länder,

Da ***wnỉ*** „eilen/vernachlässigen“ transitiv ist, liegt hier, wie schon in II.22, wohl kein negativer Imperativ „vernachlässige ihn nicht!“ vor. Die implizit ziemlich sicher zu verstehende Aufforderung könnte sogar unmittelbar ausgedrückt sein, wenn man die Adverbiale ***m wnỉ*** „eilends/schnell“ als Beginn eines neuen Satzes versteht: „Schnell! An ihn, Herrin Beider Länder!“

Jedenfalls ist offenbar gemeint, dass die Göttin ihre Schutzfunktion in der gebotenen Eile ausüben soll; vgl. z. B. im *Großen Dekret* Isis' Aufforderung an Nephthys, sich eilig zu Osiris zu begeben.[584] Dass eine Verschreibung aus ***wn-mw*** „feindlich sein gegen/Feind“ vorliegt, erscheint mir nicht überzeugend, sei aber als denkbare Lösung nicht unterschlagen.

Auch nach ***wnỉ*** „eilen“ ist die Präposition ***m*** ungewöhnlich. Der Ausdruck könnte auf Isis als Uräus an der Stirn anspielen[585] oder allgemein auf ihre unmittelbare Nähe zum Leichnam.

III.19) ***mỉ wnn sỉwỉ(.w)=f n=ṯ*** — da es so ist, dass er dir anbefohlen/gemeldet ist (?).

Oder: „dass er für dich angeklagt hat“; vgl. III.11, wo der angeredeten Göttin die Richtpfähle der Feinde überwiesen werden. „Er“ wäre dann nicht der tote Osiris bzw. Leichnam des Sonnengottes, sondern der Sonnengott selbst als der Verurteilende, ganz wie in den zu III.11 zitierten Passagen aus der siebten Stunde des *Pfortenbuchs*. In jedem Fall gibt dieser Vers eine Begründung, weshalb Isis Osiris/Sokar in Schutz nehmen soll. Strenggenommen sollte dies nicht notwendig sein, denn wer wenn nicht Isis würde sich freiwillig für Osiris' Fortleben engagieren? Anlass für die ausdrückliche Aufforderung könnte der Aspekt der angerufenen Göttin als Sonnenauge, das den Auftrag zur Vernichtung der Feinde erhält.

1.2.3.5 Rezitation aus dem Klagebuch (III.20–34)

Gliederungskriterien: Rezitationsvermerk, Adressatenwechsel. Als Unterabschnitt gewertet, da keine eigene Ritualanweisung erfolgt, entsprechend auch IX.28.

Auf die Überschrift folgen 14 Verse, die deren Angabe inhaltlich entsprechen: Schlüsselsatz ist die Frage „wo bist du?“, die eine zwölf Verse lange Anrufung an den einmal mehr nicht mit Namen angeredeten Osiris/Sokar einrahmt (III.21–32). Dessen Zustand ist offenkundig noch die Todesmüdigkeit (III.22–23) mit entsprechender Trauer seiner Schwestern als Folge. Die zweiten sechs Verse enthalten dann Aufforderungen zum Kommen, versuchen also, die Reglosigkeit des Toten zu überwinden. Dabei folgt jeweils einer Aufforderung ein Nebensatz, so dass vielleicht mit Burkard III.29 als zwei Verse zu betrachten ist;[586] die strukturelle Parallele steht jedenfalls außer Zweifel.

---

582 Die beiden Belege für *ỉwꜥ.w (n.ỉ) ỉtỉ=f* (*LGG* I, 171) sind Bezeichnungen des Horus bzw. des Horus von Edfu, aber das Epitheton ist mit diesen zwei Belegen sehr selten, ebenso *ỉwꜥ.w mꜣw.t=f*, das sonst nur einmal im Mammisi von Dendara belegt ist, dort als Bezeichnung eines Bes-Gottes (*LGG* I, 174).

583 Vgl. die überhaupt nur wenigen Belege für eine Göttin als „Erbin“ (*LGG* I, 182f.).

584 pMMA 35.9.21 XV.4–5.

585 Vgl. „die auf seinen Leib eilt“ (*wnỉ.t ḥr ḏ.t=f*) als Bezeichnung der Uräusschlange; *Wb* I, 314.6.

586 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 198 mit Anm. 157. III.32 zieht Burkard dann mit den beiden folgenden Versen zu einem Abschnitt zusammen, kommt also auf 6+6+3 Verse. Anstatt des Adressatenwechsels ist sein Gliederungskriterium also der identische Beginn beider Abschnitte.

Eine abschließende kurze Anrede wohl an die übrigen Kultteilnehmer erhöht die Länge dieser Rezitation auf 14 Verse. Wegen des Adressatenwechels ließe sie sich auch als eigener Abschnitt werten, der dann aber nur zwei Verse umfassen würde.

Angesichts der inhaltlichen und in III.27 auch phraseologischen Ähnlichkeit zu den *Gesängen* könnte man sich auf den ersten Blick durchaus eine oder beide Klagefrauen als (ideelle oder tatsächliche) Sprecherinnen dieser Passage vorstellen, auch wenn von ihnen nur in der dritten Person die Rede ist. Da in den beiden an die Trauergemeinde adressierten Versen III.33–34 aber der Priester als Horus spricht, wäre dann ein unmarkierter Sprecherwechsel vonnöten, was angesichts der zahlreichen und insgesamt präzisen Rezitationsvermerke in den *GZG* nicht plausibel erscheint. Horus selbst schildert seinem Vater zuvor die Trauer von Isis und Nephthys. Die Nähe zu den *Gesängen* erklärt sich leicht über das gemeinsame Thema sowie über die Entnahme der Formulierungen aus einer eingangs genannten Quelle, dem „Klagebuch" (s. zu III.20), die gewiss auch für andere Kompositionen herangezogen wurde.

III.20) ***šfd(.w) mꜣṯ(r)*** **Klagebuch**

Burkard übersetzt hier nach einem Vorschlag von Schott „neue Papyrusrolle",[587] weist aber selbst auf das für ***mꜣwi̯*** „neu (sein)" ungewöhnliche Determinativ hin.[588] In pBM 10252 XXVIII.7 folgt zusätzlich , was die Lesung ***mꜣṯ(r)*** absichert.[589] Fraglich bliebe außerdem die Zweckbestimmung eines solchen Schreibervermerks mitten im Rezitationstext,[590] denn dass ein neuer Text oder Textabschnitt beginnt, versteht sich bereits durch die Einfügung einer Überschrift. Hingegen gibt eine Aussage über den folgenden Inhalt[591] – in der Tat ein typisches ‚Klagelied' – den Rezitanten einen Hinweis über Art und Weise ihres Vortrags, denn eine „Klage" sollte gewiss mit anderer Stimmfärbung vorgelesen werden als der vorangehende Hymnus, zu schweigen von selten schriftlich festgehaltenen Untermalungen wie Weinen, Schluchzen und Trauergesten. Vgl. die ausdrückliche Unterscheidung zwischen den vom Vorlesepriester vorgetragenen ***sꜣḫ.w*** und den Klagen der Weihe in den *Stundenwachen*.[592] Denkbar wäre noch, dass bei der Ausführung des Rituals der Text, wie er auf „Bibliothekshandschriften" überliefert wurde, auf mehrere, leichter zu handhabende Schriftrollen verteilt wurde und ***šfd.w*** hier eine solche Rolle bezeichnet. Offen bleibt bei diesem Szenario aber zum einen, warum nur zweimal im gesamten Text auf den Wechsel der Rezitationsvorlage hingewiesen würde, zum anderen, wieso dieselbe Bezeichnung nochmals in IX.28 erscheint.

Die Schwierigkeit löst sich m. E. am ehesten, wenn wir ***šfd.w*** in seiner Funktion als Quellenbezeichnung verstehen, d. h. als eine Papyrusrolle, der man einen Inhalt entnimmt,[593] hier eben ***mꜣṯ(r)***. III.20 ist also keine Überschrift im heutigen Sinne einer eindeutigen Benennung des folgenden ‚Texts', sondern informiert vorrangig darüber, woher dieser stammt. Über Vollständigkeit und etwaige Anpassung des entnommenen Texts sagt eine solche Angabe nichts aus. Dass 12 oder 14 Verse nicht ein ganzes „Buch"

587 Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 371 (Nr. 1621); alle Belege aus unserem Text.

588 Wesentlich wäre dabei die Feststellung, dass es sich um eine neue „Rolle" handelte, nicht bloß um die nächste Seite; s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 180, Anm. 3.

589 S. a. Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 371 (Nr. 1621). Auch Szczudłowska, *Manuskript* bevorzugt „complaints".

590 Entsprechend vermutet Burkard, *Osiris-Liturgien*, 180, Anm. 3, dass es „sich dabei um einen – zu einem frühen Zeitpunkt in den Text aufgenommenen: auch pBM 10252 weist diesen Vermerk auf – von einem Kopisten gegebenen Hinweis handeln" dürfte, „daß hier in der Vorlage eine neue Rolle begann".

591 Auf die inhaltliche Zäsur weist auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 180, Anm. 3 hin.

592 Pries, *Stundenwachen* I, 36f. und *passim*.

593 Anhand der Literaturwerke der Ramessidenzeit eingehend behandelt von Simon, *Textaufgaben*, 110–113, bes. 112 mit der Definition „Manuskript mit schriftlich abgefasster Quelle"; s. a. Weber, *Buchwesen*, 108–111.



sein können, dürfte klar sein. Damit wird die zweite Erwähnung des „Klagebuchs“ in IX.28 verständlich, indem dort ebenfalls ein Ausschnitt aus diesem folgt.

Mꜣṯ ist die gebräuchliche Schreibung von ***mꜣṯr*** „beweinen“ sowie des Titels ***mꜣṯr.t*** „Klagefrau“[594] In späten Texten ist das alte ***r*** am Wortende überhaupt nicht belegt, weshalb eine klare Unterscheidung von ***mꜣwṯ*** „Gedanken“ nicht immer möglich ist.[595] Das Wort kann auch als „preisen“ o. ä. positiv konnotiert sein.[596] Andere Verben können ja gleichermaßen sowohl Verehrung als auch Klage bezeichnen (*ỉhỉ*[597], ***nḥi̯***[598], *sỉwi̯*[599]), was einerseits auf eine Grundbedeutung „einem Gefühl lautstark Ausdruck verleihen“ hinweist, andererseits dem emotional ambivalenten Inhalt und der damit verbundenen Doppelfunktion der Totenklagen als Ausdruck von Trauer und Hoffnung entspricht.[600]

III.21) *wnn⸗k ṯn(ỉ) sꜣsꜣ*(?) ***nḫn*** Wo bist du, Attackierter(?), Kind,

Für die die Anrede „du“ konkretisierenden Worte am Versende, bieten sich mehrere Alternativen an, v. a. Burkards Übersetzung „der den Streit beendet“ (*ssꜣ ẖnn.w*).[601] Argument für die Übersetzung von ***nḫn*** als „Kind“ ist zum einen die Schreibung in pBM 10252 XXVIII.7 mit dem entsprechenden Determinativ, zum anderen ~~die~~ Häufigkeit der Anrede des Osiris als „Kind“ in anderen Osiris-Klagen (dann meist *ḫ(y)*) wie *Die Menge vorlassen* auf unserem Papyrus oder den *Gesängen*.[602] Osiris ist das besonders schutzbedürftige Neugeborene, ***nḫn*** könnte ihn sogar als das noch nicht (wieder)geborene Kind im Leib seiner Mutter Nut bezeichnen; s. *sꜣḫ.w* I, Spruch 2 (hier XII.10–11) sowie die Anrede des Osiris als ***nḫḫ*** durch Nut in der zweiten Strophe von *Die Menge vorlassen* (hier XXV.3).[603]

Das vorangehende Wort ist in jedem Fall schwierig, da *sꜣsꜣ* in pSchmitt und allem Anschein nach auch in der Randglosse von pBM 10252 (…) einer Schreibung *sꜣw* (…) im dortigen Haupttext gegenübersteht; vgl. entsprechend zu IX.29. Eine weitere Kindesbezeichnung scheint nicht vorzuliegen. Da die folgenden beiden Verse eindeutig den toten Zustand des Osiris in Worte fassen, scheint es plausibel, dies auch für den ersten Vers der Rede anzunehmen, wobei von den bekannten Bedeutungen von *sꜣsꜣ* „angreifen/umstürzen/bedrängen“ gut passt, insbesondere mit den laufenden Beinen der Londoner Parallele als Determinativ. Für *sꜣw* in pBM 10252 käme damit eventuell „zerbrechen“ in Betracht, also „der Gebrochene“ o. ä., aber natürlich könnte ein völlig anderes Wort gemeint sein, nach den bekannten Epitheta des Osiris wohl am ehesten „Weiser“.[604]

---

594 Belege und Literaturhinweise bei Faulkner, *Concise Dictionary*, 103; Jones, *Titles Old Kingdom*, Nr. 1569; *ALex* 78.1649–1650, 79.1149; van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 159.

595 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 401 denkt deshalb an eine „confusion“ von ***mꜣwṯ*** und ***mꜣṯr*** als Ursache einer entsprechend erweiterten Bedeutung eines einzigen Worts ***mꜣwṯ***. Das ***ṯ/t*** am Wortende kann in späten Texten ebenfalls wegfallen; s. Meeks, *Mythes et légendes*, 22 mit Anm. 314 (pBrooklyn 47.218.84 X.3).

596 Stele Louvre C. 15 (einziger Beleg in *Wb* und Faulkner, *Concise Dictionary*, 104). S. a. *Loyalistische Lehre* § 6.7 (Posener, *Enseignement Loyaliste*, 94). Eine Identität der Verben ***mꜣṯ/mꜣṯr*** „preisen“ und „klagen“ vermutet bereits Edel, *ZÄS* 96 (1969), 14. Der in *LGG* III, 239 aufgeführte Beleg im *Höhlenbuch* ist wohl mit Werning, *Höhlenbuch* II, 141 mit Anm. c (Text 39.4) in ***ḏꜥm.wtỉ*** zu emendieren. Unklar: ***mṯr.wt*** in *CT* IV, 122h (s. a. *LGG* III, 239).

597 Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 23f.

598 Vgl. zu III.36 und Assmann, *Totenliturgien* III, 51 mit Anm. 48.

599 Vgl. I.35 (anklagen), II.18 (preisen).

600 Vgl. z. B. Smith, *Traversing Eternity*, 98f.

601 Begründung: Burkard, *Osiris-Liturgien*, 180f., Anm. 4. *LGG* VI, 158c verzichtet auf eine Übersetzung.

602 Vgl. *LGG* IV, 305–308. pBremner-Rhind VI.14 zeigt eine Mischreibung aus *ḫ(y)* und *sḏ.tỉ*. Die diversen ägyptischen Bezeichnungen des Osiris als „Kind“ sind zusammengestellt in *LGG* VIII, 162.

603 Zu ***nḫn*** s. jetzt Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 334–337.

604 Nach Gill, *Ritual Books*.

III.22) *qd nn wpi͗=f* das schläft, ohne (die Augen) zu öffnen,

Wpi̯ nach pBM 10252 XXVIII.8 auf Vorschlag von Burkard mit Verweis auf entsprechende ‚ptolemäische' Graphien;[605] s. a. zuvor, I.39. Da der folgende Vers nochmals auf den matten/müden Zustand des Gottes Bezug nimmt, halte ich „ohne zu öffnen" auch in pSchmitt für die richtige Übersetzung.

III.23) *wrḏ m n(n)i͗ i͗b=f* Müder, da sein Herz reglos ist,

Burkard übersetzt fragend „Liebling" (*n.i͗-i͗b=f*).[606] Mit Blick auf den gesamten Text mit seinen zahlreichen phonetischen Schreibungen dürfen Alternativen aber angeboten werden. Angesichts der gemeinsamen Nennung mit *wrḏ* ist *nni̯* „reglos/müde sein" zumindest nicht unplausibel. Dieser Vorschlag berücksichtigt auch die Schreibung *m ni͗/nn m i͗b=f* in pBM 10252 XXVIII.9, die man als „als ein an/in seinem Herzen Regloser" o. ä. auffassen kann, jedenfalls gleichermaßen auf den besinnungslosen Zustand des Toten hinweisend. Da *nn* auch in der Londoner Parallele ohne Determinativ geschrieben wird, käme noch eine Lesung als Pronomen *nn* in Betracht,[607]

Als Alternative ist noch „dessen Herz krank ist" (*mn i͗b=f*) zu berücksichtigen.[608]

III.24) *šdi̯ i͗sp.w ḫmt.n=f* der die Not beseitigt, die er bedenkt(?),

Die Lesung *i͗sp.w* anstelle von *i͗s pw* mit folgendem *i͗w.ti͗*[609] ist Gill zu verdanken. Danach ist nicht restlos sicher, ob wirklich *ḫmt* „bedenken/planen" gelesen werden muss und nicht doch *ḫm* „nicht wissen"; also evtl.: „der die Not beseitigt, die er nicht kennt/kannte(?)". Vgl. aber die identische Schreibung in III.4.

Da *i͗sp.w* ursprünglich konkret durch Hunger hervorgerufenen Schmerz bezeichnet,[610] könnte auf Osiris als Erzeuger des Getreides angespielt sein, immerhin wird das Ritual ausweislich II.7 in „Nepris Haus" durchgeführt. Angesichts des Kontexts muss die Hauptaussage aber auf einem Aspekt der Klage um den abwesenden Gott liegen. In Tb 78 ist von *i͗sp(.w)* in Seths Herz die Rede, womit offenbar dessen unerfüllten Wunsch nach der Vernichtung des Osiris und der Herrschaft über Ägypten beschrieben wird.[611] Hier lässt sich der „Hungerschmerz" leicht als Metapher für die quälende Sehnsucht nach dem abwesenden Toten verstehen. Das Versende verstehe ich als Aussage über Osiris, dem die Trauer nicht gleichgültig ist, so dass er sie durch seine Ankunft beseitigen wird. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass es ja auch den Vorwurf an den Verstorbenen gibt, die Hinterbliebenen im Stich zu lassen (s. zu II.37). Bereits *šdi̯* zeigt an, dass Osiris das Flehen der Klagenden erhören wird; vgl. noch „Retter" (*pꜣ šd*) als Bezeichnung nicht nur des Horus, sondern noch mindestens einmal auch des Osiris.[612]

605 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 181, Anm. 5 mit Verweis auf *Wb* I, 298; entsprechend *Valeurs phonétiques* G205; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische*, 224 (4.34).

606 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 181, Anm. 6.

607 Gill, *Ritual Books*.

608 Vorschlag Leitz.

609 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 181 mit Anm. 5.

610 Dabei geht *i͗sp.w* bzw. das Verb *i͗sp* seinerseits vermutlich auf eine übertragene Verwendung von *i͗zp* „schneiden" zurück; s. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 405f. (zu pLansing IX.8).

611 Z. B. pColon. Aeg. 10207 XXXVII.6 (Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 54*); pNespasefy B13.14 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 32 mit Anm. v: *n* statt *m*).

612 Leclant, *Monuments thébains de la XXVe dynastie*, 32, fig. 7; Taf. 10. In dieser Kapelle trägt Osiris außerdem die Epitheta *nb-ꜥnḫ* und *pꜣ-wšb-i͗ꜣd*, die ihn ebenfalls als lebendig und handlungsfähig ausweisen, und auf der Südwand von Raum II werden von Vorlesepriestern „zahlreiche Befähigungsrituale" (*sꜣḫ.w ꜥšꜣ.w*) für ihn durchgeführt (*ibidem*, 33, fig. 9).



III.25) ***rḫ.tì ḫr mꜣṯ(r) r ìwi̯(.t)⸗f*** für dessen Ankunft die Beiden Gefährtinnen klagen,

Die Übersetzung „klagen" für ***mꜣṯ(r)*** schon bei Burkard[613] und Szczudłowska. Zum Wort vgl. zu III.20.

Die „beiden Gefährtinnen" (***rḫ.tì***) sind verschiedentlich als Klagefrauen belegt, so mehrfach in den *Stundenwachen.*[614]

III.26) ***ski̯⸗sn n⸗k ìꜣr(.t)⸗sn*** indem sie deinetwegen ihre Frisur zerwühlen.

Die Endung ***.t*** von ***ìꜣr.t*** ist in pBM 10252 XXVIII.10 sowohl im Haupttext als auch in der Randglosse ausgeschrieben.

Burkard: „sie wischen weg für dich ihre Trauer" mit der Begründung, dass nach III.25 Osiris jetzt „da" sei.[615] Nach meinem Eindruck ist dies hingegen noch nicht der Fall: Mit ihren Klageritualen, deren fester Bestandteil Haareraufen war,[616] wird Osiris erst „hergebracht". Dass er jetzt noch nicht anwesend ist, zeigt der Imperativ „komm" im folgenden Vers. Will man anstelle von ***ski̯*** „vernichten" doch mit Burkard ***sk*** „abwischen" lesen, so beschriebe dies entweder die Bewegung der Hände im Haar oder das Verschmieren von Erde auf dem Kopf; vgl. z. B. die entsprechende Verwendung von ***zìn*** „reiben" in Tb 17.[617]

Aufgrund der vermuteten Aussage ist hier ***ìꜣr.t*** nicht genau als „Perücke" (vgl. I.32), sondern allgemeiner als „Haartracht" aufgefasst. In IV.16 bezeichnet das Wort die Kopfbedeckung der „beiden Schwestern".

III.27) ***my dy n ḫnì.w(t)⸗k*** Komm hierher zu deinen Musikantinnen,

Vgl. IX.26, 31–33.

Lesung ***ḫn.wt/ḫnì.wt*** mit Blick auf pBM 10252 XXVIII.11 und die Parallele in pBremner-Rhind IV.8, IV.10 und V.1 wie schon Burkard und Quack. Die Schreibung mit *š* für *ḫ* auch in pAsasif 12 II.x+3. Burkards Begründung[618] sei nur hinzugefügt, dass die Lesung auch durch das Determinativ gestützt wird und die Bezeichnung als „Tänzerinnen/Musikerinnen" die zwischen Klagen und Lobpreisung changierende Funktion der „beiden Gefährtinnen" und der Klagefrauen im Allgemeinen nochmals charakterisiert.[619] Die Bezeichnung könnte genau auf die Tätigkeit für Osiris während der Choiak-Mysterien und entsprechend in inhaltlich vergleichbaren Ritualen anspielen, denn in jenen traten männliche und weibliche ***ḫn.w/ḫn.wt*** auf.[620]

Der Vers ergänzt die den Klagegesang einleitende Frage nach dem Verbleib des Osiris (III.21) um die direkte Aufforderung „komm!", die in dieser Textsorte so häufig an den toten Gott gerichtet wird; vgl. hier v. a. in *Die Menge vorlassen.*

---

613 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 181 mit Anm. 8.

614 Pries, *Stundenwachen* I, 99 und II, 24 (01 NS μ'); I, 270 und II 68 (05 NS δ'); I, 379 und II, 100 (03 TS λ'); s. a. *ibidem* I, 46, 146. Nicht sicher ist eine entsprechende Funktion der ***rḫ.tì/rḫ.tì*** auch in der vierten Tagesstunde (04 TS α: *ibidem* I, 385, 393 mit Anm. 1922; II, 102).

615 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 181.

616 Einschlägig: Werbrouck, *Pleureuses*, bes. fig. 1, 179–182, Taf. 21, 33; Kucharek, in: *Abschied von den Toten*, 342–358.

617 Lapp, *Spruch 17*, 336/337c; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 165, 235 (Z. 108); vgl. pNespasefy A10.19: Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 8.

618 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 182, Anm. 10.

619 Zum Verb ***ḫni̯*** „musizieren" s. die von Pries, *Stundenwachen* I, 241, Anm. 1066 angegebene Literatur.

620 Yoyotte, *AEPHE Ve section* 88 (1979–1980), 196f.; s. a. *LGG* V, 748 mit Verweis auf Davies, *Hibis* III, Taf. 22 (Ostwand, 1. Zeile).

III.28) *sḥꜥꜥ⸗k n mr(.wt)⸗sn* — damit du wegen ihrer Liebe Jubel auslöst!

Vgl. IX.26, 31–33.

Die Schreibung ***mr*** für ***mr.wt*** „Liebe" stellt keine Schwierigkeit dar, zumal in pBM 10252 XXVIII.11 die Endung in Haupttext und Randglosse ausgeschrieben ist. In letzterer ***ḥꜥꜥ*** statt ***sḥꜥꜥ***; im Haupttext hingegen ***sḥꜥꜥ n⸗k mr.wt⸗sn***.[621]

Quack schlägt vor „damit du in Jubel versetzt bist".[622] Dass Isis und Nephthys ihren Bruder durch ihre Klagen „in Jubel versetzen", ist in der Tat eine belegte Formulierung,[623] hier allerdings wäre der für diese Deutung notwendige Gebrauch des ***sḏm.w***-Passivs in einem dem Imperativ untergeordneten Nebensatz zumindest ungewöhnlich. Deshalb ist die Umschreibung des Erscheinens eines Gottes durch ***sḥꜥꜥ*** (s. a. I.23, VIII.22) m. E. entscheidend für die Aussage dieses Verses: Osiris soll die Klagenden „jubeln lassen", nämlich durch seine Ankunft, zu der er im Vers zuvor und bereits zu Beginn dieses Abschnitts ja ausdrücklich aufgefordert wird.

Zur Liebe der beiden Göttinnen als Auslöser für Osiris' Kommen vgl. IX.31–32: „denn wir lieben dich". Ebenfalls möglich und plausibel ist eine Deutung als „aus Liebe zu ihnen";[624] s. a. zu IX.26.

Wie ein solcher Jubel, den Osiris durch seine Ankunft auslöst, vorzustellen ist, fasst das Ende von *Die Menge vorlassen* in Worte; s. hier XXIX.15–20.

III.29) ***mdwỉ⸗k m-bȝḥ ỉtỉ⸗k Gbb wḏ⸗f ḫsf sbỉ.w*** — Du sollst vor deinem Vater Geb sprechen, damit er befiehlt, die Widersacher abzuwehren!

pBM 10252 XXVIII.12 (Haupttext) und pDuke Inv. 800 I.4 schreiben eindeutig ***sbỉ.w*** „die Widersacher", was ein geläufiges Objekt von ***ḫsf*** ist, u. a. in pBremner-Rhind IV.7, wo Re die Abwehr der Feinde befiehlt.[625] Die entsprechende Lesung des scheinbaren ***sḏb*** in pSchmitt und pAsasif 12 II.x+5 als ***sbỉ*** könnte zum einen auf die häufige Schreibung von ***sbỉ*** mit [626] zurückgeführt werden, zum anderen auf lautliche Ähnlichkeit (***sḏb*** > ***stb*** > ***sb***), auch wenn diese nicht mit den Regeln für einen Ausfall von ***t*** mitten im Wort kongruiert.[627] Diese Lesung von liegt auch in I.15 und III.11 vor, also ausschließlich in den *GZG*, sonst scheint sie nicht oder kaum belegt zu sein.[628] Vgl. z. B. III.40, wo in pSchmitt, pDuke Inv. 800 und pAsasif 12 ***ḥm*** steht gegenüber ***ḥtm*** in pBM 10252. Beispiele aus anderen Texten sind die Schreibung „***ỉtsr***" für ***ỉzr(.t)*** „Tamariskenhügel" in pBM 10288 (zitiert zu V.37) und ***b{t}bt*** in pMMA 35.9.21 XXIV.6;[629] außerdem vermutlich eine Schreibung „***ḥḏkn.wt***" für ***ḥkn.wt*** hier VIII.41 und IX.11. Angesichts der im Zusammenhang gleichfalls sinnvollen Übersetzung von ***sḏb*** („Übel" o. ä.) ist ein entsprechendes Verständnis der so geschriebenen Versionen aber nicht endgültig auszuschließen.[630]

621 S. im einzelnen Gill, *Ritual Books*.

622 Quack, *SAK* 27 (1999), 304.

623 Vgl. die zu I.23 zitierte Passage der *Stundenwachen*: Pries, *Stundenwachen* I, 265; II, 66 (05 NS υ).

624 Quack, *SAK* 27 (1999), 304; Gill, *Ritual Books*.

625 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 196.

626 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 819; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 344 mit Anm. 189. Eine Schreibung mit auch in pBremner-Rhind V.9.

627 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 539 (§ 32.2), 549 (§ 34.2): Ausfall von ***t/d*** im Inlaut vor ***r*** und ***n***; s. a. Peust, *Phonology*, 151–153, 156.

628 Kein entsprechender Hinweis in *Valeurs phonétiques*, U 133; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 344 (13.86); vgl. auch Quack, *SAK* 27 (1999), 305 (b).

629 Zu diesem Wort, einer Schlangenbezeichnung, vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 156.

630 Dies gilt ebenso für die Schreibung ***sḏb.w*** in Parallele zu ***sbỉ.w*** in pSękowski, auf die bereits Quack, *SAK* 27 (1999), 305 verweist. Auch dort dürfte aber mit Quack ***sbỉ.w*** als die wahrscheinlichere Lesung anzusetzen sein.

Die ähnliche Formulierung in pBremner-Rhind IV.7 steht dort unmittelbar vor dem Ruf ***mỉ dỉ n ḫn.wt≈k***, der hier bereits zwei Verse zuvor erscheint. Dass ein Bericht über die Vertreibung der Feinde die Aufforderung zum Kommen argumentativ unterstützt, ist üblich, die Parallele belegt darüber hinaus die phraseologischen Verbindungen zwischen den klagenden Rezitationen der *GZG* und den *Gesängen* trotz unterschiedlicher Sprecher. Kucharek weist auf die rituelle Umsetzung des „Vertreibens der Feinde" schon im Mittleren Reich hin, wenn Neferhotep I. laut dem Bericht seiner Stele in Abydos aus einem Ritualbuch dieses Titels rezitiert.[631] Diese Tradition spiegelt sich in weiteren, vergleichbaren Ritualbezeichnungen schon im Mittleren Reich[632] bis hin zu den verschiedenen bekannten Ritualen zur Abwehr des Seth oder des Apophis in der Spätzeit.[633]

III.30) ***rhnị≈k n≈n wꜣ.w(t) m kk.w*** Du sollst die Wege in der Finsternis zu uns „durchwaten"!

Burkard übersetzt vorsichtig fragend: „Mögest du dich stützen auf uns auf den Wegen (in) der Finsternis (?)", doch ist „auf uns" mit der Präposition ***n*** kaum vereinbar. Deshalb ist anstelle von ***rhn*** „sich stützen auf" wohl besser ***rhnị*** zu lesen, was je nach Kontext „waten" oder „fliehen" bedeuten kann.[634] Der Gebrauch von ***rhnị*** mit direktem Objekt ist belegt (Liebeslied[635]), einmal sogar mit ***wꜣ.t*** als direktem Objekt, nämlich in Tb 15 (pBerlin P. 3002, Z. 69–70): „Er hat den ***nḫꜣ***-Kanal überquert und die Wasserwege durchwatet, ganz unversehrt" (***ḏꜣị.n≈f mr-nḫꜣ.wỉ rhn{n}***^mw^***⟨.n⟩≈f wꜣ.wt***^mr, mw^ ***wḏꜣ(.w) zp*** 2).[636] Ob aus dieser Parallele zu schließen ist, dass auch die „Wege" unseres Texts Wasserstraßen sind, muss offen bleiben, scheint aber naheliegend und stünde mit der lunaren Ankunft des Gottes in Übereinstimmung, d. h. die „Wege" wären die Bahn des Monds über das dunkle nächtliche Himmelsgewässer. Aber auch die Unterwelt, die die Grabkammer umgibt, kann gemeint sein.[637] Daneben können die „Wege in der Finsternis" wie schon in II.23 metaphorisch für den düsteren Todeszustand stehen, den der Gott durchlebt und schließlich überwindet.

III.31) ***ngị n≈k Gbb ỉm.ỉ≈f*** Geb wird für dich aufbrechen, was in ihm ist!

Angesichts der Schreibung „***nq***" in pSchmitt und pAsasif 12 II.x+6 gegenüber „***ngꜣ***" in pBM 10252 XXVIII.14 und der Parallele pBremner-Rhind XVI.29 ist die Lesung sicher.

Was Geb enthält und aufbricht, könnte exakt das Grab des Osiris sein[638] oder vielleicht eher die gesamte Unterwelt. Das zweite ist eindeutig in pBremner-Rhind XVI.29 der Fall, wo unser Satz nach der Zusicherung von Bewegungsfreiheit im Himmel und in der Unterwelt steht.[639]

---

631 Kucharek, *Klagelieder*, 196 mit Verweis auf Helck, *Historisch-Biographische Texte*, 26, Z. 27.

632 Vgl. Stele Berlin 21822 (späte 12./frühe 13. Dyn.): Thot macht die ***sḫꜣ.w***-Schiffe (oder Fahrende?) groß, „um den Widersacher von der Neschmet-Barke abzuwehren" (***r ḫsf sbỉ ḥr nšm.t***); s. Franke, in: *FS Assmann*, 119 mit Hinweis auf Steckeweh, *Qâw*, 53f., Taf. 18. Ähnlich auf der Stele des Ichernofret (Berlin 1204), Z. 18 (***ḫsf.n≈ỉ sbỉ.w ḥr nšm.t***); Guiter, *EAO* 10 (1998), 35.

633 Zu den Feindabwehrritualen in osirianischem und funerärem Kontext jetzt Altmann-Wendling, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased.*

634 Als Vermutung bereits bei Quack, *SAK* 27 (1999), 305 (c) sowie Szczudłowska, *Manuskript*, die vorschlägt: „You have fled from us in the darkness."

635 oDeM 1266 + oCGC 25218, Z. 12: Mathieu, *Poésie amoureuse*, Taf. 18 (Transliteration); vgl. *ibidem*, 95 (weitere Literatur); 98 (Übersetzung); 105, Anm. 347 (Ergänzung zu ***rhn≈ỉ (m) nw.t***).

636 Munro, *Nacht-Amun*, Taf. 4, Photo-Taf. 3; Naville, *Todtenbuch* I, XVIII.

637 Zu „Wege der Finsternis" als Bezeichnung der Unterwelt bzw. der Reise durch diese vgl. Assmann, *Liturgische Lieder*, 194, Anm. 18; idem, *Totenliturgien* II, 187f.

638 So Faulkner und ihm folgend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 182, Anm. 14.

639 Vgl. die von Kucharek, *Klagelieder*, 221f. angeführten Beispiele aus verschiedenen Epochen, wo ***ngị*** das Öffnen der Unterwelt bezeichnet.

Anders als in sonstigen Erwähnungen des Aufbrechens der Erde, um Osiris den Zutritt in die Unterwelt zu ermöglichen,[640] geht dieser nach Ausweis des vorangehenden Verses „die Wege in der Finsternis *zu uns*“, also offenbar aus dem Jenseits heraus zu den Lebendigen. S. a. VI.11.

III.32) *wnn≶k rf tr ṯn(ỉ) wr n.ỉ ỉtỉ* Wo bist du also, Ältester des Vaters?

Vgl. pBremner-Rhind II.11: „ältestes Kind seines Vaters“ (*nn wr n.ỉ ỉtỉ≶f*). Wie dort wird auch hier Osiris als ältester Sohn und damit legitimer Nachfolger des Geb angesprochen.

Die Frage nimmt den ersten Vers des Texts auf[641] und macht deutlich, dass die Anwesenheit des Gottes immer noch nicht eingetreten ist.

III.33) *ỉn-ỉw ḏd≶ṯn n≶f Ḥr.w pw ỉm≶ỉ* Habt ihr ihm gesagt, dass es Horus ist, der ich bin?

Offenbar *sḏm≶f* statt *sḏm.n≶f*,[642] denn das sonst zu übersetzende Präsens ergibt keinen Sinn. Da der Vers auf die wiederholte und durch *tr* betonte Frage „wo bist du?“ folgt, ist der Zusammenhang das Erstaunen über Osiris' fortwährende Abwesenheit. Dieses Erstaunen setzt voraus, dass vorher etwas geschehen sein muss, das diese Abwesenheit überraschend macht, eben die Information, dass Horus selbst im Sprecher anwesend ist, der zum Trotz Osiris immer noch fernbleibt. Das Erstaunen äußert sich noch deutlicher in der Version von pBM 10252 XXVIII.16, die mit der Negation arbeitet: *ỉn-ỉw nn ḏd≶ṯn* ..., also vermutlich „habt ihr ihm denn nicht gesagt ...?“[643]

Offensichtlich redet der Rezitator nun nicht mehr Osiris an, sondern eine Gruppe. Diese kann die Gesamtheit der Kultteilnehmer sein, oder aber Isis und Nephthys allein, die nach III.27 zum Zeitpunkt der Rezitation „hier“ (*dy*) sind und als Personen, die Osiris bereits zuvor etwas „gesagt“ haben, vielleicht am ehesten in Frage kommen.

Quack vermutet hier offenbar einen Sprecherwechsel.[644] Dies ist jedoch nur dann notwendig, wenn der Sprecher des vorangehenden Verses nicht ebenfalls der Horus-Priester wäre. Dank der eindeutigen Feststellung „ich bin Horus“ in II.9 besteht m. E. kein Grund, daran zu zweifeln.

Zur Konstruktion und ihrem häufigeren Auftreten in ‚ptolemäischen‘ Texten s. a. in Kapitel II.1.1.5.1.

III.34) *w3.t smỉ ḏỉ≶ṯn rḫ≶f sw* Der Weg des „Anmeldens“, ihr sollt ihn ihn kennen lassen!

Burkard: „Der Weg, der genannt wurde: veranlaßt, daß er ihn kennt (?).“ Quack setzt eine weitere Frage an: „Den angekündigten Weg, habt ihr in darüber informiert?“ Da der Text zuvor und danach keine weitere Information über besagten Weg bietet, der allenfalls mit den „Wegen in der Finsternis“ identisch sein könnte,[645] ist hier eine weitere Alternative vorgeschlagen. „Anmelder“ (*smỉ*) befinden sich unter den Wächtern der sieben Portale in Tb 144 und 147, die von dem Verstorbenen zu kennen sind. Auch andernorts treten in ‚osirianischem‘ bzw. funerärem Kontext Wächtergottheiten unter der Bezeichnung

---

640 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 221f.

641 Schon aufgrund der ganz ähnlichen Formulierung dürfte derselbe Gott angesprochen sein, was ja auch inhaltlich keinerlei Schwierigkeiten darstellt. Quack, *SAK* 27 (1999), 308 vermutet, dass dieser Vers von einer Gruppe an Horus gerichtet würde, aber Horus hält sich ja am Ort des Geschehens auf, weshalb eine Frage nach seinem Verbleib nicht sinnvoll erscheint.

642 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, §§ 362, 488, 512. Entsprechend auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 182 und Quack, *SAK* 27 (1999), 304. Zur Transkription *ỉn-ỉw* statt *ỉn ỉw* vgl. Jansen-Winkeln, a. a. O., §§ 651, 715.

643 So auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 182, Anm. 16.

644 Quack, *SAK* 27 (1999), 304.

645 So gleichfalls mit Vorbehalt Burkard, *Osiris-Liturgien*, 182f., Anm. 15.

smi͗ „Anmelder" auf.[646] Die Wächternamen und Passiersprüche von Tb 144 und 147 gehen bekanntlich auf das *Zweiwegebuch* zurück, zu einem beträchtlichen Teil auf die dortige große Zweiwegesektion.[647] Auf den ersten Blick bietet sich damit folgendes Szenario an: Horus, verkörpert durch den Ritualisten, soll den Weg des Anmeldens kennen, was nichts anderes bedeutet, als dass er in der Lage ist, auf dem wie im *Zweiwegebuch* (oberer Weg) und in Tb 144/147 von Portalen geschützen Weg zum Ort des Osiris vorzudringen. Allerdings passt dies nicht in unseren Kontext, denn in III.30 ist es Osiris selbst, der gehen (bzw. „waten") soll. Außerdem ist dem Vers zuvor zufolge Horus der Sprecher, „er" hingegen Osiris. Deshalb ist der „Weg des Anmeldens" vermutlich der Weg, den Osiris zurücklegen soll, wenn er in das Jenseits eingeht. Dieses Szenario findet seine Entsprechung in der Aufzählung der sieben Torwächter von Tb 144/147 in der zweiten westlichen Osiris-Kapelle in Dendara und damit in einer unserem Ritualtext wohl näherstehenden Verwendung. Wie auch immer man Tb 144/147 sonst interpretieren mag, dort werden die Wächter kollektiv angerufen, *für* Osiris ihre Tore zu öffnen:[648]

i͗ nṯr.w ꜥry.wt 7{-nw.t} i͗p(t)w n.wt i͗mn.tt nfr.t
wpi̯⸗ṯn mṯn n Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt nṯr-ꜥꜣ ḥr.i͗-i͗b ꜣIwn.t
ptḥ⸗ṯn n⸗f qr.(w)t{i̯} i͗mn.w(t)
ng⸗ṯn n⸗f ꜥry.wt n.wt i͗n.t
stḥ⸗ṯn n⸗f sbꜣ.w n.w dwꜣ.t
sqr⸗ṯn n⸗f z n(.i͗) ꜥꜣ.w ḏsr.w i͗r.i͗w rꜣ.w n.w i͗gr.t
wpi̯⸗ṯn n⸗f mṯn.w nfr.w m i͗mn.t i͗n ꜥq.w
zš n⸗f ꜥnḫ.wi͗ n.w i͗mn.t-sḫr.w
ꜥq⸗f m [...]

O ihr Götter dieser sieb{t}en Portale des schönen Westens, ihr sollt den Weg für Osiris-Chontamenti erschließen, den Großen Gott, zu Gast in Dendara, ihr sollt für ihn die versteckten Höhlen auftun! Ihr sollt für ihn die Portale des Tals aufschließen, ihr sollst für ihn die Tore der Unterwelt aufsperren! Ihr sollt für ihn den Riegel der unzugänglichen Pforten zurückziehen, ihr („durch die") Hüter der Eingänge der Igeret! Ihr sollst für ihn die schönen Wege im Verborgenen Land öffnen, ihr *ꜥq.w*-Priester! Öffnet für ihn die Türflügel des (Raums/Landes) verborgenen Inhalts, damit er in [...] eintreten kann!

Der scheinbare Widerspruch zwischen den Toren zum Eintreten und Verlassen des Jenseits löst sich auf, wenn man bedenkt, dass Osiris' Ankunft dort auch eine Ankunft beim Sonnengott im Horizont ist, wie sie gerade die ersten Sprüche der *sꜣḫ.w* I thematisieren. Nicht umsonst kombinieren die Wächter in Tb 144/147 Namen von Wächtern eines Wegs zu Osiris, eines Wegs zum Sonnengott (unterer Weg im *Zweiwegebuch*) sowie von Wächter der Tore zum Horizont.[649] D. h. die Fähigkeit, das Jenseits zu verlassen und die Lebenden aufzusuchen, setzt eine gelungene Reise dorthin voraus.

Dass die Vorstellung von jenseitigen Toren Eingang in die Rezitationstexte für Osiris fand, belegt denkbar anschaulich das *Große Dekret*, in das sowohl die Wächter der sieben Tore von Tb 144/147 als auch die Folge der 21 Tore aus Tb 145 eingearbeitet sind, die zusammen ungefähr die Hälfte des gesamten Texts ausmachen.[650] Nach Ausweis der v. a. gegen Ende von Kol. II deutlichen Situation (II.33, 37–39, 42) muss auch in den *GZG* der Gott den Status des im Jenseits etablierten Herrschers noch erreichen, ebenso unmittelbar zuvor in III.29. Die Situation ist der des *Großen Dekrets* durchaus vergleichbar, dessen essentielle Funktion das Geleit des Osiris ins Jenseits ist.[651]

646 Vgl. Goyon, *Dieux gardiens* I, 395–397 und *LGG* VI, 332f.
647 Waitkus, *GM* 62 (1983), 79–83.
648 *Dendara* X, 344.14–345.3; s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 186; II, 166f.
649 Zusammengestellt bei Waitkus, *GM* 62 (1983), 79–83.
650 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, bes. 374, 379.
651 Kucharek, *Klagelieder*, 537–542; Smith, *Traversing Eternity*, 69–73, bes. 73 mit Anm. 30 zur Zusammenstellung der Klagen mit der Einführung des Osiris als Herrscher des Jenseits.

1.2.4 Ankunft des Gottes als Herrscher (III.35–IV.12)

Gliederungskriterien: Ritualanweisungen in III.35 und IV.13.

Die Angabe zum Zeitpunkt der Aufführung in III.35 ist nicht sicher zu lesen; s. zur Stelle. Der Inhalt der folgenden Rezitation selbst ist deutlicher und steht in Gegensatz zum vorangehenden Abschnitt: An Osiris' wichtigsten Kultorten, Busiris und Abydos, herrscht Freude über den Sieg über Seth, der offenbar unmittelbar aus der Anwesenheit der schon erwähnten ***stp.w*** und anderer Gruppen menschlicher Kultteilnehmer resultiert (III.36–40). Logische Folge der somit gefahrlosen Situation ist der Zuruf „erhebe dich!" in III.41 und wieder in IV.11, entsprechend in IV.9 „komm!". Dazwischen wird die Ankunft des Gottes als König und Versorgter im Jenseits geschildert.

Eine einheitliche Binnenstruktur der insgesamt 21 Verse lässt sich nicht ausmachen. Zunächst bilden die ersten fünf Verse eine Gruppe, danach dominieren Verspaare. Sicher zusammen gehören III.41–42 (*zꜣ-tꜣ*), vielleicht als Abschluss eines sieben Verse langen Unterabschnitts über die Freude in den Kultorten des Gottes, während die folgenden 14 Verse nahtlos anschließend vom entsprechenden Jubel über den Herrschaftsantritt im Jenseits berichten. Dieser wird in III.43–44 konstatiert, gefolgt von IV.1–4, in denen ***sḏm.n⸗f***-Formen den Herrschaftsantritt des Gottes als Anlass für diese Freudenäußerungen ausdrücken. IV.5–6 kreisen nochmals um das Motiv der Freude, diesmal direkt durch den Gott bewirkt, dann zwei Verse um dessen Status als gleichberechtigter Erbe und besonders gut mit Opfern Versorgter. Die gesamte in der dritten Person gehaltene Vorgangsverkündigung ab III.43 kann man als „Befähigungstext" (*sꜣḫ*) verstehen. Kaum zufällig findet sich ihr Handlungsablauf – Ankunft, triumphaler Empfang, Etablierung als neuer Herrscher durch den Vorgänger (hier Geb), gemeinsamer Opferempfang – mehrfach in den *sꜣḫ.w* I, v. a. in deren ersten sechs Sprüchen. Die abschließenden Verspaare IV.9–10 und IV.11–12 setzen dieselbe Thematik dann in der zweiten Person fort: mit jeweils einer erneuten Aufforderung zum Kommen bzw. Aufstehen, verbunden mit der Zuwendung der Götter als Begründung.

1.2.4.1 Ritualanweisung mit Terminangabe (III.35)

III.35) ***ḏd.t m ḥꜣb m-ḫnt ḥꜣb m pr Wsỉr hrw pr.t-ꜥꜣ.t***	**Was als** Festzeremonie zu Beginn der Festzeremonie im Haus des Osiris **zu sprechen ist**, am Tag des Großen Auszugs:

Burkard emendiert ***m-ḫnt*** nach pBM 10252 XXVIII.18 zu ***wꜣg*** und verweist auf die Ähnlichkeit der Zeichen im Hieratischen. Das rechte Element von und ist in der Tat recht ähnlich, der linke Abschluss hingegen nicht (zwei waagerechte anstelle eines senkrechten Strichs). In pDuke Inv. 800 ist leider nur der Schluss der Zeile ab ***hrw*** erhalten, in PSI I 158 kaum mehr als ***pr.t-ꜥꜣ.t***.[652] Quack vermutet für unsere Version eine änigmatische Schreibung von ***wꜣg*** auf der Basis des Worts ***wg.yt*** „Kinnbacken". Es bleibt dabei die Frage, ob eine für ***m-ḫnt*** völlig gebräuchliche, für das häufige ***wꜣg*** hingegen sonst gar nicht bekannte[653] Schreibung anders verstanden werden konnte, zumal das Zeichen auch sonst zwar in Wörtern für Gesicht und Nase erscheint, nicht aber für den Unterkiefer, den es ja gerade nicht darstellt.[654] Ein Lautwert ***g*** oder gar ***w(ꜣ)g*** für ist sonst offenbar gänzlich unbekannt.[655]

Ebenfalls bemerkenswert ist, dass die Angabe eines bestimmten Datums zur Rezitation mitten in einer langen Liturgie erfolgen soll. Diese würde man eher ganz am Anfang oder in einer Nachschrift er-

652 Davor ein Determinativstrich, also doch wohl ebenfalls ***hrw***.

653 Vgl. nur die Belege bei Winter, *Wag-Fest*, 5–7.

654 Quack, *SAK* 27 (1999), 305 gibt wohl aus diesem Grund noch die ebenfalls verwendete Übersetzung „Wange" an, aber die Wange ist durch kaum wiedergegeben. Auch in ***wgi̯*** „kauen" wird m. W. nicht verwendet.

655 S. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 169 (2.32) und die übrigen einschlägigen Zeichenlisten.

warten. Überhaupt erscheint die Reihenfolge der Angaben in pBM 10252 seltsam: Auf den Festtermin *wꜣg* folgt eine Ortsangabe vor einem weiteren Festtermin, dem auch in pSchmitt genannten Tag der *pr.t-ꜥꜣ.t*. Offensichtlich besteht in pBM 10252 ein Zusammenhang zwischen unserem Vers und XXV.11, dem in pSchmitt verlorenen „Verkünden der *nwỉ*-Rede/von diesem(?) vor Osiris am Tag der Festzeremonie zum Beginn" (*smỉ nwỉ ḫnt Wsỉr hrw ḥꜣb* {*w*}⟨*m*⟩*-ḫnt.ỉ*). Das also auch an jener Stelle geschriebene *w* statt *m* – im Hieratischen eine minimale Verschreibung[656] – könnte den Anlass für die Umdeutung des dort eindeutigen *ḫnt.ỉ* (𓐍, ohne folgendes 𓎁) in *wꜣg* (𓎁 𓊗) in der Randglosse zu jener Zeile gegeben haben; dass umgekehrt 𓐍 auf 𓎁 zurückgeht, kann freilich nicht ausgeschlossen werden. pBM 10252 XXXI.6 schließlich schreibt 𓎁 𓎁 in Parallele zu *ḥꜣb ḫnt* [*ḥꜣb*] hier in VI.32. Es erscheint nur plausibel, dass in einer Textfassung wie der in pBM 10252 überlieferten, die deutliche Zeichen redaktioneller Arbeit trägt, die an einer Stelle – hier oder in XXV.11 – einmal vorliegende Interpretation einer Schreibung auf deren weitere Belege im selben Text übertragen wurde, ausgelöst z. B. durch eine Verschreibung des *m* zu *w*, aufgrund derer in einem späteren Schreibvorgang eine mit *w* beginnende Festbezeichnung, eben *wꜣg*, gemeint zu sein schien.[657] Aber auch eine ganz bewusste Anpassung an eine spezifische Kultpraxis erscheint möglich: Die *GZG* müssen ja nicht in jedem Tempel des Landes am selben Datum und auf dieselbe Art und Weise aufgeführt worden sein (s. a. Kapitel II.1.1.4.3), warum also nicht an einem, aber nicht jedem, Ort genau am *wꜣg*-Fest.[658] Nicht ohne weiteres verworfen werden sollte außerdem die Möglichkeit, dass in pBM 10252 XXV.11 *m-ḫnt* eine Verschreibung aufgrund der Ähnlichkeit mit der vorliegenden Stelle ist, dort also wie in der Randglosse tatsächlich das *wꜣg*-Fest gemeint war, das damit – auch in pSchmitt – der genaue Aufführungstermin gewesen wäre.

Wie auch immer man den insgesamt unklaren Befund in pBM 10252 deutet, für die Version in pSchmitt und pAsasif 12 II.x+10 bleibt die Frage, wie ein (potentieller) Benutzer aus der vorliegenden Zeile das *wꜣg*-Fest als Datum für die Rezitation hätte ermitteln können, wenn dieses auch hier gemeint gewesen sein sollte. Will man keine völlig unverständliche Verschreibung ansetzen, dann ist unabhängig von der Frage nach dem ‚originalen' Textverlauf mit einer inhaltlich kohärenten Aussage zu rechnen, zumal angesichts der fast identischen Formulierung in VI.32.

Aufgrund dieser verschiedenen Bedenken nehme ich an, dass *ḥꜣb* einerseits die auf einer *ḥꜣb.t*-Schriftrolle festgehaltene feierliche „Festzeremonie" als Ganzes bezeichnet, andererseits nur einen Ausschnitt des Gesamtgeschehens, den man „als Festzeremonie" ausführt. *Ḥꜣb* als einzelne Ritualsequenz oder -handlung, die auf eine andere folgt, begegnet sicher in IX.2, wo ein „Festvollzug" (*ỉrỉ.t ḥꜣb*) ausdrücklich nach dem Niederlegen der Opfergaben (*m-ḫt wꜣḥ-ỉḫ.t*) vorgeschrieben wird. Offenbar besteht ein Unterschied zwischen den von Rezitationen des nicht umsonst so genannten *ḫr.ỉ-ḥꜣb.t*-Vorlesepriesters begleiteten *ḥꜣb*-Zeremonien und anderen Ritualhandlungen wie *wꜣḥ-ỉḫ.t*. Warum sollte dieselbe Bedeutung nicht auch hier vorliegen, in der Einleitung zu einer Rezitation, die am Beginn einer Zeremonie des „Großen Auszugs" zu sprechen war, also zwar nicht zu Beginn der *GZG*, aber zu Beginn der Prozession als einer den gesamten Ritualablauf prägenden Zeremonie (s. a. Kapitel II.1.1.3.2–3)? Entsprechend markiert die ganz ähnliche Formulierung in VI.32, unmittelbar nach dem Kolophon in VI.27, den Beginn der nächsten großen Handlungssequenz. Schließlich liegt in VIII.39 offenbar das inhaltliche Gegenstück zu (*m-*)*ḫnt ḥꜣb* vor, nämlich die Angabe *m ꜥrq ḥꜣb*, die das Fol-

656 S. a. Anm. zur Transliteration: Das 𓅃 ist zwar sicher, ähnelt aber stärker als sonst einem 𓂡.

657 Also derselbe Vorgang, den Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183 mit Anm. 19 ansetzt, nur in umgekehrter Richtung.

658 Dass beide Papyri aus Theben stammen, ändert an der grundsätzlichen Überlegung nichts. Warum sollte in Theben nicht auch die eine oder andere Vorlage für Rituale an weiteren Orten, z. B. in Abydos, kopiert und gelagert worden sein?

gende zutreffend als Abschluss dieser Sequenz oder aber der gesamten „Festzeremonie“ ausweist. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, dass Übersetzungen wie „Fest“, „Zeremonie“, „feierlich“ usw. ohne eine noch ausstehende Wortfelduntersuchung nur vorläufigen Charakter haben können;[659] einfaches „Fest“ als Standardübersetzung von *ḥꜣb* sollte hinsichtlich der genauen Aussage fallweise mit Vorsicht rezipiert werden.

Beide Termine, *ḥꜣb wꜣg* und *pr.t-ꜥꜣ.t*, falls sie nicht doch identisch sein sollten, kommen inhaltlich als Anlässe für die Aufführung derselben Rezitation in Betracht. In pSchmitt und pAsasif 12 allerdings steht anstelle von *wꜣg* nun einmal *m-ḫnt*. Deshalb bleibt für die vorliegende Version m. E. die oben skizzierte Lösung bis auf weiteres plausibel: Die folgende festliche Rezitation bis IV.12 stellt den Beginn der „Großen Prozession“ im bzw. aus dem *pr Wsỉr* dar.

1.2.4.2 Rezitation (III.36–IV.12)

III.36) *h(ꜣ) ꜣṯp.tỉw stp.w nḥ.yw* — He, die „Beladenen“(?), die „Schlächter“(?), die „Flehenden“(?),

Die Personengruppen sind in allen Textzeugen mit dem ‚normalen‘ Personendeterminativ gekennzeichnet[660] und deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Feinde anzusprechen.[661] Diese Überlegung erleichtert das Verständnis freilich kaum, gerade hinsichtlich des ersten Worts. Aufgrund der ‚syllabischen‘ Schreibung mit „*tỉ*“ für *t*/*ṯ* in pBM 10252 ist prinzipiell auch eine entsprechende Lesung von „*hꜣ*“ als *h* denkbar, also *htp.w* bzw. *htp.tỉw*. Ausschlaggebend für die auch von Burkard und Quack bevorzugte Lesung *ꜣṯp.tỉw* bzw. *ꜣṯp.yw* ist, dass sowohl diese als auch *stp.w* im Gefolge des Osiris im *Höhlenbuch* erscheinen,[662] was außerdem ein weiteres Argument für die Interpretation der angesprochenen Gruppen als Helfer des Osiris ist. Die wörtliche Bedeutung der beiden Bezeichnungen ist damit nicht klarer, zumal man die zweite ebenso gut *stp.w* „Auserwählte“ lesen könnte;[663] s. a. II.25, 40. Da *ꜣṯp.tỉw* sich kaum anders erklären lassen dürfte als über einen Bezug zu *ꜣṯp.t* „Last“,[664] könnte es sich zumindest hier um Träger und Zubereiter von Opfergaben handeln, die damit rituell die Feinde des Gottes beseitigen.[665] Dies passt durchaus zum einzelnen *ꜣṯp.y*, der in der elften Stunde des *Amduat* als einer von zwölf Göttern dem vorüberziehenden Sonnengott die Mehenschlange übergibt.[666] Verallgemeinern lässt sich diese Aussage allerdings nicht, denn im *Höhlenbuch* stehen die *ꜣṯp.yw* zwischen Gruppen, die personale Komponenten versinnbildlichen (Vorgänger: *sꜥḥ.yw* und *ꜣḫ.yw*; Nachfolger: *bꜣ.yw* und *šw.t(ỉ)w*). Eine Bedeutung als (Opfer-)Träger ist dort zwar nicht ausgeschlossen, aber doch unsicher.[667]

659 Zur nur partiellen Kompatibilität der ägyptischen Begriffe *hrw nfr* und *ḥꜣb* mit dem heutigen Festbegriff s. Verbovsek, in: *FS Kessler*, 525–534.

660 Lediglich die *nḥ.yw* sind in pAsasif 12 II.x+11 mit determiniert.

661 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183 mit Anm. 21–24.

662 Dieser angesichts der Seltenheit der Bezeichnung auffällige Befund spricht gegen die Einschätzung von Werning, *Höhlenbuch* II, 518 (mit älterer Literatur), die vorliegende Erwähnung sei entgegen *LGG* IV, 689 nicht den Belegen im *Höhlenbuch* und auch im *Pfortenbuch* zur Seite zu stellen. Umgekehrt müssen aber nicht alle von *stp*/*sṯp* abgeleiteten Bezeichnungen dieselbe Bedeutung haben. *Sṯp.yw*: *ibidem*, 60f., Text 20.28; 176f., Text 46.15. *ꜣṯp.yw*: *ibidem*, 228f., Text 59.24.

663 So Quack, *SAK* 27 (1999), 304 und 305 (f).

664 So bereits Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183 mit Anm. 20 und Quack, *SAK* 27 (1999), 304 und 305 (f).

665 Einen Zusammenhang mit Schlachtopfern vermutet auch Quack, *SAK* 27 (1999), 308.

666 Hornung, *Texte zum Amduat* III, 768–775, der Name 774, Nr. 788.

667 Vgl. Werning, *Höhlenbuch* II, 229, Anm. c und 476 mit weiteren Hinweisen. Welcher sonst unbekannte Aspekt der Person *ꜣṯp* sein sollte, bleibt freilich dunkel. Vielleicht ist doch eine Tätigkeit gemeint (die Form *ꜣṯp.yw* kann auch ein Partizip sein; so auch *ibidem*, 476), die für ein Mitglied von Osiris’ jenseitigem Gefolge typisch und erstrebenswert ist. Die Bezeichnung wäre dann nicht mehr weiter rätselhaft, die Reihenfolge allerdings verblüffend.

Die ***nḫ.w/nḫ.yw*** – in pBM 10252 XXVIII.19 in der Form ***nḫn.w***, in pDuke Inv. 800 I.11 ist [...]***ḫ.yw*** erhalten – scheinen sonst nicht bekannt zu sein. Angesichts ihrer Funktion als irgendwie geartete ‚Unterstützer' des Osiris weist ihr Name vielleicht auf eine Funktion als Totenkläger hin, wie sie für das Verb ***nḫi̯*** (hier auch in II.29; außerdem XXVI.13, XXVII.40) auf der Inschrift des Statuensockels eines Padibastet belegt ist, der zufolge Ptah anlässlich des Todes seines Sohns Imhotep „fleht": „Tag des Flehens zu Imhotep durch seinen Vater Ptah über seiner Bahre" (***hrw nḫi̯(.t) n Ỉy-m-ḥtp in iti̯=f Ptḥ ḥr nmỉ.t=f***).[668] Diese Funktion der ***nḫ.yw*** legt auch der Kontext nahe, da sie durch die Totenklage als Bestandteil der Wiederbelebungsriten der Tat des Seth entgegenwirken.[669] Angesichts der vermutlichen Aufgabe der ersten beiden Gruppen kann man durchaus versucht sein, eine vergleichbare Funktion für die ***nḫ.yw*** anzusetzen. In diesem Fall wäre an einen Zusammenhang mit ***ỉmnḥ/mnḥ*** „Schlächter"[670] zu denken. Vgl. eventuell auch ***nḫ.y*** in XXIV.1.

Dass trotz der Einleitung durch die Interjektion ***h(ꜣ)*** keine Anrede an die Personengruppen folgt, sondern an Sokar/Osiris, geht aus dem übernächsten Vers hervor.

III.37) ***tḥi̯.w qmꜣ ꜥḏ ḥtp ḥr ẖꜣb(.t)***	die den Verursacher des Mordens schädigen, der im Unrecht Befriedigung findet,

Vgl. *LGG* VII, 435 für zwei weitere Belege von ***tḥ*** als Handlung, die sich gegen die Feinde eines Gottes richtet, beide Male im Wortspiel ***tḥi̯*** – ***tḥi̯*** bzw. ***tḥi̯.t*** – ***tḥi̯***.[671] Angesichts des vorangehenden Verses, der offenbar Gruppen von Helfern des Osiris benennt, ist eine entsprechende Deutung auch für die vorliegende Stelle wahrscheinlich, die sich grundsätzlich auch ganz anders übersetzen ließe („Schädigende, Verursacher des Mordens, der/die im Unrecht Befriedigung findet/-n"). Überdies passt hierzu das Personendeterminativ an ***tḥi̯*** in pBM 10252 XXVIII.20 sowie in PSI I 158 x+I.x+2,[672] das die „Schädigenden" (o. ä.) eindeutig nicht als Feinde präsentiert. Die hier angebotene Lösung erklärt die folgenden singularischen Partizipien ***qmꜣ*** und ***ḥtp*** als Bezeichnungen des Seth, so dass sie gar nicht mit dem Plural ***tḥi̯.w*** kongruieren müssen,[673] also keine mehr oder weniger ‚falsche' Schreibung vorliegt.

III.38) ***ỉni̯ n=k sn nṯr-ꜥꜣ***	der Große Gott brachte sie dir,

Aufgrund der Nennung des Horus in III.32–33 „und auch vor dem Hintergrund seiner Rolle in der Osiris-Mythologie" sieht Burkard in dem „Großen Gott" Horus, der Osiris seine besiegten Feinde vorführt.[674] Das „Bringen" von Schutzgottheiten durch Horus ist ein geläufiges Motiv, bekannt z. B. im *Text über die Horussöhne* (***sꜣḫ.w*** II, Anrufe 17–18; hier XVIII.35–37) oder in PT 369 = ***sꜣḫ.w*** II, Spruch 10 (*Pyr.*, 641a; hier XX.25–26). Aber auch Geb kommt als der bringende „Große Gott" in Frage (vgl. III.29),[675] vielleicht auch der Sonnengott. Zu diesen Vorgängern des Osiris passt die Bezeichnung ***nṯr-ꜥꜣ*** besser, denn in der Konstellation Osiris – Horus ist stets Osiris als der Vater der „Große Gott".

---

668 Gauthier, *BIFAO* 14 (1918), 38; vgl. Sandman, *Ptah*, 196 (Nr. 255).

669 Ansonsten hätte sich für ***nḫi̯*** auch eine Übersetzung „frohlocken" angeboten.

670 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 433.

671 Zu ***tḥi̯*** als Brechen von Gesetzen/Regeln s. David, *Ramesside Royal Decrees*, 28f. mit älterer Literatur.

672 Dort am Zeilenende, also sichtbar in einer Reihe mit den vorangehenden (in jenem Textzeugen nicht erhaltenen) Bezeichnungen menschlicher Personengruppen.

673 So noch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183, aber eben unter der Vorannahme, dass die beiden Verse durchweg Bezeichnungen für eine Gruppe von Feinden des Osiris auflisten. Auch ein Sprecherwechsel, zwischen III.37 und III.38, wie ihn Quack, *SAK* 27 (1999), 305 (f) vermutet, ist damit nicht erforderlich.

674 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183 mit Anm. 25; s. a. Quack, *SAK* 27 (1999), 304.

675 Zu den „Kauernden", die Geb an Osiris überstellt hat (*CT* VII, 351b–d), vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 252; Backes, *Zweiwegebuch*, 85, 330f.

Hinsichtlich der zeitlichen Stellung der Aussage erscheint ein spätägyptisches *sḏm≉f*-Präteritum, also die Aussage, dass Osiris' Schützer bereits gebracht wurden,[676] am plausibelsten: Wie an zahlreichen anderen Stellen in diesem und in anderen Texten sind die Feinde bereits unschädlich gemacht, so dass der sicheren Ankunft des Gottes nichts mehr im Wege steht.

III.39) *ḥ^{cc} nw m Ḏd.w T3-wr* so dass diejenigen in Busiris und Ta-wer jubeln.

Zur Lesung ***m*** s. den Kommentar zur Transliteration. Burkards Übersetzung „wie freuen sich ..." beruht auf dem nur in pBM 10252 XXVIII.22 geschriebenen *wỉ*, wo demnach eindeutig ein Adjektivalsatz steht.

Quack überlegt, ob sich hinter dieser Aussage ein Ritualvermerk verbirgt, „sofern Festteilnehmer die Bewohner dieser Ortschaften verkörpern".[677] Dieser Gedanke scheint durchaus attraktiv, zumal sich eine vergleichbare Überlegung auch für VI.33–36 anbietet. Im Folgenden aber sind mit III.41–42 noch mindestens zwei weitere Verse ähnlichen Inhalts sicher an den Gott gerichtet, so dass ich für die vorliegende Stelle dieselbe Einbettung ansetze. Dafür sprechen auch ähnliche Aussagen in anderen ‚Osirisliturgien'[678] zudem würde die Anweisung die Rezitation ohne jede Markierung (Rubrum) unterbrechen und entsprechend schwer zu erkennen sein. Nichtsdestotrotz ist die Ähnlichkeit der Formulierung mit einer Ritualanweisung kein Zufall, denn dem Gott wird das Ritual geschildert, besonders deutlich durch die Verwendung von *ỉnị* „bringen" im Vers zuvor. Die Ansprache an den Gott kann also durchaus auf das reale Kultgeschehen verweisen, d. h. es spricht nichts gegen die von Quack vermutete Anwesenheit von Repräsentanten der Städte Busiris und Abydos an dieser Stelle.

III.40) *ḥmị(.w) bṯ.t tmm.tỉ m wr.w n.w nṯr.w* Zurückgeschlagen ist das Greuel allesamt durch die Großen der Götter.

Versteht man die PsP-Endung ***.tỉ*** an ***tmm*** nicht bloß als ‚neutrale' Markierung des PsP, dann muss das Bezugswort feminin sein und kann damit nicht einen oder mehrere männliche Feinde meinen.[679] Weitere Beispiele eines Worts ***bṯ.t*** sind mir zwar nicht bekannt, es lässt sich aber entweder aus ***bṯ(n)*** „abscheulich" oder aus demotisch ***bty*** „Abscheu" (< ***bw.t***)[680] leicht herleiten.

Eine ganz andere Möglichkeit eröffnen pBM 10252 XXVIII.23 und pDuke Inv. 800 II.3, wo kein ***b*** geschrieben ist, so dass man nach pDuke Inv. 800 ***ḥm.tỉ tmm.tỉ*** lesen muss, was Quack als „du bist niedergetreten(?), du bist verschlossen(?) durch die Großen der Götter" übersetzt und als Anrede an die mitgeführten Opfer deutet.[681] Da aber sowohl III.38 als auch die folgenden Verse eindeutig an Osiris gerichtet sind, scheidet diese Option wohl aus. Die in pBM 10252 eindeutige Schreibung ***ḥtm*** eröffnet die Möglichkeit, den gesamten Vers als positive Aussage über Osiris zu verstehen, nämlich: „indem du durch die/mit den(?) Großen der Götter versehen und vervollständigt bist". Wenn man mit Quack das in pSchmitt und pAsasif 12 II.x+15 geschriebene ***b*** als phonetisches Komplement in ***ḥm*** betrachtet,[682] käme diese Übersetzung auch für unseren Textzeugen in Betracht. Da das ***t*** von ***ḥtm*** im Demotischen

676 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 183.

677 Quack, *SAK* 27 (1999), 308.

678 Besonders deutlich: *Enthüllungen der Geheimnisse der vier Kugeln aus Ton*; pMMA 35.9.21 XXXII.7; Goyon, *Imouthès*, Taf. 31; weitere Beispiele demnächst bei GILL, *Ritual Books*.

679 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 184: „Bösewicht(?)" (*bṯ*), aber dies ist nur eine späte Schreibung von *bṯn* (vgl. *ibidem*, Anm. 30).

680 Erichsen, *Demotisches Glossar*, 126; *CDD b* (23.8.2002), 94f. (dort Hinweise auf von den Autoren zurückgewiesene alternative Herleitungen: *bt3.t*, *bṯ*); vgl. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 28.

681 Quack, *SAK* 27 (1999), 304 mit Anm. h und i, 309.

682 Quack, *SAK* 27 (1999), 306 (h).

und Koptischen erhalten ist, setzt diese Lösung eine entsprechende Lesung der Hieroglyphe als *ḥtm* voraus, für die es sonst m. W. keinen Hinweis gibt. Deshalb erscheint Quacks Sicht auf den Text von pBM 10252 als sekundär ‚geglättet' berechtigt, nur dass das *b* in pSchmitt und pAsasif 12 keine Ergänzung zur Markierung der Aussprache von *ḥm* wäre, wogegen schon durch die Stellung des Zeichens hinter dem Determinativ von *ḥm* spricht. Umgekehrt könnte aber die phonetische Nähe zwischen dem Auslaut von *ḥm* und dem Anlaut von *bṯ.t*/*btỉ* die Auslassung des *b* in pDuke Inv. 800 verursacht haben. Da dort das feminine Bezugswort für die PsP-Endung *.tỉ* fehlt, lässt sich der Austausch von *ḥm* durch *ḥtm*, den pBM 10252 überliefert, als Folgefehler erklären, nämlich mit *ḥtm.tỉ tmm.tỉ* als PsP der zweiten Person, also an Osiris gerichtet.[683]

Die Schreibung *tmm* in pSchmitt, pAsasif 12 und pDuke Inv. 800 steht einer Deutung als *tm.tỉ* „insgesamt" nicht im Weg, wenn wir uns entsprechende Schreibungen für *tm.w* „Gesamtheit" vor Augen halten. Die Alternative *tmm* „verschließen" scheidet wohl aus, da dieses Wort normalerweise auf den Mund, das Gesicht oder Wunden angewendet wird, nicht aber auf Personen. Es bleibt noch, mit Burkard *tm* „vernichten" zu lesen, was gleichfalls zu einem sinnvoll scheinenden Text führt („zurückgeschlagen ist das Greuel, so dass es vernichtet ist").

Die „Großen der Götter" werden nochmals in IV.10 erwähnt. Die Bezeichnung lässt an besonders ‚alte' oder allgemein mächtige Götter denken. Sonst ist sie anscheinend nur noch einmal in Edfu belegt, und zwar als Bezeichnung der kleinen(!) Neunheit.[684] Davon ausgehend kann man hier *pars pro toto* eine Unterstützung durch alle Götter ansetzen, wie sie auch die Parallele zwischen IV.10 und IV.12 (dort: „alle Götter") nahelegt.

III.41) *ỉ ṯzi̯ {m}⟨ṯw⟩ ỉr⸗k*	O erhebe ⟨dich⟩ doch!
zꜣ-tꜣ ḫpr(.w) m ḥw.wt[-nṯr.w]	„Schutz des Landes"-Rufe sind in den Tempeln entstanden.

Quack folgt strikt dem überlieferten Text und liest das auch in pDuke Inv. 800 II.4 geschriebene *m* nach *ṯzi̯* als verstärkende Partikel *mi̯*.[685] Angesichts des in Reden an Osiris nach *ṯzi̯* quasi unverzichtbaren *ṯw* und der Ähnlichkeit zwischen und im Hieratischen erscheint eine entsprechende Konjektur aber ebenfalls vertretbar, zumal in pBM 10252 XXVIII.23 tatsächlich *tw* statt *m* steht. Wegen dieser Parallele halte ich eine ungewöhnlich knappe Schreibung von *ḥtm*[686] nicht für plausibel, da dann der Wechsel zwischen *tw* und *m* eine erheblich größere Veränderung von Wortlaut und Aussage mit sich gebracht hätte. Bei einer Lesung *m*/*mi̯* wäre auch noch an *mi̯* „komm!" zu denken („O erhebe (dich) und komm doch!"), insbesondere mit Blick auf die häufige Verbindung „Es kommt der Gott – *zꜣ-tꜣ*!" Ob auch hier explizit oder als Folge des Aufstehens nur implizit, in jedem Fall markiert der Ruf *zꜣ-tꜣ* die Ankunft eines Gottes, oft des Sokar; vgl. nur die weiteren Belege in pSchmitt, insbes. zu XXXI.28.

Die naheliegende Ergänzung zu *ḥw.wt[-nṯr.w]* wird durch das nur in pDuke Inv. 800 erhaltene Versende bestätigt.

683 Liest man trotz der geäußerten Bedenken auch hier *ḥtm*, müsste das *b* dennoch nicht zum phonetischen Komplement ‚degradiert' werden, wenn man das Verb in seiner bekannten Bedeutung „vernichten" versteht.

684 *Edfou* IV, 267.4–5; vgl. *LGG* II, 475.

685 Quack, *SAK* 27 (1999), 304; entsprechend auch Gill, *Ritual Books*.

686 Sowohl in der Bedeutung „vollständig sein/versehen" als auch „vernichten" ist bei *ḥtm* in der Regel das anlautende *ḥ* durch ein phonetisches Komplement angegeben, oder es folgt noch die Vogelhieroglyphe (nach DZA 27.535. 190–240 und 27.537.710–770).

III.42) *ỉm.ỉ=sn nb m z3-t3* — Jeder in ihnen (ist/ruft) „Schutz des Landes“.

pBM 10252 XXVIII.25 offenbar *sn-[t3]*; also: „Jeder in ihnen liegt da in Proskynese“.[687] pAsasif 12 II.x+16 und pDuke Inv. 800 II.5 wie hier.

III.43) [*ḫrw*] *ḥꜥꜥ m rw.tỉ 3ḫ.t* — [Der Klang] von Jubel ist am Tor des Horizonts zu vernehmen.

Ergänzung nach pAsasif 12 II.x+17 und pDuke Inv. 800 II.6.

Unter dem „Tor des Horizonts“ kann man sich sowohl das Tor des Tempels vorstellen, vor dem die Menge das Erscheinen des Gottes mit Jubel quittiert, als auch den Horizont des Himmels, an dem sich die Ankunft des Osiris als Mond ereignet. Auch in IV.1 sind irdisches und götterweltliches Geschehen nur bedingt voneinander trennbar. Der folgende Vers nimmt auf die zweite Sinnebene Bezug, während die erste die Aussage der vorangehenden Verse fortführt, die den ehrenvollen Empfang des Gottes mit *z3-t3*-Rufen im Tempel thematisierten.

III.44) [*ỉ*]*h*(*y*) *hn.w m p.t* — Jubelrufe und Akklamation erfüllen den Himmel,

Lesung aufgrund der zwei *h* und des *n* in pSchmitt und pDuke Inv. 800 II.7.[688] pBM 10252 XXVIII.26[689] und pAsasif 12 II.x+18 bieten, soweit erkennbar, eine Schreibung von *ỉhy* allein.

Mit diesem Vers verschiebt sich die Verortung des Geschehens vom diesseitigen Tempel in den jenseitig-himmlischen Raum der Götter, in dem Osiris seine Herrschaft antritt; vgl. zuvor und IV.4.

IV.1) [*dwn.n*⟨*=f*(?)⟩ *s*(*w*) *m nmỉ.wt=f*
nb.w(*.t*)
ḫrw.w n] *Wn-nfr* — [da ⟨er⟩ sich auf allen seinen Bahren reckte und die Feinde dem] Wennefer [gehören],

Ergänzt nach pDuke Inv. 800 II.8–9, wo diese Passage auf zwei Verse verteilt ist. Ebenfalls nur ein Vers in pAsasif 12 II.x+19 (fragmentarisch). Die schon von Quack vorgenommene Emendierung ist wohl unvermeidlich, denn wer wenn nicht Osiris sollte von den Bahren aufstehen bzw. sich auf ihnen ausstrecken?[690]

Den zweiten Satz kann man als mittelägyptischen Nebensatz deuten (prinzipiell wäre auch ein Hauptsatz mit optativischer Bedeutung möglich) oder als spätägyptischen Hauptsatz (Präsens I), was m. E. aufgrund der Stellung zwischen zwei Verbalsätzen mit einleitungslosem *sḏm.n=f* nicht wahrscheinlich ist. Die Frage würde sich bei anderer Lesung des Worts *ḫr.w*/*šr.w*[691] ebenfalls stellen. Die hier bevorzugte Lösung geht davon aus, dass die Pronomen in den folgenden Versen Osiris meinen,[692] was m. E. aus IV.4 hervorgeht („erneute“ Herrschaft), ebenso aus dem Inhalt: Die Bezeichnung als Wennefer, also als der wieder zum Leben erweckte Osiris, passt zu seiner Eigenschaft als Lebenspender (IV.3) und Opferempfänger (IV.8). Die Verwendung der dritten Person stellt dabei kein Problem dar, sondern ist im Gegenteil treffend, denn die Aussagen über Osiris-Wennefer (bis IV.8) sind inhaltlich III.44 untergeordnet, indem sie den Grund für den Jubel im Himmel darlegen, hier beginnend mit sei-

687 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 184, Anm. 33.

688 Vgl. Quack, *SAK* 27 (1999), 306 (m) und Anm. zur Transliteration.

689 Z. XXVIII.27 bei Burkard, *Osiris-Liturgien*, 312. Die erhaltenen Zeichen stehen aber am Ende von Z. 26 (nach Gill und eigenem Foto).

690 Quack, *SAK* 27 (1999), 304 und 306f., Anm. o.

691 Vgl. Quack, *SAK* 27 (1999), 307 (o).

692 Quack, *SAK* 27 (1999), 307 (o) vermutet stattdessen Horus als Protagonisten der folgenden Verse und liest deswegen hier eine Anrede: „Oh Feinde des Wennefer“.

nem Aufwachen zu neuem Leben und Macht über die besiegten Feinde. Diese Vorgangsverkündigung bzw. Situationsbeschreibung muss den Totengott in der dritten Person nennen, auch wenn sie natürlich an ihn gerichtet ist (IV.9).

Zwischen der Erwähnung des Himmels im Vers zuvor und dem Erhalt des Erbes von Geb im folgenden Vers mag für das hier beschriebene Geschehen ebenfalls der Gedanke an ein götterweltliches *setting* naheliegen. Quack weist aber m. E. zu Recht auf den realweltlich-kultischen Aspekt der Vielzahl von Bahren hin, die den lokalen Ausprägungen des Vorgangs – Erwachen bzw. Erwecken des toten Gottes – Rechnung tragen.[693] Bereits III.43 ließ sich ja sowohl ‚irdisch' als auch ‚himmlisch' lesen.

IV.2) [*šzp.n⸗f iwʿ⸗f m-ʿ Gbb*] [da er von Geb sein Erbe empfangen hat]

Ergänzt nach pDuke Inv. 800 II.10.

Grundsätzlich wird man die Erwähnung des Geb mit dem Titel unseres Rituals in Verbindung bringen. Allerdings ist das Motiv, dass Osiris bzw. der mit ihm identifizierte Verstorbene sein Erbe von Geb empfängt, also Horus auf der Erde vergleichbar als Nachfolger seines Vaters im Jenseits regiert, vom Alten Reich bis zur Römerzeit geläufig,[694] ohne dass man jedem Beleg eine besondere ‚Geb-Thematik' zusprechen müsste.

Der wesentliche Unterschied zur Konstellation Osiris – Horus besteht darin, dass Geb als Vater und Vorgänger nicht tot ist, sondern aktiv für seinen Sohn Osiris handeln kann, eben indem er diesem sein Erbe zuspricht. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet die Inschrift auf der Oberseite des äußeren Sarkophagdeckels des Merenptah:[695]

zbi̯⸗i n⸗k Gbb
m33⸗f ṯw
di̯⸗i ḏd⸗f z3⸗i wr r⸗k ḏd⸗f r⸗k iw n⸗f i3w.t⸗i
…
iw dw3.t imn.t m ʿ⸗f
iw t3.wi n z3⸗f Ḥr.w m3ʿ-ḫrw m s.ti⸗k sḫm

Ich werde dir Geb bringen, damit er dich sieht. Ich werde ihn über dich „mein ältester Sohn" sagen lassen und ihn über dich „ihm gehört mein Amt" sagen lassen. … (Geb spricht:) Duat und Westen sind in seiner (des toten Königs) Hand, die Beiden Länder gehören seinem Sohn Horus, gerechtfertig als dein (des Osiris) mächtiger Stellvertreter.

In der Spät- und Ptolemäerzeit weit verbreitet ist Tb 19, wo es gegen Beginn heißt: „Dein Vater Geb überweist dir sein gesamtes Erbe" (*iw wḏ n⸗k iti̯⸗k Gbb iwʿ.w⸗f nb*).[696] Vgl. auch den Beginn von PT 369 = *s3ḫ.w* II, Spruch 10, wo Geb die Nachfolge des Horus sichert.[697]

Solche Formulierungen und die gesamte Szenerie (herrscherlicher Erlass in Anwesenheit der zustimmenden Götter) machen klar, dass Osiris sein Erbe persönlich von Geb „entgegennehmen" kann, wie es auch hier ausdrücklich steht. Der Übergang verläuft ohne Konflikt im Gegensatz zur Situation auf Erden, wo Horus das Erbe seines toten Vaters im Kampf gewinnen muss.

---

693 Quack, *SAK* 27 (1999), 309 mit Anm. 13–14.

694 Z. B. Bedier, *Geb*, 199. Belege für Osiris bzw. den mit ihm identifizierten Verstorbenen als Erbe des Geb in den Pyramiden- und Sargtexten bei Miosi, *BES* 10 (1989–1990), 106, Anm. 61; idem, *JSSEA* 29 (2002), 103 mit Anm. 45.

695 Assmann, *MDAIK* 28,1 (1972), Abb. 1 zu Seite 47, Z. 19, 21. Ausführlicheres Zitat auch bei Assmann, *Totenliturgien* III, 185f.; s. dort für Beispiele aus den Pyramidentexten.

696 pNespasefy, A14.5 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 10); s. a. Leitz, *Panehemisis*, 311 (§ 17, Z. 31: Text) und 316.

697 *Pyr.*, 640a; hier XX.25.

IV.3) [*dwn*(?)*.n⸗f ꜥnḫ n nṯr.w*] [da er den Göttern nun Leben hat zuteil(?) werden lassen]

Ergänzt nach pDuke Inv. 800 II.11. Das in seiner Lesung problematische erste Wort, hier mit Quack fragend *dwn* gelesen, muss wohl eine Umschreibung für „spenden" sein,[698] was bei *dwn* „ausstrecken" angesichts seiner Nebenbedeutung „hochheben/tragen" und der nominalen Ableitung *dwn* „Speiseopfer" möglich ist. Ob (*ỉ*)*n nṯr.w* zu lesen ist, also „dem durch die Götter Leben zuteil geworden ist"? Dies könnte man sich als Aussage über den unter Anteilnahme aller Götter wieder zum Leben erweckten Osiris durchaus vorstellen; der folgende Vers legt aber eine Aussage über die aktive Rolle des wieder neuen Königs nahe, dessen Herrschaft Leben spendet.

IV.4) [*bỉtỉ*[*.n*]*⸗f s*(*n*) *m-wḥm-ꜥ*] [da er sie nun erneut als *bỉ.tỉ*-König beherrscht]

Ergänzt nach pDuke Inv. 800 II.12, wobei die auch dort notwendige Ergänzung zu *bỉtỉ*[*.n*]*⸗f* durch die Position des *f* und durch die *sḏm.n⸗f*-Formen in den vorangehenden Sätzen gestützt wird.[699]

„Er" ist Osiris, der zuvor in IV.2 von Geb sein Erbe entgegengenommen hat. Da die Bezeichnung „Erbe des Geb" fast immer auf Osiris angewendet ist,[700] dürfte dieser auch hier gemeint sein, nicht Horus. Auch die Formulierung „erneut" passt besser auf Osiris.

Die Schreibung *sw* ist hier als Wiedergabe des Pronomens der dritten Person *sn* verstanden, also mit Bezug auf die im vorangehenden Satz genannten Götter. Auch möglich ist ein Bezug auf das Erbe im vorletzten Satz, lies dann *sỉ*.[701] Die Verwendung von *bỉtỉ* zur Bezeichnung der Königsherrschaft rückt Osiris' (und Horus') unterägyptische Herkunft in den Fokus und in unausgesprochenen Gegensatz zum oberägyptischen Seth.[702] Überhaupt ist Osiris in den *GZG* mehrfach der Gott von Busiris, während Abydos/Ta-wer Sokar zugeordnet wird (V.8–9, VI.29, VIII.21–22, 35–37, IX.7, 10; s. aber VI.33–36, VIII.11–12). Die ausschließliche Erwähnung von Göttern mag man als Hinweis auf den rein jenseitigen Herrschaftsbereich des in den „Himmel" (III.44) eingehenden Osiris verstehen.

IV.5) [*ỉnỉ⸗f n⸗n msḫ … fnḏ⸗n*] [Er wird uns Freude(?) bringen an unsere Nasen,]

pDuke Inv. 800 ist ab diesem Vers nicht mehr erhalten, Ergänzung nach pAsasif 12 II.x+23. Burkards fragende Lesung *msḫꜣ* „sich freuen/Freude" ist inhaltlich plausibel und gewinnt dank mindestens zweier weiterer Belege von *msḫꜣ*/*msḫꜣ.t* in den *GZG* (VII.12, VIII.35, eventuell auch VI.13) an Wahrscheinlichkeit.

Mit dem Verweis auf „uns" verlagert sich die Aussage wieder zurück in die Welt der Lebenden, in der Osiris als nach Antritt seiner neuen Herrschaft wie im Jenseits (IV.3) segensreich wirkt.

IV.6) [*ꜥm⸗tw ỉb ḥr mḥ*(?)] [so dass man außer sich gerät(?) über den Fürsorger(?)]

Ergänzt nach pAsasif 12 II.x+24; die Lesung des letzten Worts als *mḥ* nach Gill. PSI I 158 x+II.1 bietet noch das letzte Zeichen des Verses: . D. h. zumindest dort liegt anscheinend *mḥ* „Sorge" vor, was aber angesichts der Aussagen in den umstehenden Versen ein wenig überrascht, denn diese beschreiben

698 Mit Quack, *SAK* 27 (1999), 307 (p).

699 Bereits von Quack, *SAK* 27 (1999), 307 (q) in Erwägung gezogen.

700 Vgl. die Belege in *LGG* I, 180f. mit nur drei Ausnahmen aus dem Neuen Reich (Horus, Horus von Hierakonpolis, Atum[?]). In weiteren späten Osiris-Texten ist stets er Gebs Erbe: pBremner-Rhind XVI.8; *Großes Dekret*: pMMA 35.9.21 II.11.

701 Diese Lösung bevorzugt Quack, *SAK* 27 (1999), 307 (q). Liest man im vorangehenden Vers (*ỉ*)*n nṯr.w* „durch die Götter", muss hier sicherlich *sỉ* stehen.

702 Vgl. Leitz, *Außenwand*, 236 (zu *Dendara* I, 109.2). Dort ist es die Herrschaft des Horus über Götter und Menschen, die im Delta ihren Ausgang nimmt.

einen Stand der Ereignisse, in dem zur Sorge kein Anlass mehr besteht. Angesichts des in IV.4 expliziten Aspekts des Herrschaftsantritts ist vielleicht an die von der Erscheinung ihres Herrn überwältigten Betrachter zu denken, vgl. im ‚Bericht' über Hatschepsuts Krönung:[703]

wn.ỉn nn smr.w ỉb.w≠sn šzp.n mh.t
ỉṯị.n ḥr.w≠sn gg.yw
ẖnm.n ḥᶜ.w≠sn g(ꜣ)ḫ.w
mꜣꜣ≠sn ḫᶜ.w nsw wᶜḥ ỉrị.tn nb-r-ḏr ḏs≠f
rḏị.n≠sn st ḥr ẖ.wt≠sn
m-ḫt nn gmị.t ỉb.w≠sn

Da wurden dieser Höflinge Herzen von Vergessen übermannt, ihre Gesichter von Staunen ergriffen und ihre Körper von Kraftlosigkeit getroffen, als sie die Erscheinung des inthronisierten Königs erblickten, was der Herr über Alle selbst vollbracht hatte, und sie warfen sich auf ihre Bäuche. Danach erlangten sie ihr Bewusstsein zurück.

Da es auch in der vorliegenden Textpassage u. a. um einen Herrschaftsantritt geht, erscheint eine motivische Parallele durchaus plausibel, auch wenn ganz unterschiedliche Formulierungen gewählt wurden. Deswegen ist zu überlegen, ob nicht zumindest für pAsasif 12 und damit auch für pSchmitt ein anderes Wort als ***mḥ*** „Sorge" angesetzt werden darf. Erwägenswert erscheint mir ***mḥ(.y)*** „Fürsorger",[704] für das eine Schreibung mit [hieroglyph]. sogar belegt ist, da ***mḥ*** „sorgen" auch die Sorge des Regenten um das Land Ägypten bezeichnen kann und in dieser Verwendung offenbar nicht als verzweifelter Gemütszustand zu verstehen ist.[705] Bei ***mḥ(.w)***, was man außer als „im Wasser Treibender"[706] vielleicht auch als „Flutender" verstehen könnte, also als die Nilüberschwemmung selbst, wäre ein entsprechendes Determinativ wünschenswert; in PSI I 158 wäre dann wohl wirklich ein ganz anderes Wort zu lesen.

IV.7) [***stw(t) nṯr r ỉrị s(w)***] [da der Gott seinem Erschaffer gleich gemacht(?) ist,]

Ergänzt nach pAsasif 12 II.x+25. Die Lesung von ***stwt*** am Versanfang wird durch „***stt***" ([ ][hieroglyph]) in PSI I 158 II.2 bestätigt. Als „sein Erschaffer" kommt nach IV.2 am ehesten wohl Geb in Betracht, aber auch Re, denn mit beiden Göttern empfängt Osiris gemeinsam Opfer; s. zum folgenden Vers.

IV.8) [***ḫmt sw m***] ***wḏb ỉ[š].t*** [verdreifacht ist er beim] Umlaufopfer.

Ergänzt nach pAsasif 12 II.x+26. Burkard: „es wird bedacht(?) beim Opfern(?)."

Ḫmt „verdreifachen" bzw. allgemein „vermehren" ist in ptolemäischen Texten mit Opfergaben als Objekt belegt, parallel zu ***swr*** „vergrößern".[707] Die „Verdreifachung" könnte aber durchaus wörtlich zu nehmen sein; vgl. in ***sꜣḫ.w*** I, Spruch 4 (hier XII.42–43), wo die neun Brote vom Altar der Bas von Heliopolis sich auf Re, Geb und den „Tempel des trefflichen Befähigten" verteilen, also mit dem wiederbelebten Osiris-Chontamenti als Drittem neben seinen beiden Vorfahren in Himmel und Erde. Eventuell liegt in IX.8 eine vergleichbare Aussage vor.

Mit diesem Vers endet die an den Ruf „erhebe dich!" in III.41 anschließende Vorgangsverkündigung über die triumphale Ankunft des Gottes in Götterwelt und Tempel.

703 Burgos/Larché, *Chapelle rouge*, 35 (Blöcke 48+164, Z. 7–11); s. a. Müller, in: TUAT NF 2, 205; Verbovsek, in: *Ritual Dynamics*, 248–252.

704 *Wb* II, 121.1–2; s. a. Faulkner, *Concise Dictionary*, 113; van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 175.

705 Vgl. *LGG* III, 373.

706 *LGG* III, 374f.

707 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 290, 729f.

IV.9) *[mỉ ⟨n⟩⸗n] r mꜣn⸗n ṯw* — [Komm zu uns], dass wir dich sehen!

Ergänzt nach pAsasif 12 II.x+27. Burkard interpretiert das dort vor *mꜣ(ꜣ)* geschriebene Auge als Imperativ *ỉri̯*, allerdings wäre die daraus resultierende Schreibung von *mꜣꜣ* nur mit höchst ungewöhnlich. Das in pSchmitt geschriebene *r* könnte man prinzipiell auch *r mꜣ⸗n ṯw* „damit wir dich sehen" lesen, die Position des Zeichens ist aber wie in pAsasif 12 die von in *mꜣꜣ*.

Ob wirklich mit Burkard *mꜣn⸗n*, also die klassisch-mittelägyptische Form des Subjunktivs von *mꜣꜣ*, zu lesen ist? Auch eine – verbreitete, wenn auch in unserem Text seltene – semantisch bedeutungslose Dopplung des *n* wäre möglich, ebenso *sḏm.n⸗f* als Schreibung des Subjunktivs (vgl. Kapitel II.1.1.5.2); vgl. aber die demotischen Umsetzungen von *mꜣꜣ* bzw. eben *mꜣn* als *mn*.[708]

Zum Motiv des „Sehens" (der Schönheit) des Geliebten in Klagetexten und Liebesliedern s. zu VII.37.

IV.10) *wr.w n.w nṯr.w ḫpr(.w) m šms.w-nṯr* — Die Großen der Götter sind zum Gottesgefolge geworden.

Zu den „Großen der Götter" s. zu ihrer Erwähnung in III.40. Letztlich ist die in IV.12 ausdrücklich genannte Gesamtheit der Götter gemeint, denn wenn die „Größten" der Götter, also das unmittelbare Umfeld des Götterkönigs, Osiris als ihren Herrscher anerkennen, dann erst recht die übrigen. Zum Motiv s. a. VI.12.

IV.11) *ṯzi̯ ḥꜣ.t⸗k Wn-nfr mꜣꜥ-ḫrw* — Erhebe deine Vorderseite, Wennefer, gerechtfertigt!

Das Erheben der „Vorderseite", zu dem Osiris auch in VIII.10 aufgefordert wird, ist schon in den Pyramidentexten belegt, einmal in direktem Zusammenhang mit dem wachen Zustand, der sich allerdings auf das mit erhobenem Rumpf zum Zuschnappen bereite Krokodil beziehen könnte: „N. ist Sobek, mit grüner Feder, der Wachsame mit erhobenem Vorderteil" (*N. pỉ Sbk wꜣḏ šw.t rs-ḥr ṯzi̯ ḥꜣ.t*).[709] Auch in PT 328 ist *ṯzi̯ ḥꜣ.t* eine furchteinflößende Eigenschaft und benennt vielleicht die Ausstattung mit dem Uräus:[710]

> *ḏd-mdw*
> *N. pw ḏsr ỉm.ỉ-ḫnt ṯzz ḥꜣ.t*
> *sbꜣ kss.w n⸗f nṯr.w sdꜣ.w n⸗f psḏ.tỉ*
> *ỉn ḏr.t N. wṯz⸗s sw*
> Rezitation:
> Dieser N. ist ein Unnahbarer, der ganz vorne steht, mit erhobener Vorderseite, ein Stern, vor dem sich die Götter verneigen und vor dem die beiden Neunheiten erschauern. Es ist die Hand des N., die ihn emporheben wird.

An unserer Stelle wird der Gott freilich nicht als gefährliches Krokodil beschrieben, auch nicht als Gekrönter. Eher handelt es sich um eine Umschreibung des bäuchlings auf der Bahre seinen Oberkörper anhebenden Osiris.[711] Nicht zuletzt von den beiden Stellen der Pyramidentexte ausgehend dürfen wir aber immer noch Respekt als direkte Folge des Erhebens des „Vorderteils" annehmen, deutlicher als bei einfachem *ṯzi̯ ṯw* „erhebe dich". In jedem Fall steht die Formulierung in Parallele zu III.41.

708 Smith, in:, *FS Lüddeckens*, 193–210 (Hinweis Quack); s. a. *CDD m* (13.7.2010), 13.
709 *Pyr.*, 507b [PT 317].
710 *Pyr.*, 537a–c. Allen, *Pyramid Texts*, 69 (Nr. 13) sieht hier die Beschreibung einer Schlange.
711 Vgl. Roberson, *Awakening of Osiris*; Davies, *Hibis* III, Taf. 3 (II), 4 (V).

IV.12) ***nṯr.w nb.w ḥr md(wi̯).t ḥr=k*** Alle Götter sprechen zu deinen Gunsten.

Der letzte Vers des Abschnitts thematisiert parallel zum vorangehenden Verspaar die Loyalität der Götter zu ihrem neuen Herrn. Falls sie nicht nur neutral „über" ihn sprechen, dann rückt die Formulierung die „Rechtfertigung" des Osiris in den Mittelpunkt, also den gerichtlichen Sieg über Seth, den Osiris hier nicht nur dem „Schiedsspruch des Geb"[712] (vgl. in *s3ḫ.w* I, Spruch 10, hier XV.30–36) verdankt, sondern auch der Fürsprache der übrigen Götter. Auf den Prozess des Osiris gegen Seth spielt in den *GZG* evtl. noch IX.20 an; vgl. außerdem XIII.34, XV.17–18.

1.2.5 Auftritt und Rezitation der Klagefrauen (IV.13–20)

Burkard sieht diese Anweisung bis IV.20 als Bestandteil der Rezitation, weil er in IV.13 weiterhin Osiris anstatt des Priesters als den Angesprochenen betrachtet.[713] Angesichts der über den gesamten Text hinweg zu beobachtenden Praxis bieten die Markierung durch Rubrum und einleitendes ***ỉs*** aber eine gute Basis für die Ansetzung eines neuen Abschnitts an dieser Stelle (s. Kapitel I.1.1.2).

IV.13–14 und IV.15–16 bestehen jeweils aus einem Vers, der die Frauen bezeichnet, gefolgt von einem zweiten mit der Bezeichnung ihres Kopfputzes. Eine Interpretation dieser vier Verse als durchgehende Beschreibung derselben zwei Frauen sollte deswegen zumindest nicht ohne Vorbehalt erfolgen. Entweder stehen hier zwei Bezeichnungen und Beschreibungen desselben Schwesternpaars hintereinander, was man z. B. als Zusammenstellung zweier Traditionen erklären könnte, oder aber es ist zuerst eine Gruppe unbestimmter Anzahl von Frauen aus Abydos bezeichnet und dann zwei Schwestern, die sich durch eine andere Kopfbedeckung bzw. Frisur von jenen abheben.

Gruppen von Frauen und Männern tauchen in den Osirisklagen mehrfach auf, wobei im Einzelfall fraglich sein kann, ob es sich um realweltliche Darsteller handelt oder bloß um jenseitige Figuren.[714] Grund hierfür ist, dass entweder von männlichen und weiblichen Göttern die Rede ist,[715] was deren kultische Erscheinungsform (nur Erwähnung im Text, Statuen oder Darsteller) offen lässt, oder dass Männer und Frauen zwar angerufen oder anders erwähnt werden,[716] was jedoch nicht unbedingt etwas über ihre reale Präsenz im Kultraum aussagt. Die vorliegende Ritualanweisung mit der expliziten Erwähnung von „Frauen", die „gebracht" werden, lässt die tatsächliche Anwesenheit eines Frauenpaars oder sogar eines ganzen Chors plausibler erscheinen.[717] Auch die Nennung der beiden ***ỉp.t***-„Chöre" im *Großen Dekret* sowie die Gliederung der gesamten Passage dort mit mehreren Gruppen, rhythmischen Schlägen durch die „Taktgeber" etc.[718] ergibt nur Sinn, wenn sich hinter der Bezeichnung wirklich anwesende Personen verbergen.[719] Die auch aus Edfu bekannten Klagefrauen aus Abydos (***qm3.tỉw(t) n(.wt) T3-wr***)[720] stehen topographisch komplementär zur im Plural ebenfalls in den *Stundenwachen* erwähnten

712 So betitelt von Assmann, *Totenliturgien* III, 185.

713 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 200.

714 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 579, die in den von ihr angeführten Texten „keinen Hinweis auf realweltliche Darsteller" sieht.

715 Mehrfach im *Großen Dekret*; s. Kucharek, *Klagelieder*, 579 mit Anm. 75.

716 Belege bei Kucharek, *Klagelieder*, 579, Anm. 74.

717 Auch die beiden Frauen (***z.t sn.tỉ***) der *Lamentations* werden „gebracht" (pBerlin P. 3008 V.14). Vgl. die Überlegungen von Kucharek, *Klagelieder*, 597 zur untergeordneten Rolle der Frauen im Kult, die sich in Passiv-Formen wie hier von ***ỉni̯*** widerspiegelt.

718 pMMA 35.9.21 IV.6–13.

719 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 579, Anm. 76. Deutung der ober- und unterägyptischen ***ỉp.t*** als „Chöre" *ibidem*, 338f. Der eventuelle Zusammenhang mit ***wp.wt*** „Frauenschar" würde für eine Zusammensetzung der ***ỉp.t***-Chöre aus Frauen sprechen, wieder in Übereinstimmung mit unserer Stelle, die keine entsprechende Männergruppe erwähnt.

720 *Edfou* I, 200.16–201.15 mit Taf. 24a; s. Pries, *Stundenwachen* I, 41, 393 mit Anm. 1917.

Klagefrau aus bzw. in Busiris (VIII.3).[721] Eine formale Identität der Frauen aus den beiden Kultzentren des Osiris mit den *ip.t* von Ober- und Unterägypten des *Großen Dekrets* erscheint plausibel, ist aber nicht positiv beweisbar.

Diese eindeutigen Belege für ganze Gruppen von Frauen im Osiriskult sprechen dafür, ohne ausdrückliche Vorschrift einer Zweizahl einen derartigen ‚Chor‘ bezeichnet zu sehen.

IV.13) *is ꜣ ini̯.n=k ḥm.wt m ꜣbḏ.w*	**Inzwischen nun hast du** die Frauen aus Abydos **gebracht**,

In anderen Ritualanweisungen steht an entsprechender Stelle nur *is*, ohne enklitisches *ꜣ*.

IV.14) *šṯ*(?) *ir*(*.i*)(?)*=sn tp=*{*n*}*s*(*n*) *m ꜥn*{*n*}⟨*.t*⟩	deren Kleid angelegt ist und deren Häupter mit dem *ꜥn.t*-Kopfputz (bedeckt) sind.

Anscheinend ist in allen drei Textzeugen ein Wort „*štꜣir*“ geschrieben, was mit dem Determinativ *šṯ* „bekleiden/schmücken“[722] oder „(*s*)*šṯ*“ (o. ä.) = *sšd* gelesen werden könnte.[723] Da *šṯ* fast durchweg ein Kleidungsstück als Objekt hat und m. W. nicht mit inhaltlichem Bezug zum Kopf erscheint, wäre das in anderer Graphie in IV.16 verwendete *sšd* zu bevorzugen. Auch wenn diese Lesart grundsätzlich vertretbar erscheint, dürfte es sich doch um zwei Wörter handeln, nämlich um „*štꜣ*“ (ohne Determinativ) für *šṯ*, gefolgt von *ir.i*(*w*)-Kleidung als Objekt, womit sich auch die Verwendung des Determinativstrichs erklären würde.[724]

Fraglich ist auch, womit die Frauen ihren Kopf „umhüllen“ sollen. Burkard überlegt, ob ursprünglich das seltene *ꜥn.t* gemeint gewesen sein könnte, was im *Wörterbuch* als „Diadem“ übersetzt ist.[725] An unserer Stelle ist aber entsprechend dem übernächsten Vers wohl eher eine Haartracht gemeint als ein „Diadem“, und tatsächlich legen die bekannten Schreibungen des Worts *ꜥn.t* eine Übersetzung „Diadem“ nicht nahe, da es konsequent mit u. ä. determiniert wird.[726] Es mag also der Haarbeutel gemeint sein, den die klagenden Isis und Nephthys auch tragen können.[727]

Die bekannte, aber gerade in einem hieratischen Text doch recht auffällige Schreibung für *tp* mit dem Zahlzeichen 7 auch in pAsasif 12 II.x+32 gegenüber dem üblichen in pBM 10252 XXIX.2. In den Parallelen ist die Schreibung für *=sn* eindeutig. In pAsasif 12 wie hier „*ns*“.

IV.15) *ḥm.wt sn.ti n.w*(*t*) *mꜣw*[*.t*] *wꜥ.t*	Zwei Schwester-Frauen von einer einzigen Mutter,

pBM 10252 XXIX.3 bedeutungsgleich: *m sn.ti*.

Die Angabe der gemeinsamen Mutter ist eine notwendige Präzisierung angesichts des weiten Bedeutungsfelds von *sn* und *sn.t*: Vollschwestern, nicht Halbschwestern oder entferntere Verwandte wie Cousinen, Nichten, Tanten oder Schwägerinnen.[728] Dass die Frauen, die Isis und Nephthys im Kult verkörperten, Schwestern sein mussten, überliefern die bekannten Ritualanweisungen der *Lamentations* und der *Gesänge* nicht, vgl. aber den bekannten Fall der Zwillinge Thaues und Taus, die als Klagefrauen im

721 Pries, *Stundenwachen* I, 97f.; II, 24 (01 NS λ‘); zitiert zu II.17.

722 Vgl. hier zu Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 3 (XIX.11 = *Pyr.*, 2241c/*CT* VI, 103g).

723 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 185, Anm. 44. Vgl. demotisches *sšt* „Leinenstoff“ (Smith, *Mortuary Texts*, 92f.).

724 Auch diese Lesung ist Gill zu verdanken.

725 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 185, Anm. 46.

726 Vgl. die Belege bei Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 162 („wig or cap crown“). Sauneron, *Esna* V, 22: „perruque ronde“ (zu *Esna* 77.13: Sauneron, *Esna* II, 168.13).

727 S. z. B. Kucharek, *Klagelieder*, 191.

728 S. z. B. Frood, in: *Companion to Ancient Egypt*, 471f., 489 mit älterer Literatur; Allen, *Ancient Egyptian Family*, 34–55, bes. 54.

memphitischen Apis-Kult auftraten.[729] Allerdings ist unbekannt, ob der Umstand, dass sie Zwillinge waren, unabdingbare Voraussetzung für ihre Tätigkeit war. Unsere Stelle legt nahe, dass zumindest Schwestern als Darstellerinnen der göttlichen Schwestern doch erwünscht sein konnten.

IV.16) ***sšd(.w)=sn m ỉꜣr(.t)*** die mit Perücken(?) ausgestattet sind.

Hier eindeutig ***sšd***; vgl. IV.14. Auch die ausführenden Frauen der *Gesänge* sollen ihre Köpfe mit Perücken (***sr***) bedecken,[730] wobei das dort für diese Handlung verwendete Verb ***mḏḥ*** ist, also ein ungefähres Synonym zu ***sšd***. Ansonsten könnte anstelle des Verbs das Substantiv gemeint sein, da die Klagefrauen in der Tat oft mit Stirnband gezeigt werden;[731] also: „(mit) ihrem Stirnband an der Perücke".[732]

IV.17) ***šdi̯=sn m ḥ(ꜣ)b(.t) n.t zḫ(ꜣ).y*** Sie sollen aus der Festrolle der Schriften rezitieren,

Die deutlich geschriebene feminine Nisbe ***n.t*** verstehe ich als Hinweis darauf, das vorangehende Wort ***ḥ(ꜣ)b.t*** zu lesen anstelle des möglichen ***ḥ(ꜣ)b*** „Fest".[733] Das Determinativ in pSchmitt unterstützt diese Auffassung. Die Lesung der Schreibung ***sḫy*** als ***zḫꜣ.w*** aufgrund des Determinativs und [Hieroglyphen] in pBM 10252 XXIX.5.[734]

IV.18) ***gmi̯(.y) ḥr ỉr.w {z}⟨ꜥꜣ⟩ n(.ỉ) Gbb*** die auf den *Großen Zeremonien des Geb* zu finden sind.

Gmi̯ wird noch drei weitere Male in den *GZG* sowie einmal in *Die Menge vorlassen* entsprechend geschrieben (II.16, III.16, VI.10, XXVI.26). Mit Burkard setzt das Partizip den vorangehenden Vers fort, wobei nicht klar ist, ob es sich auf ***ḥꜣb.t*** oder auf ***zḫꜣ.y*** bezieht.

Anscheinend identifiziert dieser Vermerk eine Schriftrolle, die in der Tempelbibliothek „auf" der Rolle mit den *GZG* aufbewahrt wird. Damit handelt es sich nicht um einen Bestandteil unseres Texts, aber um etwas, das offenbar fest zum Ritualablauf der *GZG* gehörte. Auch bei einer übertragenen Bedeutung der Präposition ***ḥr*** („bei", „wegen" etc.) muss diese wohl als Hinweis auf eine Zusammengehörigkeit der zuvor genannten Schriften und der *GZG* gewertet werden.

Kucharek präsentiert gleich mehrere Argumente für eine Identifizierung der „Festrolle der Schriften" mit den *Gesängen*.[735] Die dort wie hier erwünschte Ausstattung der Frauen mit Perücken (pBremner-Rhind I.3; s. a. zu IV.14) mag man noch als nicht in allen Texten ausdrücklich erwähnten Standard abtun; auch das Wort ***ḥꜣb*** muss nicht an beiden Stellen dasselbe sein.[736] Die mehrfache wörtliche Übereinstimmung ganzer Verse der *GZG* mit den *Gesängen* und die inhaltliche Nähe zur hier vorangehenden Rezitation – Aufforderung zum Kommen – erscheint in der Tat besonders sinnvoll, wenn beide Texte im selben Rahmen und aufeinander Bezug nehmend aufgeführt wurden; sie könnten aber auch einfach Resultat desselben Phraseninventars bzw. eines Schöpfens aus derselben Quelle (dem „Klagebuch"; s. zu

729 Colin, in: *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine*, 78–85 mit Quellen und weiteren Hinweisen; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 580.

730 pBremner-Rhind I.3; hierzu Kucharek, *Klagelieder*, 188–191.

731 Kucharek, *Klagelieder*, 313f.

732 Vorschlag Gill; s. eadem, *Ritual Books*.

733 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 186; entsprechend eadem, in: *Ägyptische Rituale der Griechisch-Römischen Zeit*, 188. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186: „Sie rezitieren am Fest der Schriften."

734 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186 mit Anm. 50 und 314.

735 Kucharek, *Klagelieder*, 186.

736 Im Titel in pBremner-Rhind I.1 legt die Schreibung doch die Übersetzung „Gesänge für das *Fest* (*ḥꜣb*) der beiden Weihen" nahe, nicht „Gesänge der *Festrolle* (*ḥꜣb.t*) der beiden Weihen", wie auch Kucharek, *Klagelieder*, 186 nur als Alternative erwägt.

III.20) sein. Dass beide Texte offenbar von einer Hand geschrieben in den Asasif-Papyri erscheinen, mag man ebenfalls als Hinweis auf eine irgendwie geartete Zusammengehörigkeit werten, aber es sind eben beides wichtige Ritualtexte für Osiris.[737] Auch wenn also keines von Kuchareks Argumenten ohne Einschränkung bleiben kann, so ist ihr Vorschlag ebensowenig auszuschließen. Direkt gegen ihn könnte man allenfalls einwenden, dass die *Gesänge* nicht von den beiden Klagefrauen allein rezitiert werden, sondern gemeinsam mit dem Vorlesepriester. Zumindest rein praktisch ist dieser Einwand nicht entscheidend, denn IV.20 zufolge begleiten die Rezitationen den Opferumlauf, den die einfachen Priester durchführen. Der Vorlesepriester stünde demnach für eine weitere Rezitation gemeinsam mit den Frauen zur Verfügung und müsste als Adressat der Ritualanweisungen und Kenner des bezeichneten Texts nicht unbedingt eigens erwähnt werden. Nach pBremner-Rhind I.1–2 wurden die *Gesänge* vom 22. bis 26. Choiak aufgeführt[738] und eigneten sich als eine Art ‚Standardtext' des gesamten Fests vielleicht besonders gut zur Untermalung der mit dem Festanlass nicht unmittelbar verbundenen Standardprozedur des Opferumlaufs.

In jedem Fall ergibt dieser interessante Hinweis nur dann Sinn, wenn er sich auf eine andere Papyrusrolle bezieht. D. h. die Rezitationen ab IV.23 sind nicht die hier angewiesene Rede der Frauen.

IV.19) *ḥr≠sn m-ẖr(.w)*	Ihre Gesichter sind gesenkt, während sie den Schrein/Sarg in
sỉwi̯≠sn ḏbꜣ(.t) m-bꜣḥ	der (göttlichen) Präsenz preisen,

pBM 10252 XXIX.7: [Hieroglyphen], also *ỉr.(ỉ)w*,[739] statt *ḏbꜣ(.t)*, wofür mehrere Deutungen denkbar sind, zuvorderst wohl *ỉr.ỉw* „Zugehöriges".[740] Umgekehrt ist angesichts des phonetischen Komplements *b* eine Lesung [Hieroglyphe] statt [Hieroglyphe][741] für pSchmitt auszuschließen, immerhin könnte aber die manchmal nicht unähnliche Grundform[742] der beiden Zeichen Anlass zu einem Austausch von *ỉr.ỉ* zu *ḏbꜣ* oder umgekehrt gegeben haben. Dass es Sokar bzw. Osiris ist, der gepriesen wird, steht jedenfalls außer Frage. Dies geschieht ***m-bꜣḥ***, also „in Gegenwart". Burkard ergänzt hier fragend zu „vor (ihnen?)", was aber nicht erforderlich ist, da adverbial gebrauchtes ***m-bꜣḥ*** gleichfalls die Gegenwart des Königs oder eines Gottes bezeichnet[743] und in dieser Bedeutung noch mehrmals in den *GZG* erscheint (I.21, II.34, VI.20). Die Frauen rezitierten ihren Part also in Anwesenheit des Gottes, d. h. in einer Nähe, die üblicherweise Priestern vorbehalten war. Auch die *Gesänge* sollten „in Gegenwart dieses Gottes" gesungen werden (pBremner-Rhind I.5), und nicht umsonst geht diesem Hinweis dort die ausdrückliche Forderung nach kultischer Reinheit (Entfernen der Körperhaare) voraus.[744] Ihren Blick nach unten fasst Kucharek wohl zu Recht als Trauergestus auf.[745] Darüber hinaus ist an das Vermeiden direkten Blickkontakts mit dem Kultbild zu denken. In den *Lamentations* ist die Nähe der beiden Frauen zu diesem nämlich durchaus begrenzt, in-

737 Der dritte Text desselben Schreibers ist das *Buch zum Schutz der Neschmetbarke*; s. Burkard, *Papyrusfunde*, 43; idem, *Osiris-Liturgien*, 17–19.

738 Zu den verschiedenen Vorschlägen hinsichtlich der Aufführungszeit der *Gesänge* Smith, *Traversing Eternity*, 98.

739 Zu dieser Schreibung s. Quack, *LingAeg* 20, 278 (Hinweis Quack).

740 Kucharek, *Klagelieder*, 340 und demnächst Gill, *Ritual Books*, die eine möglichst nah an *ỉr.ỉw* angelehnte Deutung von *ḏbꜣ* vertritt.

741 Vorschlag Quack.

742 Die genaue Ausführung, insbesondere Ansatz, Länge und Verlauf des Strichs oben rechts sowie die längere senkrechte Linie unten rechts und der waagerechte Querstrich, entspricht ganz klar den Standards für das Zeichen T25, nicht A48; vgl. nur Verhoeven, *Untersuchungen*, 108f., 186f.

743 *Wb* I, 421.4.

744 Vgl. *Dendara* X, 126.5–6: Die „ihnen zukommende Reinigung" (*ꜥb.w≠sn ỉr.ỉ*) muss für die *ḏr.tỉ* und *ḥꜣ.tỉ* durchgeführt werden; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 592.

745 Kucharek, *Klagelieder*, 96 mit Verweis auf die Haltung des „Kopf auf den Knien" (*tp ḥr mꜣs.t*); s. a. *ibidem*, 605 mit Anm. 5.

dem sie sich, gleichfalls mit gesenktem Kopf, am Eingang zur Erscheinungshalle (*wsḫ.t-ḫꜥi̯.t*) niedersetzen sollen.[746] Auch wenn die Position von Isis und Nephthys am Eingang der Balsamierungsstätte häufig hervortritt und ihre Funktion u. a. in der Schutzausübung hat,[747] sollte als Grund für die größere Distanz zum Gott das Geschlecht und der im Vergleich zum Vorlesepriester geringere Status der Frauen nicht aus den Augen verloren werden.[748]

IV.20) *wꜥb.y ḥr wḏb i̓ḫ.t* während die Priester die Opfer herumreichen.

N. B. die phonetische Ausschreibung von *wꜥb.y* = *wꜥb.w*; eine Graphie mit Einkonsonantenzeichen bereits in II.8. pBM 10252 XXIX.8: wie hier ähnlich in V.15 und IX.6.

Streng grammatisch betrachtet dürfte es sich bei diesem Satz als Präsens I um einen Hauptsatz handeln. Der Gegensatz zur per Infinitiv gegebenen Anweisung der nächsten Zeile macht jedenfalls wahrscheinlich, dass die hier angewiesene Handlung noch zum Auftritt der Frauen gehört. Die Frage, ob die Rezitation und der Opferumlauf[749] gleichzeitig oder nacheinander stattfinden, lässt sich allein aus sprachlicher Sicht nicht sicher beantworten, aber zur Kennzeichnung des „danach" stünde wohl eine eindeutige Formulierung (z. B. mit Konjunktion) zu erwarten. V. a. die Verteilung zweier ganz unterschiedlicher Handlungen auf zwei Personengruppen deutet auf die Gleichzeitigkeit des Opferumlaufs mit der Klage der beiden Frauen hin.

1.2.6 „Erscheinenlassen" mit Rezitationen (IV.21–V.12)

1.2.6.1 Ritualanweisung (IV.21–22)

IV.21) *sḫꜥi̯(.t) i̓m r ꜣḫ.t* Erscheinenlassen dort am „Horizont".

In pBM 10252 XXIX.8 steht *ḫꜥi̯* statt *sḫꜥi̯* sowie scheinbar *ꜣḫ.t=s* statt *ꜣḫ.t*. Allerdings bietet sich kein Bezugswort für ein Suffixpronomen *=s* an. Ob dort am Zeilenende das *s* von *sḫꜥi̯* nachgetragen wurde, womit der Text der Version von pSchmitt genau entspräche?

Der Infinitiv bezeichnet eine eigene Handlung und grenzt damit diesen Vers vom Vorangehenden ab,[750] auch wenn er im Londoner Papyrus in derselben Zeile steht. Nach dem Opferumlauf, begleitet von den Gesängen der Frauen, folgt nun die nächste Phase des Rituals, das „Erscheinenlassen". Dies kann das bloße Herbeibringen einer Person oder sogar eines Kultobjekts sein,[751] verbunden mit dem „Horizont" handelt es sich aber wie zumeist um den triumphalen Auftritt des Gottes.[752] Dabei ist die Richtung offen. In unserem Fall ist nicht notwendigerweise das Verlassen des Tempels durch den wieder lebendigen Gott gemeint, wie es das Sokarritual vergegenwärtigt (vgl. hier *Sokar herausbringen*), sondern eher die Ankunft des Osiris, dessen Leichnam im Zuge der Großen Prozession gefunden und in die Balsamierungshalle gebracht wird.

Burkard deutet *ꜣḫ.t* als das „Allerheiligste" des Tempels;[753] jedenfalls ist es der Ort des Erscheinens, dabei nicht notwendigerweise das Hauptsanktuar.[754] Das rituelle Erscheinen-Lassen im Tempel ent-

---

746 pBerlin P. 3008 V.14–15.

747 Kucharek, *Klagelieder*, 588–591; s. a. hier in *Die Menge vorlassen*, XXVI.11–12.

748 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 580; eadem, in: *Ägyptische Rituale der Griechisch-Römischen Zeit*, 189, 196f.

749 Zu *wḏb i̓ḫ.t* „Opferumlauf" s. Rummel, *Iunmutef*, 103 mit Anm. 728.

750 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186, Anm. 55.

751 Vgl. IX.3 (Erscheinenlassen des Anubis) und Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 899.

752 Vgl. z. B. Zandee, *Papyrus Leiden I 344*, 244, 879.

753 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186 mit Anm. 55. Szczudłowska, *Manuskript* denkt an eine Prozession zum Grab, was insofern mit dem Kultablauf übereinstimmen dürfte, als dass ein Osiris-Heiligtum sein Grab repräsentiert. *Sḫꜥi̯*

spricht der kosmischen Regeneration des Gottes, i. e. Osiris' in II.30 beschworener Aufgang als Vollmond.[755] Nachdem der Gott zuvor zum Kommen aufgefordert wurde, fände demnach jetzt die erwünschte Ankunft statt. In der Tat berichten die nächsten Abschnitte von den Ereignissen nach Osiris' Tod aus der Rückschau, und in V.16 soll die Klage sogar ganz verstummen. Bis zum Ende des ersten Teils der *GZG* in VI.27 wird nur noch einmal „komm!" gerufen (in VI.15), dies aber im Kontext eines Berichts über die Rettung des Gottes.

IV.22) ***ḏd.t gr*** **Was nun zu sprechen ist:**

Nachdem die Gesänge der Klagefrauen die in IV.20 bezeichneten Opferhandlungen untermalt haben, setzt nun, mit dem „Erscheinenlassen", der Priester seine Rede fort.

pBM 10252 XXIX.9 nur ***ḏd*** „Rezitation". Vermutlich ist ***gr*** durch Haplographie mit dem im Londoner Papyrus in derselben Zeile unmittelbar folgenden ***grḥ*** ausgefallen.

1.2.6.2 Trost für Isis (IV.23–30)

Gliederungskriterien: Adressatenwechsel, interne Struktur.

Anscheinend wiederholt sich der inhaltliche Aufbau von IV.23–25 in den nächsten drei Versen: eine Handlung der anonym belassenen Feinde „danach", die dank der Unterstützung durch Dritte schließlich zunichte gemacht wird. Diese hier angesetzte Struktur ist aufgrund einiger schwieriger bzw. offenbar bewusst unpräzise gehaltener Formulierungen allerdings nicht überall deutlich. Das Thema der Hilfe wird dann in zwei weiteren Versen, IV.29–30 vertieft: Als Resultat der Unterstützung durch Re ist auch Osiris' Status höher als der aller übrigen Götter.

Isis als einmal mehr nicht namentlich genannte Adressatin ist in IV.29 annähernd sicher. Die übrigen Lesungen des Suffixpronomens ***=ṯ*** sind nicht zuletzt von diesem Vers ausgehend vorgenommen, so dass wie bei der beschriebenen Gliederung in 3+3+2 Verse der ein oder andere Zirkelschluss unvermeidlich ist. Wenn man aber keinen unregelmäßigen und inhaltlich jedenfalls nicht plausibleren Adressatenwechsel vorziehen möchte, ist die Göttin als Adressatin der gesamten acht Verse die wahrscheinlichste Lösung.[756]

Zu diesem Zeitpunkt sind die beiden Darstellerinnen von Isis und Nephthys noch im Raum (vgl. IV.13–22 und V.14), so dass wir uns hier entweder eine entsprechende Geste des Rezitators zu ‚Isis' hin vorstellen dürfen, wenn die Rede nicht direkt an ein Kultbild der Göttin gerichtet ist. Selbstverständlich sind verschiedene Umsetzungen in verschiedenen Tempeln ebenfalls denkbar.[757]

IV.23) ***grḥ dndn nn m-ḫt*** Das Wüten von diesen ‚danach' hat aufgehört.

pBM 10252 XXIX.9 schreibt ***grḥ dndn ỉm.ỉ-ḫt nn*** „das Wüten, das diesem folgt, höre/hörte auf", so dass man mit Burkard geneigt sein kann, den Text von pSchmitt hier und am Beginn der folgenden Zeile

---

verweist aber gerade nicht auf eine Prozession, sondern auf das Erscheinen vor der am Ort wartenden Gemeinde/Gefolgschaft.

754 Vgl. z. B. *ALex* 78.0072 und im Folgenden.

755 Entsprechend „erscheint" Osiris-Mond-Thot in der dritten östlichen Osiriskapelle von Dendara am 15. Monatstag „im Horizont", dort gleichermaßen als Himmelshorizont und Ritualort zu verstehen: *Dendara* X, 252 (Friesinschrift); s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 127.

756 Vgl. die ganz andere Einteilung durch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 200, die aber davon ausgeht, dass nur das Zeichen der sitzenden Frau Isis meint, und zwar in der ersten Person. Damit nimmt Burkard einen Sprecherwechsel in IV.29–32 an und ignoriert demzufolge den Adressatenwechsel in IV.31.

757 Zu den Möglichkeiten der Einbindung der Isis- und Nephthys-Darstellerinnen s. Kucharek, *Klagelieder*, 611f.; weiter eadem, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, bes. 190ff.

für korrupt zu halten,[758] zumal die Schreibung von ***grḥ*** in der Tat einen Fehler aufweist (s. Anm. zur Transliteration) Da ***m-ḫt*** in IV.26 nochmals erscheint, dort in beiden Textzeugen und ebenfalls ohne Bezugswort, nehme ich für beide Verse eine parallele Aussage an, nähmlich eine diskrete Anspielung auf den Mord an Osiris: Dem Wüten „dieser", d. h. des Seth und seiner Anhängerschaft, das „danach", also nach dem Mord, stattfand,[759] ist nun ein Ende gesetzt. Die Aussage der Londoner Parallele ist ungefähr identisch, dort mit ***nn*** „dieses" zur neutralen Benennung von Osiris' Tod. Denkbar erscheint noch, ausgehend von pBM 10252 ***ỉm.ỉ-ḫt*** „die dahinter sind/Gefolgschaft" zu lesen, also „das Wüten dieser Gefolgschaft"; aber auch andere Deutungen der Parallelhandschrift sind möglich.[760]

Dndn bezeichnet allgemein Gewalttätigkeit gegen Feinde.[761] Sollte die in vielem unsichere Deutung dieses und der folgenden Verse einigermaßen zutreffen, ist es hier als ‚sethische' Handlung zu verstehen.

IV.24) ***snm.t***(?) ***ḫm ỉb=s ṯzi̯(.t) r=sn***	Verzweifelte, deren Herz gegen sie keinen Mut zu fassen wusste,

Das erste Wort fehlt in pBM 10252 XXIX.9, sei es, dass es dort mit ***nn*** zusammengefallen ist, sei es, dass hier eine Verschreibung desselben ***nn*** vorliegt.[762] Außerdem fehlt im Londoner Papyrus auch ***r=sn***. Dort lässt sich der Vers als Fortsetzung des vorigen verstehen, mit dem er in einer Zeile steht; etwa: „so dass sich kein Mut fassen ließ („das Herz vermochte kein (sich) Hocheben")" (***nn ḫmi̯ ỉb sṯzi̯***).

In jedem Fall sollten die an sich gut lesbaren Zeichen am Zeilenanfang für einen Rezitierenden irgendeine Bedeutung gehabt haben, ob nun sekundär gegenüber pBM 10252 oder nicht. Wegen der Verwendung von ***ỉb*** „Herz/Gemüt" im selben Vers bietet von den verschiedenen Wörtern ***snm*** das Verb mit der Bedeutung „traurig sein/machen" und seine Ableitungen wohl die meisten inhaltlichen Ansatzpunkte. Dabei benennt ***snm*** die ‚unreine' Trauer, die depressive Verzweiflung bis hin zur körperlichen Vernachlässigung, so dass dieser Gemütszustand bzw. seine Äußerung im Tempel nicht zulässig war[763] und man von ihr „gereinigt" werden musste.[764]

Die Deutung richtet sich nach der strukturellen und inhaltlichen Parallele zwischen IV.23–25 und IV.26–28.

Problematisch ist in jedem Fall das Pronomen ***=sn***, das sich aber auf die zuvor erwähnten „diese" beziehen kann. Da der Gebrauch von ***sṯzi̯*** ohne direktes Objekt ungewöhnlich wäre und die Wendung ***ṯzi̯ ỉb*** „das Herz erheben" = „Mut fassen" o. ä. bekannt ist,[765] ist es m. E. plausibler, nur ***ṯzi̯*** zu lesen mit ***s*** zuvor als Suffixpronomen in einer Anrede an die auch im Folgenden angesprochene Isis. Die direkte Zuschreibung der ***snm***-Trauer an Isis ist belegt, wenn Horus von Edfu oder Haroëris als Beseitiger ihrer Trauer auftreten.[766]

---

758 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186, Anm. 58, 59.

759 Zur Herrschaft des Seth zwischen dem Mord an Osiris und dem Herrschaftsantritt des Horus vgl. zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth* und Smith, in: *Egypt in Transition*, 396–430.

760 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.

761 Für ***dndn*** in Epitheta ‚guter' Götter, die gegen Feinde „wüten"; s. *LGG* VII, 552–554.

762 Die zweite Möglichkeit vermutet Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186, Anm. 56.

763 Kucharek, *Klagelieder*, 591f., Anm. 62 mit Hinweis auf die Wortdiskussion von Frandsen, in: *FS Wente*, 131–133.

764 *Edfou* I, 325.11–12 (der König reinigt mit der Nilflut alle Orte von Trauer: ***wꜥb=f s.t nb(.t) r snm***); IV, 31.2 (***dr ỉꜣkb, swꜥb snm***); weitere Hinweise bei Quack, in: *Purity*, 144.

765 U. a. in pHarris 500 rto. VII.6; zu dieser Stelle Mathieu, *Poésie amoureuse*, 78, Anm. 251 mit weiteren Belegen; s. a. Tb 149, Text zur 11. Stätte, z. B. pNespasefy D60.13 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 60).

766 Horus von Edfu ist „der die Niedergeschlagenheit der beiden großen Schwestern verjagt" (***dr snm n(.ỉ) sn.tỉ wr.tỉ***; *Edfou* VI, 314.9–10; s. a. Egberts, *Quest of Meaning*, 324; *LGG* VII, 559). Zu Haroëris und ebenfalls Horus

Dass die dumpfe Verzweiflung der Isis mit der Unfähigkeit der Auflehnung gegen „sie" einhergeht, passt zur Bedeutung von ***snm*** und muss auch aus mythologischer Sicht nicht überraschen. Zwar wird in der Regel die aktive Rolle der Göttin hervorgehoben, deren Initiative Osiris und Horus ihr (Fort)leben verdanken, aber es gibt doch einige Episoden, in denen Isis gegenüber Seth relativ hilflos erscheint: Mehrfach wird erwähnt, wie Seth sie und Nephthys zur Arbeit als Spinnerinnen oder Weberinnen in Sais zwingt.[767] Auch die Vergewaltigung der Isis erscheint in verschiedenen Quellen, und nicht alle deuten dies in eine Niederlage des Seth um.[768] Die wiederholten Attacken auf Isis stehen außer Frage, auch und gerade wenn sie nur in allgemeinen und dadurch verschleiernden Worten geschildert werden.[769] Auf dieses Element des Osirismythos mag hier, gleichermaßen diskret formuliert, angespielt sein: Isis, die den zermürbenden Attacken des Seth und seiner Genossen nicht mehr viel entgegenzusetzen hat. Isis' Hilflosigkeit resultiert aus ihrer ‚weiblichen' Schwäche gegenüber der schieren Gewalt des ihr körperlich überlegenen Seth und seiner Anhänger. Tatsächlich äußert sich Isis in ihren Klagen entsprechend, mehrfach in *Die Menge vorlassen* (hier XXVI.9, 27–28), und wendet sich direkt an Re, wie es das *Buch vom Sieg über Seth* schildert.[770] Sobald und nur wenn sie vor Seth beschützt ist, kann Isis ihre unvergleichliche Wirkung für ihren toten Gatten entfalten.

IV.25) *ꜣmm n≈ṯ wḏ n≈ṯ nṯr.w* die Götter ergriffen für dich und überwiesen für dich.

Möglich ist auch Burkards Lösung, der (mit Skepsis) *ṯ* beide Male als Schreibung von *ṯw* „dich" auffasst,[771] also etwa: „Die Götter haben dich ergriffen und überwiesen." Da in diesem Abschnitt ansonsten eine Göttin (Isis) angesprochen ist, wäre eine Anrede an eine männliche Person aber nur schwer mit dem Textverlauf zu vereinbaren.

Ich verstehe den Vers als Bericht über die Hilfe der Götter für Isis: Diese verzweifelt angesichts der Untaten von Seth und seiner Bande, doch deren Wüten hat ein Ende dank des tatkräftigen Eingreifens weiterer Götter. Diese Vorstellung findet ihren Niederschlag in der Darstellung von Schutzgottheiten für Osiris oder auf Särgen/Sarkophagen, unter denen wir ‚große Götter' ebenso finden wie ‚Dämonen'.[772] Anders als die Horussöhne (*Text über die Horussöhne* = *sꜣḫ.w* II, Anrufe 17–18; hier XVIII.35–37) handeln diese Götter nicht auf Befehl des Horus, sondern selbständig bzw. auf Befehl des Re oder des Geb (vgl. zu IV.27). Gerade ***snm*** ist ein Trauerzustand, der erst durch das Eingreifen Dritter behoben werden kann, so durch Formen des Älteren Horus in den zu IV.24 angegebenen Beispielen. Die andere zu Anteilnahme bewegende Niedergeschlagenheit der Isis begegnet mehr oder weniger direkt auch in IX.15. Ausgespart ist hier die Episode, in der Isis selbst die Götter um Hilfe anruft und sich damit offen zu ihrer momentanen Unterlegenheit gegenüber Seth bekennt.[773] Ob also allein Isis' Gemütszustand das Mitleid der Götter weckte oder ob sie unmittelbar auf den Inhalt ihrer Klage reagierten,[774] wird nicht thematisiert. Dass Isis' Trauer ähnliche Gefühle und daraus resultierend Unterstützung für Osiris bei

---

von Edfu als „Löser der Niedergeschlagenheit" (*wḏꜥ snm*) für seine Mutter, für die beiden Schwestern u. ä. vgl. *LGG* II, 653f.

767 Smith, in: *Egypt in Transition*, 401; Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 144–146.

768 Smith, in: *Egypt in Transition*, 401–403, 411f.

769 Vgl. die Zitate bei Smith, in: *Egypt in Transition*, 403; s. a. Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 67–69.

770 *Urk.* VI, 25.4–15, hier zitiert zu XXVI.28 (Z. 4–11).

771 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 186, Anm. 60.

772 Z. B. Leitz, *Panehemisis*, v. a. § 6–7, 26.

773 *Urk.* VI, 25.4–15 (s. zuvor).

774 In *Urk.* VI, 25.13–15 berichtet Isis, dass Seth die Autorität des Re nicht mehr anerkennt, argumentiert also relativ unabhängig von ihrer zuvor beschriebenen eigenen Situation. Die Worte der Isis werden aber in *Urk.* VI, 25.20 eindeutig als „Klage" (*ỉꜣkb*) charakterisiert.

„Göttern und Menschen" auslöst, lesen wir ausdrücklich in den *Lamentations*, wenn Isis dort sagt:[775] „Götter und Menschen, sie sind dir zugewandt und beweinen dich gemeinsam wegen meines Anblicks" (*nṯr.w rmṯ.w ḥr≠sn n≠k ḥr rmi̯.t≠k m zp wꜥ ḏr mꜣꜣ≠i*). Vgl. auch zu II.37.

Worin besteht die Hilfe der Götter? Ist das Objekt ihrer Handlungen Seth, den man sich gut als „gepackten" und „(dem Gericht) überstellten" Feind vorstellen kann? Die beiden Verben *ꜣmm* und *wḏ* können auch positive Handlungen an Osiris benennen: die Ausstellung von Dekreten zu seinen Gunsten sowie das schützende Ergreifen seines Leichnams, das auch im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke* durch *ꜣmm* ausgedrückt ist, dort mit Nephthys als Handelnder: „Diese Göttin, das ist Nephthys, eine stehende Frauenstatue mit dem Gesicht der Pechat, wie sie die Mumie des Osiris ergreift" (*ir nṯr.t tn Nb.t-ḥw.t pw rp.(y)t ꜥḥꜥ.ti m ḥr n(.i) Pḫꜣ.t ḥr ꜣm m sꜥḥ n(.i) Wsir*).[776]

IV.26) *šdi̯≠sn ḏꜣr m-ḫt* ‚Danach' sprachen sie lästerhaft(?).

Für *šdi̯ ḏꜣr* weist schon Burkard auf die identische Formulierung in der zweiten östlichen Krypta des Dendara-Tempels hin:[777] „Jeder Mann, der sich frevlerisch gegen ihn (den verborgenen *s.t*-Ort) äußert, in dessen Leib wird die ‚Milch der Sachmet'[778] sein" (*z(.i) nb šdi̯ ḏꜣr r≠s irṯ(.t) Sḫm.t m ḫꜥ≠sn*).[779] Dort kennzeichnet das Determinativ (𓅪) *ḏꜣr/ḏr* deutlich als negativ zu beurteilende Handlung.[780] Allein vom Determinativ 𓏴 ausgehend kann man *ḏꜣr* allein natürlich auch als „Bedürfnis/Entsprechendes" verstehen;[781] also: „Danach rezitierten sie (die Götter), was nötig war."

Dem Vers zuvor nach zu urteilen müssten „sie" die Götter sein. Sollte das heißen, dass die Götter sich zeitweise gegen Isis stellten? Ist das angebotene Verständnis von *šdi̯ ḏꜣr* zutreffend, dann sind „sie" wieder die Genossen des Seth wie in IV.24, so dass sich eine zu IV.23 parallele Aussage über deren Freveltaten während Seths Herrschaft „danach" ergibt (s. a. zuvor zur Gliederung dieses Abschnitts). Das Entweihen heiliger Orte, hier durch frevelhaftes Sprechen, würde sich jedenfalls nahtlos in das der Weltordnung zuwiderlaufende Interregnum des Seth fügen.[782]

IV.27) *n {ṯ}⟨r⟩mi̯ ḥr≠ṯ(?) nḏ n≠ṯ* (Aber) kein Weinen herrscht deinetwegen, da Beistand für dich geleistet wurde:

Ebenfalls möglich: „Dein Gesicht weinte nicht." Eine Alternative zur Lesung von *ṯm* als *rm*[783] scheint jedenfalls nicht auf. Vielleicht steht das 𓂋 nach *ḥr* für *t/ṯ*. In pBM 10252 XXIX.11 ist genau dieses Zeichen verloren.

Burkard übersetzt die zweite Hälfte des Verses vorsichtshalber nicht, überlegt aber, ob am Versende *nḏ.tt* „Schützerin" stehen könnte.[784] Dem steht das in beiden erhaltenen Textzeugen geschriebene *n*

775 pBerlin P. 3008 II.10–11.

776 pBrooklyn 47.218.84, VII.10–VIII.2: Meeks, *Mythes et légendes*, 17, 227–230. Meeks versteht die Stelle in dem Sinne, dass „Nephthys enlaçant la momie d'Osiris par les épaules prend une attitude qui est typiquement celle de l'épouse". Ob genau diese Körperhaltung gemeint ist, sagt der Text aber nicht. Die hier in den Vordergrund gestellte Interpretation als Schutz auch bei Smith, in: *Egypt in Transition*, 404. S. a. zu sAc.w II, Spruch 20 = PT 674 (*Pyr.*, 1996c; hier XXII.36).

777 Die Belegstelle zu *Wb* V, 525.11 ist in Mariette, *Dendara* III, 26c zu korrigieren, entspricht *Dendara* V, 54.7.

778 Vgl. Waitkus, *Krypten*, 90, Anm. 9. Anders Cauville, *Dendara V–VI. Traduction*, 140f.: „le feu de Sekhmet" (*irt Sḫmt*).

779 *Dendara* V, 54.7–8. Übersetzt auch in Waitkus, *Krypten*, 87; Cauville, *Dendara V–VI. Traduction*, 140f.

780 Vgl. die Hinweise von Waitkus, *Krypten*, 90, Anm. 8 („wohl das Verlesen von Zaubersprüchen") und Cauville, *Dendara V–VI. Traduction*, 140.

781 Entsprechend auch Hinweis Quack.

782 Altmann, *Kultfrevel des Seth, passim*; Smith, in: *Egypt in Transition*, 405f.

783 Vgl. Gardiner, *Late Egyptian Stories*, 45a (Hinweis Gill).

entgegen, so dass nur ***n≠ṯ*** als Endung von oder adverbialer Zusatz zu ***nḏ*** bleibt. Die Bedeutung des Verses ist demnach entweder, dass dank Isis' eigenen Eingreifens (***nḏ.n≠ṯ***) die Taten von Seth und seinen Spießgesellen am Ende ohne endgültig negative Konsequenzen blieben, also ihr keinen Grund zum Weinen um Osiris mehr bieten; oder aber dieses Eingreifen geschah für Isis durch andere. Da das Motiv der Hilfe für Isis durch andere Götter das Hauptthema dieser Passage zu sein scheint (eindeutig IV.25, IV.29), bietet sich hier eher die zweite Lösung an. Demzufolge wird wieder die Göttin direkt angesprochen wie sicher in IV.29.

Die folgende Passage des *Großen Dekrets* scheint eine vergleichbare Situation in Worte zu fassen:[785]

Nb.t-ḥw.t i.ỉn ꜣs.t
Wsỉr grg≠n n≠f mỉ n{n}-m
ỉn Gbb zꜣw≠f n≠n
ỉn Nw.t rḏi̯.t n≠n m ky qd m rḏi̯ r sḫm ṯzi̯(.w) ỉr.ỉ
ỉmi̯ ʿš≠n n≠f m sgb
n-dwn mꜣꜣ≠n
ỉn wn pꜣ sṯꜣ≠f

„Nephthys", so spricht nun Isis, „Osiris, wie sollen wir für ihn Sorge tragen? Es ist Geb, der für uns Wache halten wird, und Nut ist es, die (ihm) für uns eine andere Gestalt verleiht, nämlich die, die verliehen wird, um mächtig zu sein und entsprechend erhoben. So lasse uns mit Geschrei nach ihm rufen, wobei wir schauen, ob da sein Ziehen stattfindet!"

D. h. andere Götter, in diesem Fall Geb und Nut, kümmern sich einstweilen um Osiris' Sicherheit, körperliche Wiederherstellung und Bestattung, während Isis und Nephthys sich ganz auf die Klage verlegen. Dies entspricht weitgehend dem Inhalt unserer Passage: Isis ist nach Ausweis von IV.24 vor Kummer handlungsunfähig, so dass andere Götter die unmittelbar notwendigen Handlungen übernehmen müssen. Der Unterschied im *Großen Dekret* besteht darin, dass dort die Klageperformanz auf Isis' eigenen Entschluss zurückgeführt wird, da das Eingreifen zumindest von Geb und Nut bereits gesichert ist. Zu Gebs wesentlicher Rolle bei der Sorge um Osiris vgl. hier v. a. zu VI.11.

IV.28) ***ỉn nr(.t) ⟨štꜣ(?)⟩ ms.w≠s*** Das Geierweibchen ist es, das seine Brut ⟨verbirgt(?)⟩.

Wie in der zum vorigen Vers zitierten Rede der Isis aus dem *Großen Dekret* folgt auf die Feststellung des Beistands durch andere die Angabe der so Handelnden in einer ***ỉn***-Konstruktion. Das Spatium zwischen den beiden identischen Determinativen ist rätselhaft.[786] In pAsasif 12 III.1 steht an entsprechender Stelle ***št***, in pBM 10252 XXIX.11 ***štꜣ***.

Die Lesung „Geierweibchen" und nicht „Beschützerin" wegen des Vogel-Determinativs in der Londoner Parallele. Hinsichtlich des Verbergens der Kinder vgl. die folgende Aussage über die Westgöttin im Sarg des Haremhab (Kairo JE 8390): „Sie hat deine Kinder vor denen verborgen, die sich gegen dich auflehnten, in jenem ihren Namen ‚die die Kinder/Brut verbirgt'" (***štꜣ.n≠s ms.w≠k r sbỉ.w ḥr≠k m rn≠s pwy n(.ỉ) štꜣ.t-ms.w***$^{ḫꜣs.t}$).[787] Die genaue Identität des Geierweibchens bleibt damit offen. Als mütterliche Beschützerin des Osiris kommt als erste natürlich Nut in Betracht, die ja durchaus in Geier-

784 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 187, Anm. 63.

785 pMMA XV.3–5; vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 92; Kucharek, *Klagelieder*, 306, 408 mit unterschiedlichen Lösungsvorschlägen an mehreren Stellen; am Schluss nach Hinweis Quack. Die hier skizzierte Aussage der gesamten Passage bleibt aber dieselbe.

786 Natürlich liegt es nahe, ein unlesbares Zeichen in der Vorlage vermuten, aber angesichts der ähnlich datierenden Parallelen, die beide das Wort bieten, erscheint gerade dies etwas erstaunlich.

787 Leitz, *Panehemisis*, 448, Z. 9.

gestalt oder mit Geierflügeln dargestellt werden kann.[788] Es könnte sich aber auch unmittelbar um Nechbet handeln, von der Nut die Geiergestalt übernommen hat und die auch anderswo als Schützerin nicht nur des Horus bzw. des Königs, sondern auch des Osiris bzw. des Verstorbenen fungiert, öfter paarweise zusammen mit Wadjyt.[789] Um den Schutz des zornigen Sonnenauges bereichert sich die Kompetenz des Geierweibchens als Erscheinungsform der Tefnut.[790] Die zitierte Stelle auf dem Sarg des Haremhab hingegen deutet auf eine Personifikation der Nekropole hin. Hierfür lässt sich zusätzlich ein Text auf pBerlin P. 3031 anführen, dem zufolge die Verstorbene von ***nr.t*** geboren wird, wobei der Kotext klarstellt, dass diese Geier-Mutter als Schützerin auftritt:[791]

> *ꞽꜣ ꞽr-ꞽw ky n.ꞽ dwꜣ.t (ḥr) mꜣꜣ tꜣ ẖꜣ.t Wsꞽr N.*
> *ꞽw⸗f (r) mꜣꜣ nrꞽ.t msi̯(.t) st*
> …
> Ja, wenn ein Feind des Jenseits den Leichnam der Osiris N. sehen sollte, dann wird er das Geierweibchen sehen, das sie gebar …[792]

Die Nennung des Leichnams macht dort klar, dass die Verstorbene das Kind des Geierweibchens Osiris ist und nicht etwa Horus.[793] In einem weiteren Spruch auf demselben Papyrus tritt die Geiergöttin ausdrücklich als Schützerin der Verstorbenen im gefährlichen Reich des Todes auf:[794]

> *ḏd⸗ꞽ*
> *ꞽ nrꞽ.t mꞽ nrꞽ(.t) mꞽ zp 2*
> *m-ꞽri̯ ḫꜣꜥ zꜣ⸗ṯ Wsꞽr N.*
> *ꞽw⸗s ⟨m⟩ pꜣ tꜣ ḏrḏr*
> *mꞽ ḥꜣp sw m qnꞽ⸗ṯ*
> *ḥbs sw m ḏnḥ⸗ṯ*
> Ich werde sagen:
> O Geierweibchen, komm! Geierweibchen, komm! – zweimal – Verstoße nicht deinen Sohn[795] Osiris N., da sie <in> dem fremden Land ist! Komm und umhülle ihn in deiner Umarmung! Kleide ihn mit deiner Schwinge!

Das Geierweibchen, als ***nrꞽ.t*** eindeutig bezeichnet, lässt sich in einer Darstellung in der dritten westlichen Osiriskapelle von Dendara über dem Phallus des Osiris nieder,[796] steht dort also offenbar für Isis. Nimmt man diese Identität auch hier an, müsste man im vorangehenden Vers doch ***nḏ.n⸗ṯ*** „du hast beschützt" lesen, indem der schützenden Isis nun die Gestalt des seinen Nachwuchs, also Horus und nicht Osiris, beschirmenden Geierweibchens zugewiesen wird.[797] Die Position des Satzes mitten in einer Rede an Isis macht es jedoch unwahrscheinlich, dass diese hier gemeint ist. Ob nun Nut, Nechbet[798] oder eine

---

788 Zuletzt Böhme, in: *MAJA 2*, 54 (zu Nut als Geier auf Sarkophagen des Neuen Reichs). Ein anschaulicher Beleg auch in *Dendara* X, 212.12 und Taf. 102.

789 Vgl. jüngst Leitz, *Panehemisis*, 39–45, 440f. (entsprechend auf dem Sarg des Haremhab).

790 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 53f, § 3b. Zum fernen Sonnenauge als Schützerin des Osiris vgl. zu VIII.9.

791 pBerlin P. 3031 XI.1–2: Allam, *Papyrus Berlin*, 177, 184f. mit Anm. v–w.

792 Es folgen die unverständlichen Namen weiterer, männlicher Gestalten, die der Feind dann ebenfalls sehen wird.

793 Beispiele für Nechbet als Beschützerin des Horus bzw. des Königs *passim*; vgl. nur *LGG* VIII, 302f. (M.4).

794 pBerlin P. 3031 VIII.8–IX.2: Allam, *Papyrus Berlin*, 161, 166f. mit Anm. z. Zuvor verortet sich der Sprecher „in dem fremden Land" (***m pꜣ tꜣ ḏrḏr***) bzw. „in der schlimmen Ortschaft" (***n pꜣ dmy bꞽn***), bevölkert von wilden Dämonen (VIII.6–8; *ibidem*, 161, 166f. mit Anm. t–y).

795 Der Schreibung nach (Determinativstrich, kein ***t***) ist hier die ursprünglich auf einen Mann zugeschnittene Textfassung stehen geblieben.

796 *Dendara* X, 420.6 und Taf. 253.

797 Zu Isis als Geier vgl. *LGG* VIII, 16 (C.1: ***nr.t, štꜣ.t***).

798 Vgl. Nechbet, „die ihren Sohn Osiris mit ihren Armen schützt" (***ḥwi̯.t zꜣ⸗s Wsꞽr m ꜥ.wꞽ⸗s***; *Dendara* VI, 79.5–6). Da der Schutz der Nechbet offenbar mit dem im Vers zuvor erwähnten „Beistand" (***nḏ***) identisch ist und ***nḏ*** eine

andere Göttin, offenbar ist in dieser Konstellation die Erscheinungsform des Geiers mit den schützenden Schwingen gegenüber der exakten Benennung der göttlichen Person wesentlicher.[799] Explizit Nechbet wirkt in *sꜣḫ.w* IV in ihren beiden Hauptaspekten, Geier und Uräus, zum Schutz des Osiris:[800]

> *ḫwi̯ ṯw Nḫb.t m Nḫb*
> *ḏsr=s ḫꜥ.w=k m nb.tỉ*
> *wnn=s m nrỉ(.t) ḥr ỉri̯.t zꜣ=k*
> *ỉw=s m ꜥrꜥ.t mn.tỉ ḥr tp=k*
> Nechbet wird dich in Elkab beschützen und als Die Beiden Herrinnen dein Erscheinen prachtvoll machen. Sie wird ein Geier sein, wenn sie deinen Schutz ausübt, und ein Uräus, auf deinem Kopf befestigt.

Warum in unserem Vers von nicht wenigen in ähnlicher Funktion auftretenden Gottheiten gerade die Geiergöttin als Beschützerin des Leichnams angeführt wird, lässt sich schwerlich beantworten. Die zitierten Stellen[801] lassen ihre Bedeutung als Schützerin als wesentlich erscheinen, und zahlreiche Amulette in Geierform sowie diese aktivierende Ritualsprüche bestätigen diesen Eindruck.[802] Wie verbreitet das Motiv des Geierweibchens mit seinem oder seinen Jungen war, belegt eindrucksvoll der sog. „Geiertext" im *Thotbuch*, der jedem der 42 Bezirke Handlungen des Geierweibchens für seinen Nachwuchs oder gemeinsam mit diesem zuweist.[803]

IV.29) *sḫbi̯ n=ṯ wꜥ msi̯ ꜥšꜣ.w*	Um deinetwillen ließ der Eine, der viele gebar, Tanz entstehen (?),

pBM 10252 XXIX.12 schreibt das Zeichen als Determinativ des mit Einkonsonanten ausgeschriebenen *sḫbi̯*, so dass man dieses sonst m. W. nicht bekannte Wort wohl auch hier ansetzen darf; vgl. außerdem *ḫb(.t)* in V.32. Als Alternative käme ohne Kenntnis der Parallele vielleicht *shni̯* „*hn.w*-jubeln lassen" in Betracht, das eventuell in *sꜣḫ.w* II, Spruch 20 (bzw. Einheit 6, Anruf 9) belegt ist (hier in XXII.36); vgl. aber die Differenzierung zwischen den hieratischen Formen des Zeichens A8 in pSchmitt zwischen Wörtern für „tanzen" (bzw. auf dem Lautwert *ḫb* beruhende Schreibungen anderer Wörter, hier eben *ḫb.t* in V.32) und „jubeln/akklamieren" (letztere ohne die Punktreihe zwischen den Händen; s. Paläographie).

In pBM 10252 steht *msḫꜣ* statt *msi̯*; also: „der Eine, der die Vielen froh macht", was man auch als Bezeichnung des Osiris verstehen könnte. Deshalb kommt zumindest für jene Version eine ganz andere Lesung des ersten Worts in Betracht, nämlich als *sbḫ* „umfangen", was u. a. eine Tätigkeit des Geierweibchens sein kann.[804] Dank der Parallele ist jedenfalls die Lesung der sitzenden Frau als Suffix 2. sg. fem. quasi gesichert,[805] auch inhaltlich ist es wohl ohne Alternative. Zwar könnte man auch „du hast den Einen … tanzen lassen" übersetzen, aber der Sonnengott, der mit dieser Bezeichnung als Schöpfer

---

typische Handlung zugunsten des Osiris ist, dürfte hier wirklich dieser mit der „Brut" gemeint sein und nicht Horus, der als Schützling der dann eher mit Isis identifizierten Nechbet freilich keinerlei Problem darstellen würde. Zu Isis und Nephthys als bzw. in einer Funktion von Nechbet und Wadjyt vgl. Münster, *Isis*, 113f.

799 Vgl. auch die Bezeichnung einer Klagefrau als *nr.t* auf dem Sarkophag des Anchhapi (CG 29303); s. Maspero, *Sarcophages*, 110 und Kucharek, *Klagelieder*, 546.

800 pMMA 35.9.21 XXIII.2–3.

801 Weitere Belege der Geiergöttin u. a. in ihrer Beziehung zum Verstorbenen in *LGG* IV, 252–254.

802 Besonders zahlreich ist Tb 157; s. außerdem Munro, *Ritualbuch*, 28f., Taf. 3–4 (Text in Kol. IV.1; zugehörige Vignette in Kol. III).

803 S. jetzt Leitz, *RdE* 63 (2012), 137–185.

804 Vgl. *Wb* IV, 91.14–16; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

805 Von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 187, Anm. 65 in Erwägung gezogen; allerdings beruht seine Übersetzung dieses Verses wesentlich auf seiner Lesung des ersten Worts als *sti̯*.

gemeint sein dürfte,[806] wird selbst sicher keinen Freudentanz aufführen. Tanz ist eine typische Handlung der Untertanen bei der triumphalen Ankunft des Herrschers; s. a. in *s3ḫ.w* I, Spruch 7, hier XIV.4.

Dieser Triumph ist in unserem Zusammenhang zunächst die Wiederherstellung der *Maat* durch Re, wenn Horus auf den Thron gelangt und Osiris als Herrscher der Unterwelt eingesetzt wird[807] und wenn er Seths erneute Frevel bannt.[808]

Eine andere, nicht strikt von der ersten zu trennende Möglichkeit ist das von Jubel begleitete Erscheinen des Re im Horizont, sei es beim Eintritt in die nächtliche Unterwelt, um sich mit Osiris zu vereinen, wie es in den Unterweltsbüchern dargestellt ist, vielleicht am deutlichsten in der ersten Stunde des *Amduat*;[809] sei es beim Verlassen der Unterwelt, begleitet von allen dazu fähigen Wesen, darunter durchaus auch Osiris (s. u.). Dass der Sonnengott an unserer Stelle „für" Isis jubeln lässt, bezieht sich deshalb wohl nicht auf eine einmalige Hilfestellung für Osiris, sondern auf die Etablierung seiner Fahrt und Osiris' Teilhabe daran. Diese Einsetzung des Osiris als Re gleichgestellter Jenseitsherrscher ist ein Leitmotiv der *s3ḫ.w* I (v. a. Sprüche 1–6). Das Tanzen, das Re bewirkt, ist der Tanz der Untertanen bei Osiris' Ankunft im Horizont bzw. in Heliopolis. Dies geschieht „für Isis", weil diese mit der Etablierung ihres Gatten beim Sonnengott und der daraus folgenden Sicherung der Nachfolge für Horus ihre Ziele erreicht hat.

Wie wesentlich die Fahrt und gerade die Nachtfahrt der Sonne auch noch im späten Ägypten für den kosmisch-göttlichen Regenerationsgedanken war, spiegeln entsprechende Darstellungen z. B. auf Sarkophagen und Dekretstelen[810] – bis hin zu Apuleius' berühmter Schilderung der Isis-Mysterien.[811] Überdies begegnet uns die Sonnenbarke in den Osirisliturgien hier und da durchaus, so in *s3ḫ.w* IV unmittelbar vor dem Wunsch nach Osiris' Eintritt in das Mondauge:[812]

ṯzi̯⸗k ⟨r⟩ p.t
zm3⸗k ḥnꜥ Rꜥ
iz.t wi3 dd⸗sn ⟨n⸗k⟩ i3.w
rʾ.w 3ḫ.tiw m ṯḥḥ.wt
ḥngg⸗w ḥr-ḫt⸗k

Du sollst dich zum Himmel erheben und mit Re vereinigen! Die Mannschaft der Barke, sie sollen dir Lobpreis spenden! Die Münder der Horizontischen sind voll des Jubels, wenn sie dir hinterherrufen.

---

806 Weder *wꜥ msi̯(.w) ꜥš3.w/ꜥš3.t* noch *msi̯(.w) ꜥš3.w* allein sind m. W. anderenorts belegt. Andere Bezeichnungen von Göttern als Erschaffer von vielen/Millionen sind aber stets auf „Schöpfergötter" angewendet, unter Verwendung von *ꜥš3.t* sind dies *wꜥ ḫpr m ꜥš3.t* (pBudapest 51.1960 D.4: Kakosy, *ZÄS* 117 [1990], 148, 154 [f]) und *iri̯ ꜥš3.t* (vgl. *LGG* I, 447). Zum Motiv des aus sich heraus die anderen Wesen schaffenden Sonnengottes vgl. Assmann, *Sonnenhymnen*, 60 (h) mit älterer Literatur.

807 Bickel, in: *FS Lauer*, 113–122.

808 *Buch vom Sieg über Seth*: *Urk.* VI, 27ff.

809 Hornung, *Texte zum Amduat* I, 114–173.

810 Allerdings muss aus der ikonographischen Nähe in der Barkendarstellung nicht auf eine weitergehende inhaltliche Verwandtschaft zwischen dem *Großen Dekret* und dem *Amduat* geschlossen werden, wie Manassa dies beruhend auf einer Idee von Darnell tut (Manassa, *Late Egyptian Underworld*, 414f. mit Anm. 29). Die Stelen belegen lediglich, dass das Motiv der Sonnenbarke in der Unterwelt im Kontext von Osiris' Eintritt ins Jenseits problemlos auftreten kann. Dass das in den Unterweltsbüchern gezeigte Jenseits und die dortigen Vorgänge den Schilderungen der Ritualtexte in Vielem entspricht, ist wohl zu erwarten, denn es ist ja ‚dasselbe' Jenseits. Deshalb kann aus der Ähnlichkeit einzelner Motive allein nicht auf eine besondere überlieferungsgeschichtliche Nähe geschlossen werden. Kritisch auch Kucharek, *Klagelieder*, 313.

811 Zu den darin erkennbaren traditionellen ägyptischen Jenseitsvorstellungen s. Hornung, in: *FS Leclant* III, 287–293; s. a. Quack, in: *Ägyptische Mysterien?*, 95–108 (Hinweis Quack) mit Fokus auf die Thematik der Initiation.

812 pMMA 35.9.21 XXI.1–2, ergänzt nach den anderen Textzeugen; s. Kucharek, *Klagelieder*, 104, 134.

Dort geht es deutlich um eine doch wohl tägliche Mitfahrt des Osiris am Tageshimmel. Auch im *Großen Dekret* wird Osiris Re angeglichen bzw. mit ihm vereint, wenn er nach der Gesichtsöffnung im Goldhaus[813] in der „Barke aus Türkis“ erscheint:[814]

> *ẖrw sgb ꜥꜣ m pr-Šntꜣy.t*
> *dnwi͗ qd m sḏ.t*
> *m-ḏr mꜣꜣ ꜣs.t sn⸗s Wsi͗r*
> *i͗w⸗f ḫꜥi̯.w m wi͗ꜣ n(.i͗) mfkꜣ.t*
> *i͗w⸗f n (= m) ḫnti̯ r p(ꜣy)⸗f tꜣ n(.i͗) nḥḥ*
> Lautes Kreischen im Haus der Schentayt, Schreien. Umhergehen mit einer Fackel, wenn Isis ihren Bruder Osiris gesehen hat, erschienen in der Barke aus Türkis und auf der Fahrt stromauf zu seinem Land der Ewigkeit.

Die Fahrt „stromauf“, also nach Süden, ist die Fahrt des solaren Osiris in die Unterwelt, anders als in *sꜣḫ.w* IV, wo eher ein „Herausgehen am Tage“ gemeint zu sein scheint, dort komplementär zum folgenden Erscheinen in der Nacht als Mond. Im weiteren Verlauf des *Großen Dekrets* wird Osiris aber die Unterwelt sowohl zum Osthorizont durchqueren, was nichts anderes als die Nachtfahrt der Sonne ist,[815] als auch zu seinem unterweltlichen Aufenthaltsort, der „Halle der Millionen“ (*wsḫ.t ḥḥ.w*).[816]

Welcher dieser sehr unterschiedlichen Aspekte der Beziehung zwischen Re und Osiris – Rechtsprechung zu Horus’ Gunsten, Mitnahme des Osiris in die Tagesbarke oder Eintritt in die Unterwelt, um sich dort mit ihm zu vereinen – an unserer Stelle im Mittelpunkt steht, lässt die knappe Formulierung offen. Die ab IV.32 folgende Bezugnahme auf die Inthronisation des Horus spricht für die erste Möglichkeit, das Motiv des Herrscherempfangs und die in IV.31 angeredete Mannschaft lassen eher an das Erscheinen eines Gottes in der Barke denken.

IV.30) *qꜣi̯.n pꜣ bꜣ.w r nṯr.w nb.w* — und da überragte die Manifestationsmacht die aller Götter.

pBM 10252 XXIX.12: *qꜣi̯ bꜣ.w r* [*nṯr*].*w nb.w* „die Manifestationsmacht war überragender als die aller Götter“; oder: „dessen Manifestationsmacht die aller Götter überragt“.

Unsere Stelle lässt sich mit zahlreichen Formulierungen aus dem Mittleren und Neuen Reich vergleichen, in denen *sḏm⸗f* bei intransitiven Verben und *sḏm.n⸗f* bei transitiven Verben mit Objekt offenbar zeitgleiche Handlungen beschreiben, wobei das *sḏm.n⸗f* nach Assmanns Deutung die „vollendete Tatsache“ gegenüber dem zuvor durch das *sḏm⸗f* ausgedrückten „verlaufenden Vorgang“ herausstellt.[817] Das über weite Teile der *GZG* festzustellende Fehlen einer klaren Differenzierung zwischen *sḏm⸗f* und *sḏm.n⸗f* und in diesem Vers *qꜣi̯* in pBM 10252 warnen vor einer zu strikt ‚mittelägyptischen‘ Sicht auf die Verbformen, aber eine entsprechende Wiedergabe der vorliegenden Version erscheint doch treffend: Die „Erhobenheit“ des Osiris (*qꜣi̯.n*) ist das Ergebnis von Res Anweisung, ihn gebührend zu empfangen (*sḫbi̯*).

---

813 Hierzu Kucharek, *Klagelieder*, 341f.

814 pMMA 35.9.21 IV.15–17; die Übersetzung folgt Smith, *Traversing Eternity*, 79. Zur Bestimmung dieser Barke als der Tagesbarke (nicht nur am Morgen) des Sonnengottes und der Verbindung zwischen den Barken des Re und des Osiris vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 343f.

815 pMMA 35.9.21 VII.15, XIII.1; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 374, 540.

816 pMMA 35.9.21 XVI.14; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 415, 542.

817 Assmann, *Liturgische Lieder*, 292–295 mit zahlreichen Belegen aus dem Mittleren und Neuen Reich; s. a. *ibidem*, 353–359. Präzisiert von Junge, *Syntax*, 117; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 45.

1.2.6.3 Die Erfolge des Horus und der Isis (IV.31–V.7)

Gliederungskriterium: Adressatenwechsel.

Auf Basis von *=n* in IV.32 ist auch für IV.31 die Anrede an eine Gruppe wahrscheinlich, eben die dort erwähnte „Mannschaft". Es handelt sich also nicht um eine Ritualanweisung, die entsprechende Aussage ist in den verlesenen Text integriert.

Das laut dieser kurzen Ansprache gemeinsam anzustimmende Triumphlied (s. zu IV.32) beginnt mitten in der langen Zeile.

a) Ansprache an die Kultteilnehmer (IV.31–32)

IV.31) *dwꜣ nw*	Verehrt diese!
mz ḥr zp ỉz.t ỉr(.ỉt) m-{n}⟨ḫt⟩ stp	Tretet gemeinsam heran, zugehörige Mannschaft, nach dem Zerlegen(?)

Da sowohl pBM 10252 XXIX.13 als auch der im Textverlauf sonst pSchmitt näherstehende pAsasif 12 (III.4) *ḫt* schreiben,[818] ist die entsprechende Emendierung wohl angemessen. Das folgende rein ideographisch geschriebene *stp* auch in pAsasif 12, nicht aber in der Londoner Parallele (s. im Folgenden).

Burkards Eindruck, der Vers könnte eine Ritualanweisung sein, scheint zutreffend, ebenso aber sein Einwand, dies erscheine im Kontext „nicht möglich".[819] Sozusagen als Kompromiss könnte man den Vers zwar als Teil der Rezitation verstehen, dabei aber als direkte Handlungsanweisung an die „Mannschaft", die daraufhin tatsächlich herantritt. Die Bezeichnung der angesprochenen Gruppe als *ỉz.t* legt nahe, dass es sich um Träger einer Prozessionsbarke handelt, die nach III.35 (Tag der *pr.t-ꜥꜣ.t*) ja erforderlich war.

Das Verständnis des Verses wird durch die unklare Bedeutung von *zp* und *stp* erschwert. Die feste Kombination der Präposition *ḥr* mit *zp* ist im klassischen Ägyptisch m. W. nicht belegt.[820] Dementsprechend bleibt zunächst nur die Möglichkeit, die beiden Wörter separat zu übersetzen, also wörtlich etwa „auf/wegen des Falls/Mals", übertragen z. B. „wegen der Angelegenheit".[821] Dass dabei *zp* nicht näher spezifiziert wird, ist allerdings bemerkenswert und berechtigt zur Suche nach einer Alternative. Diese scheint im koptischen ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ „zu einer Zeit/zusammen"[822] vorzuliegen. Angesichts der auch an anderen Stellen der *GZG* zu beobachtenden spätägyptischen Spracheinflüsse ist m. E. die entsprechende Übersetzung unserer Stelle überzeugender als eine in jedem Fall problematische ‚mittelägyptische' Deutung.

Noch offener ist die Interpretation von [Hieroglyphe] am Zeilenende, zumal sowohl phonetische Komplemente als auch Determinative fehlen. In pBM 10252 ist dieses Zeichen nicht geschrieben zugunsten einer Komplementierung und Determinierung von *ḫt*, so dass der Satz mit „danach" oder „dahinter" endet. Als *lectio difficilior* sollte [Hieroglyphe] nicht aber einfach verworfen werden, auch wenn die vorangehende Fehlschreibung von *m-ḫt* dazu einlädt. Schon die Lesung des Zeichens ist nicht völlig sicher: Sollte eventuell nicht *stp* gemeint sein, sondern *nw*, wie das *n* zuvor in pSchmitt andeuten könnte? Hier ist versuchsweise eine Verbindung zu den in II.25, 40 und III.36 erwähnten *stp.tỉw/stp.w* angesetzt. Sollte es sich bei diesen wirklich um Schlächter handeln und damit hier *stp* „Fleisch zerlegen" gemeint sein, dann dürfte die Mannschaft nach Abschluss des Schlachtopfers den Gott schauen (s. folgender Vers), konkret nachdem die *wꜥb*-Priester die Opfer herumgereicht haben, wie es in IV.20 vorgeschrieben wurde.

818 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 316.

819 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 187, Anm. 69.

820 Keine Einträge in den einschlägigen Wörterbüchern, kein Beleg im *TLA*.

821 Entsprechend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 187: „beim (entsprechenden) Anlaß(?)".

822 Westendorf, *Kopt. HWB*, 192 mit Anm. 5.

IV.32) *šdi̯=n nhm m dp=n ḥr=f tỉ ḏd=t(w)*	Lasst uns einen Freudengesang anstimmen, da wir seinen Anblick („Gesicht") auf uns wirken lassen („schmecken"), indem gesagt wird:

Ḏd=tw nach der eindeutigen Schreibung in pBM 10252 XXIX.14; so offenbar auch PSI I 158 x+III.x+5 mit *ḏr* anstelle von *tỉ*.

Die genaue Bedeutung von *m dp=n ḥr=f* muss offen bleiben, doch geht es offenbar um den unmittelbaren Kontakt mit dem Gott, den die Mannschaft erleben darf.[823] Die hier bevorzugte Deutung im Sinne von „wahrnehmen" hat v. a. den Grund, dass eine Interpretation als „küssen"[824] höchstens für Isis und Nephthys denkbar wäre, nicht aber für die anderen Anwesenden, insbesondere die „Mannschaft", die in das *nhm*-Geschrei einstimmen soll.

Nicht restlos klar ist die genaue Aussage von *tỉ ḏd=tw* „indem gesagt wird". Bedeutet dies wirklich, dass der folgende Abschnitt von allen Anwesenden aufgesagt wird, oder stimmt die „Mannschaft" als Chor nicht näher bezeichnetes „Freudengeschrei" (*nhm*) im Sinne von eher unartikulierten Jubelrufen an, während der Grund für die Freude von einem einzelnen Rezitierenden – dem Vorlesepriester? – in Worte gefasst wird? Das Verb *šdi̯* passt jedenfalls viel eher zur Rezitation eines bestimmten Texts als zu bloßem „Geschrei" (vgl. II.6).

b) Triumph des Horus (IV.32–42)

Gliederungskriterien: Inhalt, regelmäßige interne Gliederung.

Auf die noch in IV.32 stehende Aussage von der Durchsetzung des „Erben", Horus, folgen zehn Verse, die sich inhaltlich in zwei Fünfergruppen unterteilen lassen. Zunächst werden in fünf Verbalsätzen (IV.33–37) die Taten des „Erben" geschildert. In IV.37 wird dabei der „Herr" genannt, als Objekt des Partizips *nš*, das als Bezeichnung des Seth seinerseits Objekt von Horus' Handlung des „Niederwerfens" ist. Diesem „Herrn", Osiris, sind dann in den zweiten fünf Versen bis IV.42 verschiedene Epitheta beigestellt, deren Länge von knapp über fünf Versen fast genau der Schilderung von Horus' Sieg entspricht. Die Epitheta hängen als Appositionen zu *nb* syntaktisch sämtlich von *sẖr.n=f* in IV.37 ab, gehören also grammatisch immer noch zum selben Abschnitt. Man könnte nach den vier Verbalsätzen in IV.33–36 von IV.37–42 gewissermaßen als ‚sehr schwerem Schluss' sprechen. Der inhaltlichen Zweiteilung entspricht also auf formaler Ebene eine Abhängigkeit. Einmal mehr erweist sich der Text der *GZG* als Ergebnis sorgfältiger Konstruktion und nicht bloß als Folge mehr oder weniger geläufiger Phrasen.

(IV.32) ⟨*ỉwꜥ.w*⟩ *ḥr ns.t=f*	⟨Der Erbe⟩ ist auf seinem Thron,
IV.33) *ḏr-n.tỉ sẖn.n=f tꜣ.wỉ snḫ=f ỉdb.w*	denn er hat die Beiden Länder in Aufruhr versetzt und die Ufer erneuert(?).

Emendierung nach pBM 10252 XXIX.14 und pAsasif 12 III.5; s. a. Anm. zur Transliteration.

Die Lesung *sẖn* „in Aufruhr versetzen" mit Burkard mit Blick auf das Determinativ und die eindeutige Graphie in pBM 10252 XXIX.15 ( ). Dabei muss aufgrund der gebräuchlichen Schreibung *sẖnn* für *sẖn*/*sšn* die Lesung der Hieroglyphe nicht unbedingt von *ẖrd* hergeleitet werden; auch *ẖy* „Kind" bietet sich hierfür an. Das Verb mag man an dieser Stelle zunächst erstaunlich finden,[825] denn

823 S. demnächst auch Gill, *Ritual Books* mit Hinweis auf *Urk.* VI, 85.1–4. Zum direkten Blickkontakt mit dem Kultbild s. grundlegend van der Plas, *BSFE* 115, 4–35, bes. 26–28; Eschweiler, *Bildzauber*, 303–311.

824 So mit angemessener Vorsicht Burkard, *Osiris-Liturgien*, 187f., Anm. 70.

825 Vgl. Jansen-Winkeln, in: *OLZ* 92 (1997), 320, dem zufolge „das erste Verb sicher als *snww* ‚verjüngen' zu verstehen" sei.

Subjekt ist hier eindeutig der „Erbe“, also Horus.[826] Dieser wird aber auch vom nächsten Vers als kämpfend (*ꜥḥꜣ*) ausgewiesen, so dass die Formulierung so verstanden werden kann, dass Horus einen Aufstand gegen Seth angezettelt und dadurch die Macht gewonnen hat. Dass die Herrschaft des Seth nur durch Gewalt beendet werden konnte, ist einerseits bekannt, nämlich wenn es um den Triumph über Seth geht; dass dieser mehr meint als die Jagd auf den Mörder des Osiris und seine Spießgesellen, nämlich einen Krieg gegen den momentanen Regenten, ist durch ***sḫn(n)*** hier relativ deutlich formuliert. Indirekt weist auch die folgende Passage aus den *Lamentations* darauf hin:[827]

mỉ mꜣꜣ⸗k zꜣ⸗k Ḥr m ỉty n(.ỉ) nṯr.w rmṯ.w
ỉṯỉ.n⸗f nʾ.wt spꜣ.wt m ꜥꜣ(.t) n(.t) šf.yt⸗f
p.t tꜣ ẖr snḏ⸗f
pḏ.t ẖr nr.w⸗f
Komm, damit du deinen Sohn Horus als Beherrscher der Götter und Menschen erblickst! Er hat Städte und Bezirke durch sein großes Ansehen ergriffen. Himmel und Erde sind in Furcht vor ihm, das Bogenland[828] ist in Schrecken vor ihm.

Auch wenn es dort lediglich sein „Ansehen“ ist, durch das Horus die Herrschaft an sich reißt,[829] weist die Bezeichnung des Herrschaftsbereichs als „Städte und Bezirke“ auf die sukzessive Eroberung des Landes hin, als die Horus’ Sieg im Krieg gegen Seth dargestellt wird,[830] im Gegensatz zur festen Wendung des augenblicklichen „Ergreifens der Beiden Länder“ (*ỉṯỉ tꜣ.wỉ*). Auch der traurige Zustand von Seths Hochburgen – seinen wichtigsten Kultorten – im *Buch vom Sieg über Seth* belegt anschaulich die Idee vom Kampf des Horus um die Herrschaft als Bürgerkrieg.[831]

Aus diesem Blickwinkel könnte die Schreibung des zweiten Verbums ***snḫ*** auch auf ***nḫỉ*** „klagen“ zurückgeführt werden. In Anbetracht der zahlreichen seltenen Wortbildungen in unserem Text wäre ein sonst nicht belegter Kausativ ***snḫỉ*** durchaus im Bereich des Plausiblen, wobei das „in Klage Versetzen“ des Landes eine Metapher für den Krieg wäre, mit dem Horus zu seiner Herrschaftsgewinnung ganz Ägypten überziehen muss. Erscheint diese Deutung doch zu gewagt,[832] könnte, wie hier vorgeschlagen, wortspielerisch mit ***sḫn/sḫnn*** verwendetes ***snḫ*** (= ***snḫn*** oder ***snḫḫ***) „verjüngen“ die Erneuerung des Landes bei Horus’ Regierungsantritt wiedergeben,[833] wobei dessen Determinativ hier durch das ähnliche ersetzt worden wäre.

826 Dies zeigt der Inhalt des Berichts eindeutig; s. Kommentar zu den einzelnen Versen. *Pace* Burkard, *Osiris-Liturgien*, 201, der Osiris als Protagonisten annimmt, vermutlich weil er „ihn“ mit Osiris als dem ab IV.38 in Epitheta geschilderten Gott gleichsetzt.

827 *Lamentations*, pBerlin P. 3008 V.9–10; s. Kucharek, *Klagelieder*, 61.

828 Varianten: „die Neun Bogen“ (***pḏ.t*** 9) und „alle Fremdländer“ (***ḫꜣs.wt nb.(w)t***); s. Kucharek, *Klagelieder*, 87.

829 Auch der Gebrauch von ***snḏ*** und ***nr.w*** für die königliche Autorität ist als solche nicht ungewöhnlich, weist aber eben auf den notfalls gewaltsam seinen einmal durchgesetzten Herrschaftsanspruch verteidigenden Regenten hin, der als solcher Angst und Schrecken verbreitet. Der Topos der Freude über seinen Herrschaftsantritt ist in diesem Zusammenhang ausgespart.

830 Im Text *Kennen des Tags von Horus’ Geburt*; *Edfou* VI, 219–223; s. Kurth, *Treffpunkt der Götter*, 260–262; Smith, in: *Egypt in Transition*, 400f.

831 *Urk.* VI, 15.16–17.6; vgl. Smith, in: *Egypt in Transition*, 412f.

832 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188, Anm. 72.

833 Vgl. unzählige entsprechende Aussagen in Königstitulaturen und -eulogien verschiedener Epochen.

IV.34) *ꜥḥꜣ.n=f ḥr wtṯ s(w) m ib=f* — Er kämpfte für den, der ihn durch seinen Willen („Herz") zeugte.

Das in allen drei Abschriften bezeugte „*ip*" ist als Schreibung für *ib* „Herz" inzwischen sicher belegt.[834] Die Formulierung ***wtṯ sw m ib=f*** ist zwar ohne direkte Parallele, es sind aber einige ähnliche Wendungen mit ***qmꜣ*** „erzeugen/erschaffen" bekannt,[835] die die Wahrscheinlichkeit dieses Vorschlags erhöhen, zumal entsprechende Kombinationen mit *ip* „rechnen" oder *ip.t* „Harem"[836] gänzlich fehlen.

Dass Horus mit seiner Herrschaft gleichzeitig auch die des Osiris im Jenseits legitimiert, drückt schön die Parallele zwischen der zu IV.33 zitierten Passage der *Lamentations* über die Herrschaft des Horus und einer zuvor getätigten Aussage über die des Osiris aus, die in ganz ähnlichen Worten sagt: „Du hast den Himmel durch dein großes Ansehen ergriffen in diesem deinem Namen ‚Beherrscher des Vollmondfests'" (*iṯi.n=k p.t m ꜥꜣ.t n(.t) šf.yt=k m rn=k pwy n(.i) ity n(.i) smd.t*).[837] Unser Vers hebt deutlicher hervor, dass Osiris seinen neuen Herrschaftsbereich dank Horus' irdischer Throngewinnung erlangt.

IV.35) *s{n}⟨z⟩wnu̯.n=f mʾw.t=f msi̯(.t) sw* — Er fügte seiner Mutter, die ihn gebar, Leid zu.

Die Emendierung zu ***szwnu̯*** mit Burkard;[838] s. a. V.32. Die übrige Schreibung des Worts sowie besonders das Determinativ [Hieroglyphe] und die Verben in den umstehenden Versen, die ebenfalls gewaltsame Handlungen bezeichnen, lassen kaum eine andere Lösung zu. Damit spielt dieser Vers offenbar auf das zeitweilige Zerwürfnis zwischen Horus und Isis an, das in der Enthauptung der Göttin durch ihren Sohn gipfelt. Diese Episode ist am bekanntesten in *Horus und Seth* verarbeitet (pChester Beatty I, IX.7–9), aber auch im *Tagewählkalender* (I *ꜣḫ.t* 26), im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke* (pBrooklyn 47.218.84 XI.7–8) und weiteren späten Quellen[839] bis hin zu Plutarch.[840] Schon IV.33 präsentiert ja einen gewalttätigen Horus, ebenfalls vermutlich III.6, 9. Die unklare Formulierung des negativ konnotierten Geschehens, zumal in einem Rezitationstext, überrascht nicht. Selbst ein erläuterndes

834 Backes, *Drei Totenpapyri*, 28 mit Anm. 122; s. a. Osing, *Papyrus BM 10808*, 207, Nr. 536 sowie idem, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, 172 (Fr. X Z. VI.2), 178 (p) (Hinweis Quack). Allgemein zu *b* > *p* Peust, *Egyptian Phonology*, 135.

835 Mit – allerdings reflexivem – Objektpronomen *sw*: ***qmꜣ sw m ib=f*** „der sich durch seinen Verstand erschaffen hat", parellel zu ***wtṯ*** *sw m ꜥ.wi=f* (*Edfou* III, 75.2; *LGG* VII, 201). Nicht reflexiv, mit nominalem Objekt: ***qmꜣ.t psḏ.t m ib=s*** „die die Neunheit durch ihren Willen erschaffen hat" (*Esna* 424.2; *LGG* VII, 210); ***qmꜣ n=f psḏ.t n/m(?) ib=f*** „der für sich die Neunheit durch seinen Willen(?) erschaffen hat". Mit anderer Präposition als *m*: ***qmꜣ swḥ.t r-ḏr ib=f*** „der das Ei nach seinem Wunsch erschaffen hat" (*Esna* 356.20; *LGG* VII, 202); ***qmꜣ.t iḫ.t nb.t m qmꜣ.(t)n ib=s*** „die alles aus dem/als das erschaffen hat, was ihr Wille erschaffen hat" (Cauville, *Porte d'Isis*, 27.5; *LGG* VII, 211); zur häufigen Verwendung von *ib* als Subjekt von ***qmꜣ*** vgl. *LGG* VII, 188.

836 Diesen Vorschlag Schotts gibt Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188 mit Anm. 73 fragend wieder.

837 *Lamentations*, pBerlin P. 3008 IV.5–6; Kucharek, *Klagelieder*, 59, 78 (Kommentar).

838 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188 mit Anm. 74. Jansen-Winkeln, *OLZ* 92 (1997), 320 denkt an einen Kausativ ***snwn*** „trauern lassen". Dass Horus seine Mutter anweist, Klageriten für Osiris durchzuführen, könnte man sich grundsätzlich durchaus vorstellen, allerdings stünde diese Information hier ohne rechte Anbindung an den Kotext zwischen zwei Aussagen über den Seth bekämpfenden Horus.

839 Leitz, *Prozessionen*, 272f. § 22g; Meeks, *Mythes et légendes*, 260–262; Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, 166f., 169 (n) mit älterer Literatur, v. a. Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 63f.; vgl. auch Hathor als Herrin von Atfih in *Sokar herausbringen*, hier XXXI.4.

840 *De Iside et Osiride*, 19 [358D]: Griffiths, *Plutarch*, 146.11–16; s. a. 358E (*ibidem*, 146.24), wo Plutarch präzisiert, dass Isis geköpft wird und nicht bloß ihre Krone verliert, wie er es in seiner Nacherzählung zuvor angegeben hat.

Werk wie das *Mythologische Handbuch unterägyptischer Bezirke* deutet diese Episode nur in sehr knappen Worten an:[841]

ꜥḥꜥ.n ḫpr zp n(.ỉ) qn n Ḥr-Mdn.yt
wnp.n⸗f Stẖ m snḥḥ
rdi̯.t(w) n⸗f wꜣ.t ỉn nṯr.t tn
wn.ỉn⸗f (ḥr) wdi̯ qn ḥr⸗s zp ḏw pfỉ wꜣi̯-r ḫpr m tp⸗s
Und es begab sich, dass Horus von Medenit obsiegte. Er legte Seth in Fesseln, (aber) durch diese Göttin (Isis) wurde ihm die Freiheit („der Weg") gegeben. Daraufhin fügte er (Horus) ihr Schaden zu, jenes Unheil, das ihrem Kopf widerfuhr.

Sowohl das Wissen um Horus' Zorn gegen Isis als auch dessen knappe bis verhüllende Formulierung waren von der Spätzeit bis zur Römerzeit jedenfalls verbreitet genug, um auch in unserem Text eine Andeutung darauf zu verstehen. Dass dieses den Weg hin zu einer wieder geordneten Welt eher störende Motiv unverzichtbarer Bestandteil von Horus' Kampf um die Herrschaft ist, verdeutlicht nicht nur seine relative Häufigkeit. In diesem Vers steht ***msi̯(.t) sw*** parallel zu ***wtṯ s(w)*** im Vers zuvor. Die beiden Aussagen über den Kampf für den Vater und das „Bestrafen" der Mutter sind dadurch als einander ergänzend ausgewiesen.

IV.36) ***ḫmt.n⸗f sw m ḫrw.yww nb.w n-mr.wt ỉṯi̯.t ỉwꜥ***	Er hat ihn (Seth) in allen Kämpfen erstochen(?), um das Erbe an sich zu reißen.

Da die Schreibung ***ḫmt*** in allen Textzeugen vorliegt, kommt für die Handlung des Horus am ehesten „erstechen" in Frage. Stattdessen eine Schreibung für ***ḫmi̯*** „umstürzen" zu vermuten, soll damit nicht kategorisch ausgeschlossen werden.[842] In beiden Fällen ist ein Anschluss des Objekts mit der Präposition ***m*** unwahrscheinlich bis unmöglich, so dass das direkte Objekt ***sw*** nicht als Fehler angesehen werden sollte.[843] Dass „er" Seth ist, dürfte außer Frage stehen, nachdem die beiden Verse zuvor Horus' Handeln gegenüber seinen Eltern thematisierten. Zu erwähnen ist noch Jansen-Winkelns Vorschlag, dass Horus sich unter seinen Feinden „verdreifachte" (***ḫmt.n⸗f***).

Da nur in pBM 10252 XXIX.17 die Schreibung ([hieroglyphs]) eine Lesung als ***ḫrw.yw*** „Feinde" nahelegt, keinesfalls aber endgültig beweist, und dies auch nicht ganz leicht mit dem vorangehenden ***sw*** in Einklang zu bringen wäre (*„er hat ihn als [= in Form von?] alle Feinde[844] erstochen"), ist m. E. eine Lesung von ***ḫrw.yw*** „Streit/Krieg" vorzuziehen. Der Vers führt das in IV.33 eingebrachte Motiv des Krieges um die Herrschaft in IV.33 fort, nun als Kampf mit dem einen Gegner Seth im ganzen Land bzw. kultisch in allen entsprechenden Gedächtnisorten. Wieder klingt etwas an, was wir aus *Horus und Seth* und anderen Verarbeitungen des Horusmythos gut kennen, jetzt das mehrfache Kräftemessen zwischen Horus und Seth, durch die Horus seinen Herrschaftsanspruch Etappe für Etappe durchsetzt.

IV.37) ***sẖ{d}⟨r⟩.n⸗f nš nb⸗f m-ḥꜣ(.w)-r⸗s***	Mehr als ‚dem' entsprechend hat er den niedergeworfen, der seinen Herrn verdrängt hatte,

Wegen der Schreibung ***sšr*** in pAsasif 12 III.10 und einer Mischschreibung aus ***sẖr*** „niederwerfen" und dem zwei Verse zuvor verwendeten ***ḫrw.yw*** in pBM 10252 XXIX.18 scheint die Emendierung von ***d*** zu

841 pBrooklyn 47.218.84 XI.7–8: Meeks, *Mythes et légendes*, 24 (§ 26), 478f. (Taf. 11).

842 Diese Lösung bevorzugt Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188, Anm. 75.

843 So Burkard, *ibidem*.

844 Denkbar noch: ***ḫr.yt*** „Schlachtvieh", was sinnvoll erscheint (Seth wäre in Form aller erdenklichen Opfertiere getötet), aber gar nicht mit der Schreibung übereinstimmt. Eine Lesung von ***sw*** als ***sn*** ist zwar prinzipiell möglich, hier aber unwahrscheinlich, da in den vorangehenden Versen von Seth allein die Rede ist, nicht von seiner Bande.

r im ersten Wort statthaft. *Š* als Schreibung für altes *ḫ* ist in unserem Text ja nicht ungewöhnlich. Das auch in pAsasif 12 geschriebene Determinativ lässt sich vielleicht auf eine Assoziation mit *sḫr* < *srḫ* „beschuldigen“ zurückführen,[845] in pSchmitt passt es ohnehin zur Schreibung *sšd* „rezitieren“. Für das in pBM 10252 eindeutige „niederwerfen“ spricht, dass ausschließlich gewaltsame Handlungen vorangehen. Jansen-Winkeln liest *sšr(r)* „verkleinern“.[846]

Die Lesung ***nb⸗f*** mit ***n*** als vorangestelltem phonetischen Komplement mit Burkard. In pSchmitt erscheint sie noch mehrfach (XIV.19, XVII.9, XXIII.26, XXIVb.38, XXVI.25, 26), so dass das prinzipiell ebenfalls denkbare „den sein Herr verdrängt hat“ (***nš.n nb⸗f***)[847] nicht notwendig ist. Schließlich ist es Horus selbst, der den besiegt, der seinen „Herrn“, den König Osiris, beseitigt hatte. Auch ist ***nš*** eine Bezeichnung des zu harpunierenden Nilpferds als Seth-Tier,[848] was zum Verb ***ḫmt*** im vorangehenden Vers passt.

Der Sinn des abschließenden ***m ḥꜣ.w r⸗s***, wörtlich „als mehr als es“ ist nicht ganz klar. Es könnte wie auch anderswo einfach „zusätzlich dazu“ bedeuten,[849] was m. E. aber keinen Sinn ergibt, denn Seth wird nicht erstochen und „zusätzlich dazu“ niedergeworfen (wenn, dann umgekehrt). Burkard vermutet: „D. h. die Vergeltung (***sḫr***) war wirkungsvoller als die Tat (***nš***).“ Die hier gegebene Deutung weicht nur leicht davon ab, indem m. E. ***ḥꜣ.w*** weniger die Effektivität der Handlungen bezeichnet. Schlussendlich widerfährt Seth durch Horus Schlimmeres als der nach seiner Ermordung wieder zum Leben erweckte und zum Herrscher über die Unterwelt eingesetzte Osiris durch Seth erlitten hat, denn im Gegensatz zu jenem wird Seth nicht rehabilitiert. In beiden Fällen ist ***⸗s*** „es“ der euphemistisch als Verdrängen von der Herrschaft präsentierte Mord an Osiris.

IV.38) *zꜣ Nw.t sḥtm ỉr.w* den Sohn der Nut mit vervollständigter Gestalt,

In pBM 10252 XXIX.19 fehlt ***sḥtm ỉr.w***.

In Gottesbezeichnungen bedeutet ***sḥtm*** meistens „vernichten“.[850] Das Epitheton ***ḥtm ỉr.w***[851] und der Umstand, dass ***sḥtm*** sonst nicht mit ***ỉr.w*** oder einem Synonym davon erscheint, berechtigen aber dazu, hier doch „versehen/vervollständigen“ zu übersetzen.[852] Außerdem ist ***sḥtm*** mit der Bedeutung „vernichten“ in Götterbezeichnungen anscheinend stets als aktives Partizip eingesetzt, also in dem Sinne, dass

845 Diese Alternative erwägt Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188, Anm. 76.

846 Jansen-Winkeln, *OLZ* 92 (1997), 320.

847 Dieser Vorschlag in *LGG* IV, 359.

848 *LGG* IV, 359.

849 Diese Bedeutung hat ***m-ḥꜣ.w r*** sowohl im Positiven (noch mehr Produkte oder Opfergaben: *Edfou* IV, 31.4; VI, 349.2; s. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 614) als auch im Negativen (Seth soll in den *Enthüllungen der Geheimnisse der vier Kugeln aus Ton* nichts „zusätzlich zu dem, was du ihm früher angetan hast“ gegen Osiris unternehmen: pMMA 35.9.21 XXVII.2; für Parallelen s. Goyon, *BIFAO* 75, 365 [= *Urk.* VI, 200]). Erwähnenswert, wenn auch m. E. problematisch (Bezug von *r⸗s*) sei der fragende Vorschlag von Jansen-Winkeln, *OLZ* 92 (1997), 320: „über alle Maßen“.

850 Außer unserer Stelle kennt *LGG* VI, 475 nur noch ein einziges Beispiel für „versehen“ (*sḥtm Ỉwn.t m qmꜣ.(t)n⸗f*, *Dendara* V, 99.3–4).

851 Vgl. *LGG* V, 588; belegt in pBerlin P. 3048 VII.7 als Bezeichnung des Ptah; s. Wolf, *ZÄS* 64 (1929), 26 (Nr. 84).

852 Vielleicht eher „mit vervollständigter Gestalt“ als „mit Gestalten versehen“ (so Wolf, *ZÄS* 64 [1929], 28; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188 mit Anm. 78; entsprechend *LGG* VI, 475), denn vom Körper des Osiris ist stets im Singular die Rede als dem Einen aus vielen Gliedern neu zusammengesetzten. In pBerlin P. 3048 löst Ptah entsprechend als „ausgestatteter Befähigter mit vollständiger Gestalt“ (*ꜣḫ ꜥpr ḥtm ỉr.w*) in der Unterwelt Freude aus (zum weiteren Zusammenhang Knigge, *Lob der Schöpfung*, 169), was eine von zahlreichen möglichen Erscheinungsformen des Ptah darstellt. Durch *ḥtm* wird dort die Funktionsfähigkeit von Ptahs aktiver Gestalt (*ỉr.w*) als vollkommen wirkmächtiges Wesen (*ꜣḫ ꜥpr*) herausgestellt; die Vielzahl der Gestalten des Gottes ist in einem solchen Zusammenhang weniger relevant.

Gottheit X diejenige ist, „die Y vernichtet";[853] ein passiver Gebrauch in einer ***nfr-ḥr*** Konstruktion wie hier scheint nicht bekannt zu sein.

Auf den ersten Blick würde man diesen Vers als Beinamen des die letzten Verse hindurch als „er" bezeichneten Gottes sehen, also des „Erben" Horus. Sinnvoll ist dies aber nicht, denn auch wenn *z3 Nw.t* als Epitheton des Älteren Horus (*Ḥr.w-wr*) dienen kann, ist in unserem ‚osirianischen' Kontext davon auszugehen, dass der Sohn der Nut Osiris oder Seth ist, wobei das folgende Epitheton eigentlich nur den ersten meinen kann. Die Apposition bezieht sich also gemeinsam mit den folgenden Epitheta auf ***nb≈f*** allein, nicht auf ***nš***.

IV.39) *k3 ḥtp ỉb m ʿnḫ*	den Stier, der in Lebendigkeit/im Westen zufrieden gestimmt ist,

pBM 10252 XXIX.19 schreibt *k3-ỉmn.t*, so dass man mit Burkard pSchmitt entsprechend emendieren könnte, zumal es sich bei *k3-ỉmn.t(t)* um ein ‚Standardepitheton' des Osiris handelt.[854] Ein Argument für eine solche Emendierung mag auch sein, dass in Verbindung mit dem folgenden ***ḥtp ỉb*** der Vers mit einer Folge von jeweils zwei Nomen (*k3-ỉmn.t* und ***ḥtp ỉb*** ausgewogener gestaltet wäre. Andererseits könnte man ebenso die Nennung des „Stiers" allein, mit der Anspielung auf den Westen erst später im Vers, gegenüber dem geläufigen *k3-ỉmn.t(t)* als *lectio difficilior* werten. In jedem Fall ergibt der Vers auch in der in pSchmitt ausgeführten Form Sinn und ist deswegen in seinem Wortlaut belassen. *K3* allein als Bezeichnung des Osiris ist u. a.[855] dreimal im *Großen Dekret* belegt, dort außerdem im Zusammenhang von Anrufen an Osiris als Gatte,[856] einmal aber wie hier zur Bezeichnung des Gottes als Herrscher.[857] Auf die Herrschaft über sein Territorium, den „Westen", spielt das auch die zweite Hälfte unseres Verses an. In pBremner-Rhind III.24 (*Gesänge*) ist Osiris „Stier der Westlichen", um wenige Verse später als „Abkömmling eines Gottes unter den Göttern" betitelt zu werden, also ähnlich dem hier unmittelbar folgenden Vers.

Da alle Textzeugen einerseits *ỉb* nach *ḥtp* und andererseits kein Determinativ hinter *ʿnḫ* schreiben, möchte ich nicht zu *ḥtp m ʿnḫ.t* „der im Westen zur Ruhe geht" emendieren;[858] vermutlich ist aber auf diese bekannte und ihrerseits doppeldeutige Wendung angespielt. Sie wird stets für den abendlichen Sonnengott verwendet, also meist Atum, der wie Osiris der Verjüngung bedarf.[859] Dementsprechend kann der „Stier" hier einmal mehr auf Osiris als Mond (z. B. im „Treffen der beiden Stiere"; s. zu II.32) hinweisen.

853 Vgl. *LGG* VI, 475.

854 Entsprechend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188 mit Anm. 79.

855 *LGG* VII, 246 (A.b).

856 Kucharek, *Klagelieder*, 358 erkennt in den „Stier"-Epitheta im *Großen Dekret* ausschließlich die königliche Motivik, dies in Gegensatz zu anderen Klagetexten. In pMMA 35.9.21 VI.2–3, wo der „Stier, dessen Tat nicht abgewendet werden kann" (*p3 k3 nn ʿn zp≈f*) unmittelbar vor „der vollkommene Gatte" (*p3 h3y nfr*) und weiteren Epitheta des Osiris als geliebtem und begehrtem Partner steht, dürfte die Zeugungskraft aber gleichermaßen eine Rolle spielen, erst recht in „Stier seiner Mutter" (*k3-n-mw.t≈f*; VI.7).

857 So auch im *Großen Dekret*, pMMA 35.9.21 VI.9: „der mächtig ausschreitende Stier, der die (übrigen) Stiere trotz ihrer Stärke niederringt" (*p3 k3 nḫt nmt ḫr k3.w m-s3 pḥ.tỉ≈sn*).

858 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 188 mit Anm. 80–81. Ebenfalls ohne Emendierung *LGG* V, 568.

859 Belege in *LGG* V, 571; s. a. Gill, *Ritual Books*. Zum Ersatz des Atum als *toter* Vater durch Osiris vgl. Willems, *Heqata*, 284, bes. Anm. 1654; s. a. hier I.9, I.26.

IV.40) *msṯ.w n(.ỉ) nṯr nb* — den Abkömmling eines jeden Gottes,

pBM 10252 XXIX.20 determiniert *msṯ.w* mit , was die von Burkard vorgeschlagene Lesung dieses Worts[860] bestätigt, während man die hier und in pAsasif 12 III.13 vorliegende Graphie auch als PsP von *msi̯* „gebären" auffassen könnte.

Eine ähnliche Formulierung liegt in pBremner-Rhind IV.2 vor, wo Osiris als „Abkömmling eines Gottes unter den Göttern" (*msṯ.w nṯr m nṯr.w*)[861] angerufen wird. Dort geht die Bezeichnung „ältester Erbe des Geb" voran.

IV.41) *rdi̯ n⸗f ỉwꜥ tꜣ m-ḫt sḏ⸗f m swḥ.t* — dem das Erbe des Landes übergeben wurde, kaum dass er aus dem Ei geschlüpft war („hervorbrach"),

Die Lesung *sḏ* dürfte dank in pBM 10252 XXIX.20 gesichert sein, während sonst noch *wḏb* oder *ỉdb.w* in Frage kämen. Ob hier und ebenso in pAsasif 12 III.14 eine Verschreibung vorliegt[862] oder eine spielerische Schreibung, bleibe dahingestellt. Eine Umdeutung des als „im Ei zerbrechen" bekannten *sḏ m swḥ.t* mit Objekt des Schlüpfenden zu „jmd. aus dem Ei herausbrechen"[863] erscheint mir nicht notwendig, da sie zu Missverständnissen einlädt und außer an unserer Stelle nur noch in einem ebenfalls auch anders lesbaren Vers der *Gesänge* erscheint (pBremner-Rhind VIII.24).[864] Nur einmal in den Pyramidentexten ist sicher belegt, dass das Ei von den Göttern zerbrochen wird, dort aber passend zur vermuteten Aussage unseres Verses mit dem Ei als Objekt, nicht dessen Inhalt.[865] Mit *⸗f* als Subjekt ist die Formulierung von *sḏ m swḥ.t* „jmd. im Ei zerbrechen"[866] klar unterschieden, durch die Präposition von *sḏ swḥ.t* „das Ei (samt dem darin befindlichen Küken) zerbrechen".[867] Immerhin ist das Schlüpfen aus dem Ei mit *sḏ* + *m* schon im *Großen Amarnahymnus* belegt, wenn auch in etwas anderer Konstruktion:[868]

> *ỉw ṯꜣ m swḥ.t mdw m ỉnr ḏi̯⸗k n⸗f ṯꜣw m-ẖnw⸗s r sꜥnḫ⸗f*
> *ỉri̯.n⸗k n⸗f dmḏ.y⸗f r sḏ⸗s m swḥ.t*
> Das Küken im Ei, das in der Schale spricht, du gibst ihm Luft darinnen, um es am Leben zu halten. Du setztest seine Frist, um es (Ei) im Ei aufzubrechen.

---

860 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 189 mit Anm. 79.

861 Entsprechend auch Kucharek, *Klagelieder*, 169 und Smith, *Traversing Eternity*, 107.

862 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 189, Anm. 80.

863 So Kucharek, *Klagelieder*, 207 in Nachfolge von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 189, Anm. 83. Burkard erwägt außerdem eine Emendierung zu *sḏ⸗f swḥ.t*.

864 Smith, *Traversing Eternity*, 111, Anm. 72 emendiert *n⸗s* zu *n⸗f*, so dass man dort ebenfalls „nachdem er aus dem Ei hervorgebrochen/geschlüpft ist" (*sḏ.n⸗f*) lesen kann. Kuchareks Erklärung dieser Stelle als „den sie (der zuvor erwähnte Tempel des Osiris) aus dem Ei gebrochen hat" (Kucharek, *Klagelieder*, 175, 207) ist insofern problematisch, als dass sie als Argument auf Belege für Nut oder den Tempel als Mutter(schoß) verweist. Dann würde Osiris aber eher „in" bzw. „aus" diesem erscheinen, als von ihm aus seinem Ei gebrochen werden. Ein anderer Bezugspunkt für *⸗s* ist aber nicht in Sicht, so dass Smiths minimale Konjektur m. E. berechtigt ist. Möchte man darauf verzichten, kann man *sḏ* als Partizip auffassen, also „der für sie (Isis/den Tempel) aus dem Ei geschlüpft ist" übersetzen.

865 *Pyr.*, 1967b [669]. In *Pyr.*, 1969c kann man sowohl „er nat das Ei zerbrochen" (*sḏ.n⸗f*) als auch „das Ei ist für ihn zerbrochen worden" (*sḏ(.w) n⸗f*) lesen.

866 *Dialog eines Mannes mit seinem Ba*: pBerlin 3024 Z. 79; Allen, *Debate*, 286f.

867 *Wb* IV, 374.4; s. a. pLouvre E. 32308 Z. 7–8, wo das Ei für den Sarg steht, der mitsamt dem feindlichen gesinnten Toten darin zerbrochen werden wird (*sḏ⸗ỉ tꜣy⸗k swḥ.t ỉm⸗k*); vgl. Koenig, *BIFAO* 104 (2004), 291–326, hier 296f., Anm. l.

868 Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 94.13–15.

Dort ist das Ei sowohl das Zerbrochene als auch der Ort, in dem bzw. aus dem heraus das Zerbrechen durch das Küken selbst geschieht. Einziger Unterschied an unserer Stelle und in pBremner-Rhind VIII.24 ist das Fehlen des Pronomens *=s* nach *sḏ*, so dass eine entsprechende Deutung, also im Sinne des Brechens aus dem Ei, trotz der bekannten Wendung „im Ei zerbrechen", nicht erstaunen muss.

IV.42) [*w*]*nn ỉr*(.*ỉ*) *ṯny*	unter dessen Kontrolle („Fingern") ein jeder(?) ist, in dem
ẖr ḏbꜥ.w=f ꜣ.t snb tꜣ pn	Moment, da dieses Land gesundet.

Zur Schreibung von ***wnn*** und ihrem Raumbedarf am Zeilenanfang vgl. V.30.

Die Lesung ***ỉr.ỉ*** oder eventuell ***ỉr.ỉw*** bestätigt pBM 10252 XXIX.21 ( ); dort allerdings danach ***n ṯnw***, also vielleicht: „die in großer Zahl zu (ihm) Gehörigen". Jedenfalls spricht die dortige Schreibung gegen das hier sonst naheliegende, aber inhaltlich nach meinem Eindruck nicht plausible ***ṯnỉ*** „wo?". Mit folgendem ***ṯnw/ṯny*** bietet sich aufgrund des häufigen ***r ṯnw*** „zu jedem (+ Zeitangabe)" an, eine Nisbe dieses Audrucks zu erkennen („der zu jedem/zur Zählung Gehörige"). Lässt man die temporale Bedeutung von ***r ṯnw*** außer Acht und übersetzt wörtlich „der zur Zählung Gehörige", dann ist an den Moment der Urteilsfällung vor Gericht zu denken, was genau Osiris' prominenteste Funktion als Jenseitsherrscher thematisiert. Auch die Formulierung „unter seinen Fingern" würde dazu passen, da sie sowohl Kontrolle als auch die Tätigkeit eines Behandelnden ausdrücken kann. Wenn hier m. E. der ersten Alternative der Vorzug zu geben ist, so könnte dennoch über die zweite bewusst der Aspekt der Heilung evoziert worden sein, um ihn in ***snb*** dann unmittelbar hervorzuheben.

Wenn auch vielleicht etwas zu weit hergeholt, soll noch folgende Alternative in Betracht gezogen werden: „Was zu jedem (Moment) existiert (***wnn.t***) ist unter seinen Fingern in dem Moment …", d. h. in dem Moment, da die Ordnung im Land wiederhergestellt wird, es also unter der Herrschaft des Osiris bzw. Horus steht, wird diese für alle Zeiten gültig. Diese Deutung würde stärker die übliche Verbindung von ***r ṯnw*** mit Zeitbegriffen, darunter auch ***ꜣ.t***, berücksichtigen. Dass man „unter den Fingern" des Gottes ist, dürfte jedenfalls heißen, dass er wieder Herrschaft ausübt.

Die folgenden Verse nennen Handlungen, die den „Moment, da dieses Land gesundet" charakterisieren.

c) Erfolg der Isis (IV.43–V.7)

Gliederungskriterien: Inhalt, regelmäßige interne Gliederung.

Dank des Suffixpronomens *=s* in IV.43–V.2 sowie in V.4 besteht kein Zweifel am Wechsel des Protagonisten von Horus zu Isis.

Die acht Verse lassen sich sehr klar in zwei Unterabschnitte von jeweils vier unterteilen. Da V.3 den vorigen Vers fortsetzt, ergibt sich für die ersten vier Verse eine Struktur als Dreiergruppe mit schwerem Schluss. Sie schildern nach meinem Eindruck Isis' Belebung des Osiris, jeweils mit „ihr" = Isis als Subjekt; es sind aber alternative Deutungen möglich, die das jeweilige *s* nicht als Suffixpronomen auffassen.[869]

Für die zweiten vier Verse wechselt in V.4 offenbar das Subjekt zu „allen Befähigten" als Unterstützer der Isis. Die verbleibenden drei Verse widmen sich den Untaten des Seth, weshalb Burkard sie als eigenen Abschnitt betrachtet.[870] Wie zuvor die Epitheta des Osiris sind sie aber wahrscheinlich (wegen der Zerstörung in V.4 nicht völlig sicher) der vorigen Schilderung untergeordnet, indem ***bw.t nṯr.w*** in V.5 als Apposition noch zum selben Satz gehört wie V.4. Die beiden abschließenden Verse V.6–7 erläutern den Inhalt des „Abscheus der Götter". Dabei fällt der Gebrauch von ***sḏm.n=f*** gegenüber den (‚neu-

869 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.
870 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 201.

ägyptischen') präteritalen *sḏm⸗f*-Formen in IV.43–V.4 auf. Es könnte die beiden Sätze diesen gegenüber als (,mittelägyptische') Nebensätze kennzeichnen.

Einmal mehr sind hier also grammatisch-formale und inhaltliche Gliederung nicht deckungsgleich. Interessant ist die inhaltliche Verbindung der Frevel des Seth mit der Hilfe für Isis wie in IV.23–30. Dieser steht die Zeugung des Horus gegenüber, in der Isis als Handelnde auftritt.

IV.43) *[ỉn]q⸗s mꜣṯ(r.w) m ꜥšꜣ.t*	Sie umfasste/vereinte den Betrauerten(?) in der Menge.

Ergänzt nach pBM 10252 XXIX.22. Allerdings steht dort nach *ỉnq* keinesfalls *⸗s*, sondern vermutlich ⸢*n⸗f*⸣.[871] In pAsasif 12 III.16 ist der Vers erst ab dem Determinativ von *mꜣṯ(r)* erhalten.

Zu überlegen ist die Lesung des Objektpronomens *s(w)* statt des Suffixpronomens *⸗s*, was in diesem Vers sinnvolle Alternative zu ergeben scheint, nämlich: „umarmt ist er (Osiris), so dass er in der Menge erneuert ist"; oder aber: „die Trauernden haben ihn umarmt...".[872] Im folgenden Vers kann aber *s* nur das Suffixpronomen meinen, so dass dieses – unabhängig von Verlauf und Aussage der Londoner Parallele – wohl auch hier angesetzt werden darf. Dabei muss „sie" Isis sein. Die nicht näher bezeichnete „Menge" benennt vielleicht die versammelten Zuschauer, die bei einer rituellen Erneuerung/Wiedererweckung des Osiris zugegen sind. Eine „Menge" im Sinne der Anhängerschaft kann mit so gut wie jedem als Herrscher vorgestellten Gott in Zusammenhang gebracht werden.[873] Auch die Bedeutungsebene der „Menge" im Sinne der vollständigen Glieder des Gottes könnte zumindest unterschwellig ebenfalls von Belang sein, da die körperliche Wiederherstellung Voraussetzung für den Kontakt mit der Witwe ist. Die mehrschichtige Bedeutung der „Menge" zeigt sich nicht zuletzt auch in der Verwendung von *ꜥšꜣ.t* im Titel von *Die Menge vorlassen*; vgl. die Einführung zu jenem Text.

In pBremner-Rhind II.21 ist *ỉnq mꜣwt* als böse Tat des Seth belegt und wird üblicherweise als „Sinne/Erinnerung blockieren" übersetzt,[874] nun aber von Kucharek vielleicht treffender als „er sammelt uns Kummer/Tränen" (*ỉnq⸗f n⸗n mꜣwt*).[875] *Ỉnq* als Handlung der Isis und Nephthys, die Osiris zusammenfügen, ist aber schon seit den Pyramidentexten gut bekannt. Da auch hier „sie", also Isis, das Subjekt ist, helfen entsprechende Formulierungen zum Verständnis unseres Satzes wohl mehr als die unklare Stelle in pBremner-Rhind.

V.1) *shbu̯⸗s [p.t mnmn⸗s zẖn.t* 4 *swḥ*(?) *m-bꜣḥ⸗f*(?) ..]	Sie(?) durchpflügte(?) [den Himmel und rüttelte an den 4 Himmelsstützen. Verhüllen(?) in seiner Gegenwart(?) ...],

Ergänzt nach pAsasif 12 III.17 und pBM 10252 XXIX.22. Dabei folgen in der Londoner Parallele auf *zẖn.t* 4 noch ein bis zwei Schriftquadrate, ebenso in pAsasif 12 nach dem keinesfalls sicheren Suffixpronomen *⸗f*. Davor steht nach den vier Stützen .[876] Das letzte Zeichen der Zeile ist vermutlich die Götterstandarte. Das Wort ist hier versuchsweise als das Verb „einhüllen" aufgefasst, das in den Osiris-Kapellen von Dendara als Handlung an Osiris belegt ist.[877] Ob dies auch hier der Fall ist oder

871 Nach Hinweis Gill bzw. demnächst Gill, *Ritual Books*.

872 Die zweite Alternative nach Vorschlag Gill.

873 Vgl. *LGG* II, 228 für entsprechende Epitheta.

874 Vgl. *TLA*-Wortliste Nr. 858917 („die Sinne blockieren") und zuletzt Smith, *Traversing Eternity*, 105 („and choked off the memory for us, of him who landed among us").

875 Kucharek, *Klagelieder*, 168, allerdings ohne weitere Begründung.

876 Das *w* ist deutlich von dem folgenden *m* unterschieden. Das *s* ist in Burkard, *Osiris-Liturgien*, 319 versehentlich ausgelassen; s. aber Burkard, *Papyrusfunde*, 51 und Taf. 43.

877 Cauville, *Chapelles osiriennes* III, 474.

ob nicht Isis selbst bzw. ihre Repräsentantin im Kult sich verhüllen soll,[878] lässt sich angesichts der unklaren Überlieferung nicht entscheiden.

Die zweifache Folge von einem Verb mit Suffixpronomen *=s* und einem Substantiv lässt eine alternative Auflösung der Schreibungen kaum möglich erscheinen, auch wenn „der Himmel, er schwankt" nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden kann.[879] Das einmal im Mittleren Reich belegte ***shb*** „jmd. schwer arbeiten lassen" kommt wohl nicht in Betracht, so dass ich, wenn auch fragend, eine ‚hyperkorrekte' *s*-Kausativ-Bildung annehme, also ***shbụ*** mit der Grundbedeutung von ***hbụ*** „pflügen".[880] Zum Ausdruck vgl. vielleicht im Deutschen „durchkämmen". Dagegen ist das folgende, in der Regel intransitive ***mnmn*** hier offenbar transitiv. Die Erwähnung des Himmels und seiner vier erschütterten Stützen lässt u. a. an Isis' die gesamte Welt umspannende – und in Aufruhr versetzende – Suche nach dem Leichnam ihres Gatten denken; vgl. nur in *Die Menge vorlassen*, hier XXVI.4–8, 25–26,[881] eventuell auch im Folgenden VI.17. Die nicht aus dem Blick zu verlierende Alternative ist natürlich, dass die Erschütterung des Himmels als Reaktion auf das Erscheinen des Gottes zu verstehen ist.

Aufgrund der Zerstörungen oder Auslassungen in allen drei Textzeugen muss das Verständnis des gesamten Verses sehr vorläufig bleiben. Weitere Alternativen sind selbstverständlich ebenfalls in Betracht zu ziehen, insbesondere wenn man das eine oder andere der hier als Suffixpronomen verstandenen *s* als Objektpronomen *s*(*w*)/*s*(*ỉ*) deutet.[882]

V.2) ***gmị***(*.w*) ***m*** *s*[(*ỉ*)*p* *ꜥšꜣ.t*] gefunden als der Pr[üfer(?) der Menge]

Ergänzt nach pBM 10252 XXIX.23; dort ohne ***m*** nach ***gmị***.[883]

Weder ***sỉp ꜥšꜣ.t*** noch ***mtr ḥr nṯr*** im nächsten Vers sind mir aus anderen Texten bekannt.[884] In beiden Fällen verweisen die verwendeten Verben aber auf mögliche Beinamen des Thot, der im weiteren Verlauf einmal explizit erscheinen wird (VI.21). Demnach könnte es hier eventuell nicht mehr um das Finden des Osirisleichnams gehen, sondern um das Zusammentreffen von Isis und Thot, der ihr als Balsamierer und Ritualist bei der Erhaltung des Körpers hilft. Diese Funktion des Thot bedarf keiner weiteren Erläuterung,[885] die Formulierung des „Findens" hingegen ist selten. In Tb 17 wird Isis von einem anonymen „du" gefunden, während sie Osiris betrauert.[886] Allerdings passt eine Aussage über den Fund des toten Gottes viel besser zur Suche in der ganzen Welt im Vers zuvor. Deshalb ist ***sỉp ꜥšꜣ.t*** hier doch als Beiname des Osiris aufgefasst, der damit als Bewerter der Menschen charakterisiert, der als Vorsitzender des Totengerichts aus der „Menge" die Gerechten und damit seine Anhänger herauszählen kann, wenn die „Menge" nicht direkt allein die Anhängerschaft des Gottes bezeichnet, etwa im Sinne der

---

878 In der Bedeutung „Gewand anziehen" erscheint *swḥ* in *Pyr.*, 726a; s. Allen, *Inflection*, 562.

879 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 189 mit Anm. 87.

880 Für weniger wahrscheinlich halte ich aufgrund der Schreibung shAb.

881 Stadler, *Einführung in die ägyptische Religion*, 56 mit Hinweisen auf noch unpublizierte demotische Quellen zur Suche nach den Osirisgliedern auch außerhalb Ägyptens.

882 S. demnächst Gill, *Ritual Books* mit Hinweis auf die ähnliche, ebenfalls z. T. unklare Passage in den Gesängen pBremner-Rhind II.20–22. Ferner liest sie die Bezeichnung des Seth als *ḥm*(*.tỉ*); vgl. *LGG* V, 141f. sowie jetzt Leitz, *Gaumonographien*, 186, der vorschlägt, das Wort als *ḥm-ṯꜣỉ* „Frau-Mann" als Bezeichnung des Tatenen als Schöpfergott zu lesen.

883 Verzicht auf eine Emendierung aufgrund der Anmerkungen von Gill und Quack.

884 Keine Belege in *LGG*.

885 Stadler, *Weiser und Wesir*, bes. 430ff.; s. a. 509 (Index, *s. v.* Balsamierung, Balsamierungsritual, Begräbnis, Begräbnisritual).

886 Lapp, *Totenbuch Spruch 17*, 314/315d–316/317b, 334/335e–336/337c; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 165f., 233–235 (Z. 101 und 107–108); vgl. pNespasefy A10.7–8, 18–19: Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 8.

„Menge" des Texts *Die Menge vorlassen*. Vgl. noch Osiris als „Prüfer" von Ägypten sowie speziell der Bas von Heliopolis.[887]

V.3) *m W-pgꜣ* [*m*]*t*[*r*(?) *ḥr nṯr*] — im Gebiet von Peqer, das für den Gott zeugt,

Ergänzt nach pAsasif 12 III.19. Da allerdings weder in pSchmitt noch in pBM 10252 der Platz für das in pAsasif 12 nach *mt*(*r*) geschriebene ꜥ ausreicht, bleibt es für pSchmitt unberücksichtigt.

Burkard zieht die Zeilen 2 und 3 zu einem Vers zusammen, wie es in pBM 10252 XXIX.23 gehandhabt ist;[888] pAsasif 12 hat den Satz wie hier über zwei Zeilen verteilt,[889] deren inhaltliche und grammatische Zusammengehörigkeit außer Frage steht.

Die Formulierung mit *mtr* verweist wie schon *sỉp* im Vers zuvor auf einen gerichtlichen Kontext, hier nun mit Osiris selbst als dem Bewerteten bzw. von seinen Anhängern in Abydos im Prozessverlauf Unterstützten. Daraus erklärt sich auch die Erwähnung von U-Peqer, nämlich als dem Ort, wo Osiris den Kranz der Rechtfertigung erhält.[890]

V.4) *msbb ꜣḫ.w nb.w* [*ḥr ḥr.yt⸗s*] — Alle Befähigten wandten sich um/ab [wegen seiner Schrecklichkeit],
V.5) *bw.t nṯr.w ỉw.tt wḥm*[*⸗f*] — des Abscheus der Götter, der sich nicht wiederholen soll:

Ergänzt nach pAsasif 12 III.20.[891] *Sw* am Beginn von pBM 10252 XXIX.25 dürfte dem *s* von pAsasif 12 am Ende des ersten der beiden Verse entsprechen; allerdings ist dort in XXIX.24 durchaus Platz für das Pronomen.

Dem Determinativ nach zu urteilen, geschieht die Handlung *msbb* in Bezug auf etwas Negatives, so dass man eher ab- als zuwenden verstehen möchte. In V.26–27 steht *msbb* deutlicher im Zusammenhang der Trauerzeit (Abwesenheit des Osiris, Herrschaft des Seth), dort freilich im Sinne von „zuwenden". Da der zweite Vers wohl nur eine Apposition zum vorangehenden Ende von V.4 sein kann, wäre die „Schrecklichkeit" hier tatsächlich die von etwas Schlimmem, während das Wort meistens den Schrecken bezeichnet, den Feinde und Untertanen vor dem König oder einem Gott empfinden. Die folgenden zwei Verse führen die hier nur allgemein als „abscheulich" bezeichneten Taten des Seth – m. E. in diesem Fall nicht dieser selbst[892] – kurz aus. Nach dem vor Gericht siegreichen Osiris geht es ab hier also um seinen verurteilten Widersacher Seth.

V.6) *sšn*{*n*}*.n⸗f ḫm.w* — dass er (Seth) die Kultstätten verwüstet
V.7) *ḥtm.n⸗f ỉdb.w* — und die Ufer verheert hat.

pBM 10252 XXIX.26 schreibt *sšr* ( ) statt *sšn*.

Das Verb *sšn*/*sẖnn* hat seit dem Alten Reich oft einen Sakralbau (Grab) als Objekt.[893] Anders als die zuvor aufgeführten Gewalttaten des Horus (IV.33), die zwischen ‚normalen' Kriegshandlungen und

887 *LGG* VI, 170; s. hier in *Sokar herausbringen* zu XXX.29.
888 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190, Anm. 91.
889 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 319.
890 S. demnächst mit weiteren Hinweisen Gill, *Ritual Books*; bis dahin Winter, *Wag-Fest*, 36f.; Koemoth, *Osiris et les arbres*, 33f.
891 Dabei ist die Lesung *ḥr.yt* „Schrecken" Gill zu verdanken.
892 *LGG* II, 790 führt unsere Stelle als Beleg für *bw.t nṯr.w* als Bezeichnung des Seth an. Das folgende „der sich nicht wiederholen soll" ist aber wohl weniger auf Seth selbst zu beziehen als auf seine Taten. Dafür spricht schon die unmittelbare Aussage; außerdem würde ich *ḥr.yt*, da es mehrheitlich für eindeutig positiv konnotierte Personen verwendet wird, eher auf Seths Handlungen allein beziehen wollen als auf diesen selbst.
893 Neben Anrufen an Lebende auch in der *Lehre für Merikare* (E 79; Hinweis Quack; s. Quack, *Merikare*, 46f., 85f.).

wütender Rache eingestuft werden können, benennt *sšn* hier das zerstörerische Tun des Seth als Frevel. Im *Buch vom Sieg über Seth* erscheint es in einem Zug mit Geschrei (*wdi̯ bgꜣ.w*) in den Heiligtümern (*rꜣ-pr.w*).[894] Die Entweihung der Heiligtümer anderer Götter ist neben Gewalt gegen Isis und Nephthys und Anschlägen auf Horus das Hauptverbrechen des Seth während seiner Herrschaft in Ägypten.[895]

Die beiden Verse V.6–7 schildern kurz die Freveltaten, welche die Herrschaft des Seth charakterisieren. Wie meist ist die Schilderung dieses Abschnitts der ‚mythischen' Geschichte sehr kurz gehalten, lässt hier aber an Deutlichkeit kaum zu wünschen übrig. Das Wüten des Seth betrifft sowohl den Lebensraum der Menschen (*ỉdb.w*) als auch den der Götter (*ḫm.w*).

d) Erwachen und Schutz des Sokar in Alqhah (V.8–10)

Gliederungskriterien: Inhalt.

Weiter in der dritten Person gehalten präsentieren die letzten drei Verse des Abschnitts (zu seiner eventuellen sekundären Fortsetzung s. zu V.11–12) den auf seiner Bahre zu neuem Leben erwachenden Totengott in Abydos. Situiert ist der Vorgang in Alqhah, nachdem zuvor mit Peqer eine weitere bedeutende abydenische Lokalität als Ort des Gerichtsverfahrens genannt wurde (V.3).

V.8) *ꜥrq-ḥḥ ḥtp.tỉ m [nb≈s]*	Alqhah ist zufrieden über ihren Herrn.

Ergänzt nach pAsasif 12 III.24.

Das erst ab der Spätzeit häufiger, mindestens einmal aber schon im Mittleren Reich belegte[896] Toponym Alqhah kann das gesamte Areal der Nekropole von Abydos bezeichnen, aber auch präziser den Schrein bzw. das Grab des Gottes selbst,[897] eben den Ort, an dem Sokar auf seiner Bahre erwacht, wie der nächste Vers ausführt.

V.9) *twt Zkr ỉm m rs-wḏꜣ ḥr.ỉ [nmỉ.t≈f]*	Sokars Bild ist dort als der heil Erwachende, der auf [seiner Bahre] liegt

Ergänzt nach pAsasif 12 III.25.

Möglich ist auch *ṯwt* „du bist",[898] aber die Anrede an Osiris käme sehr unvermittelt. Vgl. noch das eindeutig geschriebene *twt Zkr* in VI.28. In pBM 10252 XXIX.28 ist [ ] [ ] erhalten, also am Zeilenanfang vermutlich zu zu ergänzen. Eine weitere Alternative ist natürlich *twt* „vollständig (sein)", entsprechend V.11.

Der Grund für die Freude in der Nekropole von Abydos ist also die Anwesenheit „ihres Herrn", d. h. die dortige Bestattung des Osiris bzw. dessen körperlicher Form als Sokar (vgl. zu IV.4). Die Bezeichnung als „heil Erwachender"[899] weist den Gott als wieder handlungsfähig aus[900] und verweist damit auf den Erfolg der belebenden Riten. Außerdem betont sie noch einmal die zuvor ausdrücklich festgehaltene

894 *Urk.* VI, 19.4–6.

895 Smith, in: *Egypt in Transition*, 401, 405f.; ausführlich Altmann, *Kultfrevel des Seth.*

896 Im Osiris-Hymnus (Franke Nr. VIII) auf der Stele Glasgow, Hunterian Museum and Art Gallery D1922.13; s. Franke, in: *FS Assmann*, 103f., bes. 104 mit Anm. 16. *ꜥrq-ḥḥ* steht dort parallel zu *tꜣ-ḏsr*.

897 Ausführlich Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 253–260; s. a. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 114.

898 Beide Alternativen erwägt auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190 mit Anm. 94.

899 Belege für dieses häufige Epitheton in *LGG* IV, 713–715; s. a. Koenig, *BIFAO* 104 (2004), 307f. (Hinweis Gill); Manassa, *Late Egyptian Underworld* I, 39, Anm. 193; Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 262 (§ 21i), 367f. (§ 32a).

900 Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 350 weist auf die Verbindung zwischen dem für andere Götter handelnden Osiris und seiner Bezeichnung als *rs-wḏꜣ* hin.

Kultform des Gottes als Sokar, den bzw. Ptah *rs-wḏ3* ursprünglich wohl ausweist.[901] Sie kann mit dem Ritus des Aufrichtens des *ḏd*-Pfeilers in Zusammenhang gebracht werden;[902] für den an unserer Stelle aber weitere Anhaltspunkte fehlen. Wesentlicher ist vielleicht die solare Komponente des „Heil Erwachenden",[903] durch die sich Sokar als körperlicher und solarer[904] Gegenpart mit Osiris als lunarem Ba ergänzt.[905] Die Szene ist hier aus Sicht des erwachenden Leichnams geschildert, während II.31–32 umgekehrt das Kommen des hier nicht ausdrücklich genannten Bas, des Monds, verheißt.

Am nur im Asasif-Papyrus erhaltenen Versende ist ohne Determinativ „*nnm=f*" geschrieben. Eine Alternative zu *ḥr.ỉ nmỉ.t=f* bietet sich wohl nicht an, zumal es sich dabei um ein weiteres geläufiges Beiwort des Osiris handelt,[906] das genau in den Kontext einer Benennung des in Abydos bestatteten und auf seiner Bahre zum Leben erweckten Gott passt. Vgl. auch pBremner-Rhind X.2, wo der heil Erwachende „Herr der Bahre" genannt wird (*rs-wḏ3 nb nmỉ.t*),[907] sowie eine Vignette auf dem schon zu IV.41 angeführten Papyrus-Amulett der Mutemheb aus Deir el-Medina (Louvre E 32308), laut deren Beischrift nicht nur Osiris auf dem Totenbett *rs-wḏ3* ist, sondern außerdem seine hier im folgenden Vers erwähnte *z3.w*-„Schutzwache" durchgeführt wird.[908]

V.10) *ʿ.wỉ H(3)kr(?) m z3.w=f sšt3 3ḫ.w*	mit den Armen des Haker(?) in seiner Schutzwache, der die Befähigten verbirgt.

Ein Gott Haker ist auf den ersten Blick nur an einer weiteren Stelle belegt:[909] Im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* ist anstelle des zu erwartenden Haker-Fests „jene Nacht des Fests des Haker" (*grḥ pfy n(.ỉ) ḥb Hkr*; pLeiden T 32 VII.2) aufgeführt, wobei *h(3)kr* anscheinend mit der Götterhieroglyphe determiniert ist: .[910] Konsequenterweise hat Herbin „fête d'Haker" übersetzt[911] und das Wort *H3kr* in die Rubrik „dieux, génies" des Index aufgenommen.[912] Allerdings sind auch für das *w3g*-Fest entsprechende Schreibungen, also mit Götterdeterminativ nach *w3g*, in späten Papyri belegt,[913] im Titel des *Buchs von der Abwehr des Bösen* parallel zu *ḥ3b H3kr* und *ḥ3b Zkr*, jeweils mit dem gleichen Determinativ.[914] Diese Fälle allein reichen für die Annahme einer eigenen Gottheit Haker also nicht aus. Es liegt aber eine weitere mögliche Erwähnung in einem Spruch des London-Leidener demotischen magischen Papyrus vor, in welchem sich der Sprecher in einem Spruch gegen einen Hundebiss als siegreicher *hkr* (*hkr nḫt*) präsentiert (XIX.33):[915]

901 B. van de Walle, *Rś-wḏ3* comme épithète et comme entité divines, *ZÄS* 98 (1972), 140–149, bes. 145–149.

902 Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 351 und Meeks, *Mythes et légendes*, 117, Anm. 372.

903 Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 350–352.

904 Zu den solaren Aspekten des Sokar vgl. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 149, 213.

905 Manassa, *Late Egyptian Underworld* I, 38f. betont anlässlich ityphallischer Darstellungen des erwachenden Osiris auf der Bahre „the animation and the virility of Osiris" als zwei Aspekte des Epithetons *rs-wḏ3*, wobei die ityphallische Gestalt auch in Darstellungen der Vereinigung von Ba und Leichnam hervotritt; Manassa verweist hierzu auf die bekannte Darstellung von Amun als Ba des Osiris im Opet-Tempel (*Opet* II, Taf. 4).

906 Belege in *LGG* V, 365.

907 Auf die Ähnlichkeit mit unserem Vers weist bereits Kucharek, *Klagelieder*, 210 hin.

908 Koenig, *BIFAO* 104 (2004), 307f., 322 fig. 1.

909 Nach *LGG* IV, 795; vgl. noch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190, Anm. 92.

910 Die Transliteration folgt Herbin, *Livre de parcourir*, 471. Das Determinativ ist allerdings beschädigt; vgl. *ibidem*, Taf. 7.

911 Herbin, *Livre de parcourir*, 66, 235.

912 Herbin, *Livre de parcourir*, 558.

913 Vgl. z. B. Winter, *Wag-Fest*, 7.

914 *Urk.* VI, 61.15.

915 XIX.33–35. Bis auf *hkr* folgt die Übersetzung weitestgehend der von Vittmann, in: *TLA*.

Ich bin dieser siegreiche ***hkr***, *Schlamala Malet*, Geheimer mit großer Kraft, *Schetei*, *Grschei*, *Grschei*, *Nebrenet*, *Tahne*, *Bahne*, dieser Hund(?) (*ỉwỉw*), der Schwarze, der Hund, der diesen Hund verzaubert hat, der mit diesen vier Welpen, der Schakal (*wnš*) als Sohn des Upuaut.

Das Wort ***hkr*** ist mit den Zeichen für Mann und Ausländer determiniert, so dass eine Übersetzung „Hagriter/Araber" (***hgr***)[916] gleichfalls zu prüfen ist, andererseits ergibt diese im Zusammenhang mit den Hundebezeichnungen und dem ausdrücklichen Verweis auf Upuaut keinen erkennbaren Sinn und ist deswegen vielleicht besser als unetymologische Schreibung für ein anderes Wort zu verstehen, dies umso mehr angesichts der Seltenheit des Theonymns ***hkr***. Immerhin stellt sich der Sprecher weiter als Hund und Sohn des Upuaut vor, so dass ein Zusammenhang der ersten Bezeichnung mit einem für Osiris in Abydos handelnden Gott nicht ausgeschlossen scheint.[917] Auch die Nennung von ***ʿrq-ḥḥ*** in einem anderen Spruch gegen Hundebiss im selben Papyrus (XIX.2) weist darauf hin, dass in diesen Sprüchen mit Hinweisen auf ‚Hundegötter' von Abydos gearbeitet wurde.

Die Übersetzung „starker/siegreicher Haker" im London-Leidener Papyrus wird durch eine identische Wortfolge in Tb 168[Pleyte] unterstützt, in dem in einer Litanei von „Erhebe dich"-Anrufen an Osiris der Gott „Großgestaltiger in Ta-wer, siegreicher Haker[918], der die Empörer abwehrt" (***ʿꜣ ḫpr.w m Tꜣ-wr hkr nḫt.w ḥmi̯ ḫꜣk.w-ỉb***) genannt wird. Auch wenn die Bezeichnung dort auf Osiris angewendet ist, stellt sie Haker doch eindeutig als einen aktiven, Feinde abwehrenden Gott vor, ganz wie auch an unserer Stelle. Dass Osiris in Ta-wer, also dem Bezirk von Abydos und nach Ausweis von Tb 18 Ort des Haker-Fests, Haker ist, spricht gegen eine Emendierung zu Aker (vgl. im Folgenden). Auch die sehr unsichere Übersetzung von Haker als „Held" o. ä.[919] erscheint damit nicht mehr notwendig, erst recht bei Kenntnis unseres Verses.[920]

Der ***hgr m ỉmn.tt*** aus der dritten Chronokratenliste von Edfu kommt wegen seiner Zugehörigkeit zum „Westen" als weiterer möglicher Beleg für ein Theonym Haker in Betracht.[921] Der Gott steht als Chronokrat des 5. Pachons hinter Chons, Osiris, Sepa-in-Dendara und Sobek-in-Kom-Ombo, von denen mindestens Osiris und Sepa ebenfalls mit einem Haker-Gott in Verbindung gebracht werden könnten.[922]

Da diese eventuellen Nachweise für den Gott Haker alle aus den letzten Jahrhunderten v. u. Zt. und der Römerzeit stammen, könnte es sich um einen erst im 1. Jt. v. u. Zt. in Anlehnung an den verbreiteten Festnamen kreierten Gott handeln, der aufgrund seiner Hundsgestalt, seiner Schutzfunktion für Osiris sowie Abydos als Ort des Haker-Fests am wahrscheinlichsten aus der Figur des Upuaut heraus entwickelt worden sein dürfte. Die Bezeichnung als „Sohn des Upuaut" in der zitierten Passage des London-

916 Johnson, in Betz, *Magical Papyri*, 227. Griffith/Thompson, *Demotic Magical Papyrus*, 127, Anm. zu l. 33 denken an einen Zusammenhang mit dem Namen Akoris.

917 Könnten außerdem „diese vier Kinder/Welpen" (***ty 4.t ʿlw.t***) mit den vier Anubisgöttern aus *sꜣḫ.w* I, Spruch 2, Vers 43 in Zusammenhang stehen (zu diesen vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 61), auch wenn sie durch das Demonstrativpronomen ***t(ꜣ)y*** als weiblich gekennzeichnet sind?

918 In der Wiedergabe des Texts durch Pleyte, *Chapitres supplémentaires. Traduction*, 107 steht ***pri̯***, Schotts Lesung ***hkr*** referiert Burkard, *Osiris-Liturgien*, 28, Anm. 38. Sie konnte nach Fotos der beiden erhaltenen Textzeugen pLeiden T 31 II.30 und pLouvre N. 3248 (3. Kol. der ‚Zusatzkapitel') bestätigt werden: In pLeiden sieht das erste Zeichen des Worts in der Tat eher aus wie als wie das sehr ähnliche , doch entsprechen die übrigen Zeichen exakt dem im Louvre-Papyrus eindeutigen . Für die Möglichkeit, Fotografien beider Papyri einzusehen, danke ich dem Bonner Totenbuch-Projekt, namentlich Annik Wüthrich; inzwischen sind sie über die im Internet verfügbare Textzeugen-Datenbank abrufbar (totenbuch.awk.nrw.de).

919 So Allen, *Book of the Dead*, 219 (36) sowie auf Schotts Aufzeichnungen beruhend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 28.

920 In *sꜣḫ.w* IV wird Osiris entsprechend mit Upuaut identifiziert: pMMA 35.9.21 XXIII.5, XXV.3 (der zweite Beleg auch in *LGG* II, 346).

921 *Edfou* XV, 55.

922 Die Erwähnungen von Chons und Sobek-in-Kom Ombo sind jeweils eigenen Kriterien geschuldet; vgl. Leitz, *RdE 53* (2002), 152, 154f.

Leidener magischen Papyrus scheint diese Überlegung zu bestätigen. Die Nennung einer Upuaut-Gottheit ergänzt sich zudem mit dem Anubis-Aspekt Chentimenut(ef) im nächsten Vers.

Dennoch sollte angesichts der Unsicherheit, die die Annahme eines bislang so gut wie unbekannten Gottes Haker mit sich bringen muss, die Alternative, *Hkr* zur *3kr* zu emendieren,[923] nicht völlig aus den Augen verloren werden – dies umso mehr, da die Aussage des Verses sich bis in den Wortlaut mit belegten Funktionen des Aker deckt. Besonders der Gedanke des „Verbergens" (*sšt3/št3*) durch den ‚Erdgott' Aker ist naheliegend und auch ausformuliert worden, nämlich im *Erdbuch*, in dem der „auf dem Rücken des Aker verborgene[924] und in seiner Barke, die in seiner Unterwelt ist, ruhende" (*ḥr psḏ 3kr št3.y ḥtp(.w) m wi3=f im.i dw3.t=f*) Sonnengott zum „verborgenen Leichnam, dem großen unter Aker Verborgenen" (*ẖ3.t št3.t sšt3 ꜥ3 ẖr 3kr*) spricht.[925] Ebenfalls im *Erdbuch* ist das „große Verborgene" das, was aus Aker hervorkommt (*sšt3.w ꜥ3 pri̯ pn m 3kr*).[926] Die Beischrift gehört zu einer Darstellung Akers, der sich über einen ihn anbetenden Ba-Vogel beugt, d. h. er erscheint hier als der zum Ba gehörende Körper, also ungefähr in der Rolle, die sonst Osiris gegenüber dem Sonnengott einnimmt. Auch die Arme des Aker werden explizit genannt, wenn in pBremner-Rhind XXIX.7 Apophis „auf" (d. h. „in"?) der Bewachung (*z3.w*) auf den Armen des Aker ist.[927] Noch ähnlicher unser Stelle ist die Beischrift zu Aker auf dem Sarkophag des Anchhapi:[928] „Meine Arme haben jeden ergriffen, der sich dir entgegen gestellt hat, mein Sohn" (*ikn.n ꜥ.wi(=i) iy nb r ḫft-ḥr ꜥ=k z3=i*). Im *Buch vom Sieg über Seth* ist es dieser, den der Erdgott „packt" (*3kr ḥr nḏri̯(.t) im=k*),[929] wobei man „packen" ebenfalls als Hinweis auf Akers schützende Arme betrachten könnte; dort allerdings besteht kein direkter Zusammenhang mit Osiris, Seth erscheint anstelle des Apophis als Feind des Re. In Tb 94 ist „Aker, in dem Seth ist" (*3kr im.i Stš*)[930] wohl Aker, der Seth bewacht; in Tb 96/97 hat der Sprecher Seth mit dem Speichel des Aker beruhigt (*sḥtp(.n)=i Swt[i] m nḫḫ n(.i) 3kr*).[931] Auch *z3.w* ist noch mindestens zwei weitere Male in Formulierungen mit Aker belegt: zum ersten in *s3ḫ.w* I, Spruch 2, Vers (hier XII.15), dem zufolge die Bande des Seth (*zm3.yw=f*) unter der Bewachung des Aker steht (*m z3.w 3kr*); zum zweiten auf dem Sarkophag des Panehemisis (Wien ÄS 4), wo der löwengestaltige Aker sagt: „Die Feinde, die voll Zorn kamen, wurden zurückgeschlagen. Ich werde hier als Schutz des Wüstentals sein" (*ḥmi̯=t(w) ḫft.iw iwi̯.w m nšni̯ wnn(=i) di m z3 t3 in.t*).[932] „Das Wüstental" könnte unmittelbar auf die örtlichen Gegebenheiten in Abydos Bezug nehmen oder aber allgemein auf jedes Wadi mit seinen von Löwen gejagten Wüstentieren[933] als Verkörperungen des Seth.

Ohne Kenntnis der weiteren Bezeugungen von *h(3)kr* würde man das Wort in unserem Vers also leichten Gewissens zu *3kr* emendieren, für sämtliche Belege der Gottesbezeichnung *h(3)kr* jedoch

923 Die von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190, Anm. 95 außerdem erwogenen Lesungen ***hki*** und ***hkr.t*** (zwei in *Pyr.*, 429a belegte Schlangen; vgl. *LGG* IV, 812) sowie Sokar sind wohl, wie der Autor selbst anmerkt, auszuschließen.

924 Hornung, *Unterweltsbücher*, 430: „auf dem Rücken des geheimnisvollen Aker".

925 *Buch von der Erde*, Text III: Piankoff, *Création du disque*, Taf. 2.1–2 = Hornung, *Unterweltsbücher*, 429–431: Teil A, 2. Szene; Roberson, *Books of the Earth*, 511 (R6.B1.2.43).

926 *Buch von der Erde*, Text XIV: Piankoff, *Création du disque*, Taf. 19, Z. 2 = Hornung, *Unterweltsbücher*, 456f.: Teil C, 4. Szene; Roberson, *Books of the Earth*, 349 (R6.A2.2.49). Ob *pn* statt *pw* steht? Sonst wohl in *pn pri̯* zu emendieren (so schon Piankoff, a. a. O., 35, Anm. 6. Hornung, *Unterweltsbücher*, 456: „Das große Geheimnis, das aus Aker hervorkommt, wandelt vor den beiden Göttinnen (?), und der Ba des großen Aker preist es."

927 Wegen des Gebrauchs der Präposition *ḥr* statt *m* vor *z3.w* nicht ganz sicher. *LGG* I, 83 (D.c) übersetzt deshalb vorsichtig: „Apophis verfängt (? *s3w*) sich in den Armen des Aker."

928 CG 29303: Maspero, *Sarcophages*, 100; vgl. Leitz, *Panehemisis*, 156.

929 *Urk.* VI, 13.15.

930 pNespasefy B19.14; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 38.

931 pNespasefy B19.19; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 38.

932 Leitz, *Panehemisis*, 286 (§ 15.8–9); vgl. *ibidem*, 156f.

933 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 286f.

kommt dies kaum in Betracht. Insbesondere der Spruch des London-Leidener Papyrus und Tb 168^Pleyte belegen beide die gewalttätige, feindabwehrende Komponente einer „Haker" genannten Gestalt. Weshalb also sollten wir einen Gott an einer Stelle wegkorrigieren, wenn es ihn anderenorts weiterhin ‚gibt'?

Das Problem wird nicht einfacher durch einen weiteren Beleg des Haker-Fests als „Fest des Haker" (mit Gottesdeterminativ) in der Abschrift von Tb 19 auf dem Sarg des Panehemisis, dort jedoch nur *ꜣkr* geschrieben.[934] Entsprechend könnte man auch eine umgekehrte Schreibung *h(ꜣ)kr* statt *ꜣkr* vermuten, was ein Argument für eine Emendierung unserer Stelle – und eventuell auch Tb 168^Pleyte – zu Aker wäre; ebenso einfach aber könnte man auf dieser Basis den ein oder anderen anthropomorphen Aker zu Haker umdeuten. Dass aufgrund der ähnlichen Namen die Phraseologie um Aker die wenigen uns bekannten Formulierungen rund um Haker beeinflusst haben könnte, sollte ebenfalls nicht außer Acht gelassen werden.

In dem Ausdruck *m zꜣ.w⸗f* kann „er" sowohl der Beschützte, also der zuvor genannte Sokar in Abydos, sein als auch der bewachte Feind, also Seth; außerdem der Bewachende selbst wie in *sꜣḫ.w* I, Spruch 2 Aker (vgl. zuvor). Angesichts der phraseologischen Parallelen zwischen Aker und Haker als Schützenden sowie aufgrund des – allerdings nur vorschlagsweise erklärten – Textverlaufs im folgenden Vers ist hier dieser dritten Alternative der Vorzug gegeben. Auffällig, aber nicht ohne Parallele ist die Wortstellung mit adverbialem Prädikat zwischen dem Substantiv und seinem Attribut, obwohl die Adverbiale selbst ein Substantiv enthält (statt **ꜥ.wỉ n(.ỉ) Hꜣkr sštꜣ ꜣḫ.w m zꜣ.w⸗f*).[935] Ein Grund könnte sein, dass die Adverbiale hier die Identität der Gottheit mitbestimmt, so dass *Hkr-m-zꜣ.w⸗f* als nahezu univerbiert aufgefasst werden müsste. Oder das Partizip *sštꜣ* ist substantiviert: „Haker in seiner Schutzwache – der, der die Befähigten verbirgt".

Im Bereich der Osiris-Barke im *Zweiwegebuch* zeigen sich in den um die Barkendarstellung herum verteilten Beischriften gleich mehrere Parallelen zu unserem Vers: Dort beschützt ein *sỉw* genannter Gott den als befähigt (*ꜣḫ*) charakterisierten Osiris[936] vor Seth, indem er diesen mit seinen Armen fernhält.[937] Osiris ist „verborgen" (*ỉmn*)[938] und Seth seiner nicht kundig.[939] In dieser erheblich älteren Komposition stehen der Schutz mit den Armen – also unter Einsatz körperlicher Gewalt – und das Verbergen nicht nur des schutzlos-toten Leichnams, sondern auch des wieder lebendigen „Befähigten" ergänzend zueinander; hier erscheinen sie sogar mehr oder weniger gleichgesetzt. Die bis in die Wortwahl reichenden Ähnlichkeiten erlauben vielleicht ein verbessertes Verständis der gleichfalls rätselhaften Gottheit im *Zweiwegebuch*.[940] Während dort die Örtlichkeit eher die ewige Wohnstatt des Osiris ist als die Balsamie-

934 Leitz, *Panehemisis*, 308, 309+311 (§ 17.34).

935 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 261, § 420. Eine kurze, dabei nicht unbedingt pronominale Adverbialphrase kann durchaus zwischen Leitwort und Attribut stehen

936 *CT* VII, 452b: „Handlungsfähig sind seine Glieder" (*ꜣḫ ꜥ.wt⸗f*).

937 *CT* VII, 451c–e. Das für „entfernen/vertreiben" o. ä. verwendete Wort *sꜣš/sꜣḫ* ist in seiner Herleitung nicht sicher; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 112.

938 *CT* VII, 452c.

939 *CT* VII, 454(c).

940 Offenbar ist *sỉw* eine Ableitung von *sỉwị*, also „Melder" oder „Ankläger", vielleicht auch „Klagender". Geht man wie hier von einer Sohnesgestalt aus, dann wohl eine der beiden letzten Alternativen, da Melden/Anmelden eher eine Funktion hierarchisch niedriger stehender Wächter ist. Am Grab des Osiris am oberen Weg der großen Zweiwege-Vignette erschallt das Jubel- oder Klagegeheul des Anubis (*CT* VII, 300b/301d; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 69). Ausgehend von unserem viel späteren Text, in dem mit dem dem *sỉw* vergleichbaren Haker eine ebenfalls canidengestaltige Gottheit parallel zu Anubis steht, darf man für Anubis und den *sỉw* in den beiden Beischriften zu verschiedenen Osirisgräbern im Zweiwegebuch auch ähnliche Funktionen vermuten. Damit ergäbe sich als Übersetzung für *sỉw* parallel zum *ḥꜣ.t*-Geheul des Anubis eher „Klagender", eventuell „Preisender", jedenfalls im Sinne von emotional aufgeladener stimmlicher Äußerung im Gegensatz zum juristisch-sachlichen „Anklagen". Die Information über den *sỉw*, dass sich Leben auf seinem Mund befinde (*CT* VII, 451d), lässt sich als Aussage über die

rungsstätte,[941] deutet die Anrede als „heil Erwachender“ in V.9 eher auf die zweite Funktion Zusammenhang hin. Auch die Balsamierungsstätte ist seit jeher ein „verborgener Ort“ (*s.t št3.t*),[942] die Handlung des Haker/Aker hier also treffend bezeichnet. Hinsichtlich der Problematik der Verbindung unseres Haker zu Aker sei erwähnt, dass sich laut Beischrift zu der Szene des *Zweiwegebuchs* Sepa und Aker im Umfeld der Osiris-Barke aufhalten;[943] vgl. die oben angeführte Götterfolge der Chronokratenliste in Edfu, in der Sepa und ***hgr*** nahe beieinander und bei Osiris stehen.

1.2.7 Anfertigung einer Schützerfigur mit Rezitation zur Handlung des wᶜb-Priesters: Triumph über Seth (V.11–VI.27)

1.2.7.1 Ritualanweisung (V.11–16)

V.11) *sk ỉri̯.n⸗k {ḏw.tỉw}⟨mnḫ⟩ m Ḫnt(.ỉ)-mn.tỉ twt(.w) m ỉr.ỉw⸗f /*	Indessen hast du ⟨Wachs⟩ zu (einer Figur des) Chentimenut(ef)(?) gemacht, vervollständigt mit seiner Ausrüstung. /
ski̯{ỉri̯}⟨rmn⟩(*.w*)(?) *n⸗k ḏw.tỉw m Ḫnt.ỉ-mn.wt m ỉr.ỉw⸗f*	Vernichtet(?) sind für dich die Bösartigen, wobei Chentimenut(ef) seines Amtes waltet („in/mit dem ihm Zugehörigen ist“).

In pAsasif 12 III.27 ist das Schriftquadrat vor *ḏw.tỉw* verloren, so dass nicht sicher ist, ob die hier vorliegende Schreibung des Versbeginns von dieser engen Parallele bestätigt wird.

Von hier bis V.13 hat der Text eine weitere Parallele in pBM 10090/pSalt 825 I.8a–11b,[944] wobei die Zeilen 10b–11b ähnlich den Randglossen in pBM 10252 eine Lesehilfe zu 8a–9a zu sein scheinen (s. im Folgenden). Parallel zum vorliegenden Vers ist in 8a–9a erhalten: ***ỉsk ỉri̯.n⸗k***(?) *mnḫ m ḫnt.ỉ y⸗f* […]; in 10b–11b: ***sk ỉri̯.tw p3*** *mnḫ*[…] *ỉw⸗f twt(.w) m n3y⸗*⌜*f*⌝. Diese mir von Quack mitgeteilten, in Teilen bislang nicht erkannten Lesungen bieten wichtige Hinweise auf das Verständnis unserer Fassung. Insbesondere bestätigt das dort beide Male rubrizierte (*ỉ*)***sk***, dass hier wirklich die Partikel ***sk*** vorliegen sollte, die in ihrer Funktion *ỉs* in II.35, IV.13, VIII.40 und IX.5 entsprechend eine Ritualanweisung einleitet. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil das Fehlen eines Rubrums in unserer Version zunächst eine Fortsetzung des Rezitationstexts verbunden mit entsprechend anderen Deutungen der einzelnen Schreibungen nahelegt,[945] auch wenn nichtrubrizierter Anweisungstext noch an anderen Stellen der *GZG* festgestellt werden kann (vgl. Kapitel I.3.6.2). Wie die doppelte Übersetzung anzeigt, würde ich ein solches, gänzlich anderes Verständnis des Verses tatsächlich nicht ausschließen wollen. Auch wenn spätestens in V.14 der Inhalt gemeinsam mit der Verwendung eines *sḏm.ḫr⸗f* unmissverständlich anzeigt, dass eine Ritualanweisung vorliegen muss, stellt sich die Frage, ob deren Beginn noch korrekt iden-

---

belebend-‚verklärende‘ Funktion der Totenklagen verstehen (anders noch Backes, *Zweiwegebuch*, 112, 411: „Melder(?)“ im Sinne der Weitergabe von Res belebenden Worten an den bestatteten Gott).

941 Grab und Balsamierungsstätte lassen sich nicht immer konsequent voneinander trennen. Im vergleichbaren Bereich der Osiris-Barke erinnert der Zuruf „steh auf, erhebe dich“ (*ᶜḥᶜ ṯzi̯ ṯw*; *CT* VII, 454[d]) unmittelbar an die Bestattungszeremonie, es wird aber ebenfalls festgestellt, dass der Ba des Osiris zu ihm kommt (*Wsỉr ỉy n⸗k b3⸗k*; *CT* VII, 453b), so dass es sich nicht um die erste Wiedererweckung in der Balsamierungsstätte bzw. bei der Bestattung handelt, sondern um deren allnächtliche Wiederholung.

942 S. zuletzt Kucharek, *Klagelieder*, 206f. mit älterer Literatur.

943 *CT* VII, 453h und 453j/455c.

944 pBM 10090, die fragmentarischen ersten Kolumnen des pSalt 825, ist publiziert von Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 102 (Übersetzung) und Taf. 1–7; s. dort zur Verteilung der Zeilen dieser Passage auf zwei kürzere Kolumnen.

945 Vgl. den Vorschlag von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190. Denkbar auch: „Und zwar ward für dich ⟨gegen⟩ die Bösartigen gehandelt …“ (Vorschlag Leitz).

tifiziert wurde. Das für die *GZG* in pSchmitt ungewöhnliche Fehlen eines Rubrums könnte durchaus auf ein verändertes Verständnis genau dieses Verses und vielleicht auch noch des folgenden hinweisen (s. dort), resultierend aus dem gegenüber der Parallele gänzlich anderen Wort zwischen ***ỉr̯.n⸗k*** und ***m***. Für dieses legt die mit ***mn*** beginnende Schreibung in pBM 10090 I.10b nahe, die auffällige Zeichenfolge ? ebenfalls ***mnḥ*** zu lesen, also mit dem Arm für ***m(ỉ)*** und der Vogel-Hieroglyphe für ***nḥ***, nicht für ***dỉ/ḏỉ*** = ***ḏw*** und ***tỉw***.[946] Mit Kügelchen und Pluralstrichen als Determinativen liegt dort also offenbar ***mnḥ*** „Wachs" vor und damit: „Indessen hast du Wachs gemacht zu …". In der Version von pSchmitt und pAsasif 12 können allerdings weder an der Lesung des ***ḏw***-Zeichens noch am durch Einkonsonantenzeichen bestätigten Lautwert ***tỉw*** oder zumindest ***tỉ*** der Vogel-Hieroglyphe ernsthafte Zweifel bestehen. Die Herleitung dieser Schreibung von der in pSalt 825 überlieferten ist trivial, es bleibt aber die Frage, ob das nun vorliegend ***ḏw.tỉ/ḏw.tỉw*** noch plausibel in den Text integriert werden kann, wie es die hier angebotene, im Kern noch auf Burkards Deutung zurückgehende Alternative versucht, oder ob seine Korrektur zum ursprünglichen ***mnḥ*** unausweichlich ist.

Das dann folgende „***ḫnt(.ỉ)-mn.tỉ***" lässt sowohl an ***ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw***[947] als auch ***ḫnt.ỉ-mn.wt(⸗f)*** denken, wobei in beiden Fällen die Schreibung etwas außerhalb des sonst Üblichen steht. In pBM 10090 scheint das zweite Element der Verbindung, also ***mn.wt*** bzw. ***ỉmn.tt***, zu fehlen. Bedenkt man die Seltenheit von ***ḫnt.ỉ-mn.wt(⸗f)*** nach dem Neuen Reich, ist die Unsicherheit der Schreiber verständlich – wenn nicht einfach eine beschädigte Vorlage für die Veränderung. Außerhalb der ***sꜣḫ.w*** I und II (hier XVI.32, XIX.4–5) sind mir nur zwei Belege aus den letzten Jahrhunderten v. u. Zt. bekannt: auf den Sarkophagen des Djedhor (CG 29304) und des Panehemisis (Wien ÄS 4), auf letzterem wie hier ohne ***⸗f***. Beiden gemeinsam ist die eindeutige Determinierung mit dem liegenden ‚Schakal', die die aus inhaltlichen Gründen auch für die früheren Belege wahrscheinliche Deutung des Theonyms als Bezeichnung des Anubis bestätigt.[948] Aus einigen Stellen geht überdies eine Funktion als Wächter an Toren zwischen Himmel und Erde hervor.[949] Zudem ist angesichts des folgenden Verses, in dem „er", also wohl der hier genannte ***ḫnt.ỉ-mn.tỉ***, Waffen erhält, wohl eher von einer Sohnesgestalt auszugehen als von Osiris selbst. Eine Verwendung zur Benennung des Sohns ist für das Theonym ***ḫnt.ỉ-mn.wt⸗f*** vornehmlich aus älteren Texten bekannt.[950] Auch der hinter Haker stehende Upuaut ist essentiell eine Sohnesfigur.[951] Die auf den Stelen des Mittleren Reichs aus Abydos manchmal nebeneinander auftretenden Canidengötter[952] kümmern sich anscheinend auch hier gemeinsam um das „Bild" des Sokar in der Nekropole von Abydos.

946 Vgl. Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 107.

947 So Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190 mit Anm. 197.

948 Gestermann, *Überlieferung*, 142f.; Leitz, *Panehemisis*, 148 (§ 7.16); Maspero, *Sarcophages*, 143.

949 *sꜣḫ.w* II, Spruch 2 = *Pyr.*, 655b–d; hier XIX.4–5; vgl. auch Assmann, *Totenliturgien* I, 375, Anm. 87; III, 256. Dass Chentimenutef aber mehr ist als nur ein Wächter, dafür spricht auch seine Erwähnung unmittelbar nach der Aufforderung zur Gliedervereinigung, einer der klassischen Aufgaben des Balsamierers Anubis; vgl. nur *ibidem*, 253. Die Funktion des Chentimenutef als Wächter des Zugangs zum Binsengefilde entspricht durchaus der des Anubis als *Psychopompos* (hierzu Kockelmann, „Anubis", in: *WiBiLex*, Abschnitt 3.3 mit älterer Literatur); diese Funktion konstatiert auch Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 65, Anm. 2, offenbar unabhängig von einer möglichen Identität mit Anubis.

950 Ein Gott *Ḥr.w-ḫnt.ỉ-mn.wt⸗f* erscheint in *Pyr.*, 804c, 1015a, 1719e; in allen drei Fällen in unmittelbarem Zusammenhang mit Bezeichnungen als „Schakal" (*z(ꜣ)b*) bzw. Anubis. S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 143 mit Anm. 831.

951 Eingehend Willems, *Heqata*, 226–229.

952 Eine ausdrückliche Benennung jeweils einer der beiden symmetrischen Canidendarstellungen im Giebelfeld der abydenischen Stelen des Mittleren Reichs als Anubis und Upuaut ist allerdings selten: Hölzl, *Giebelfelddekoration*, 97–109 (Liste) und Spiegel, *Götter von Abydos*, 50f. kennen nur insgesamt drei Beispiele für die Benennung der

Gegen die von Burkard vorgeschlagene Lesung ***twt*/*ṯwt*** „du“[953] lässt sich grundsätzlich einwenden, dass die Verwendung der älteren unabhängigen Personalpronomen als Subjekt im Adverbialsatz sonst fast nur in den Pyramidentexten belegt ist;[954] vgl. allerdings pBM 10252 XXIX.28 (s. zuvor zu V.9). Entscheidend ist aber die Lesung des letzten Worts als ***ỉr.ỉw=f*** anstelle von ***zꜣ.w=f***,[955] aus der für das Vorangehende ***twt m*** fast zwingend folgt.

V.12) ***šzp=f mdw msn m wꜥ=f***	Er erhielt Stock und Klinge als seine Harpune,
ḫ(ꜣ)s(.t)/ḫ(ꜣ)s(.w) ẖr=f m pꜣ w n(.ỉ)	(und) ein Sockel trägt ihn, das Gebiet von Sais der Neith
Zꜣw n(.t) Nỉ.t	repräsentierend. /
	als das Sumpfland(?) in dem Gebiet von Sais der Neith unter ihm lag.

In pSalt 825 steht ***šzp.n=f***, daher die Übersetzung in einem Tempus der Vergangenheit; unabhängig davon wäre natürlich auch „dass er erhalte ...“ denkbar.

pSalt 825: ***msnḥ*** mit zerstörtem Determinativ. Das *ḥ* könnte aus dem in pSchmitt und pAsasif 12 III.28 geschriebenen *ỉ* verschrieben sein, das Wort lässt sich – das richtige Determinativ vorausgesetzt – aber auch dann sinnvoll übersetzen, nämlich als „umwenden“, also: „Er empfing den Stock des Abwendens (von Feinden) als seine Harpune“.[956] Da pBM 10252 XXVI.23 (Parallele zu I.15) eine Schreibung ***msn*** für ***msnḥ*** bietet, könnte Entsprechendes hier natürlich auch für pSchmitt gelten.

Burkard übersetzt: „Er empfängt den Stock des Harpunierers als seine Harpune“, vermutlich wegen der Seltenheit von ***msn*** „Klinge/Harpune“ (s. zu V.20) gegenüber dem viel häufigeren ***msn.w*/*msn.tỉ*** „Harpunierer“. Dass ich diese grundsätzlich mögliche Lösung nicht übernommen habe, begründet sich zum einen durch das Fehlen eines Personendeterminativs; zum anderen mag die Betonung des Materials Metall im Wort ***msn*** den Anlass geboten haben, es als die Klinge der Harpune mit deren Schaft, dem ebenfalls als Instrument zur Feindvernichtung belegten ***mdw***-Stock,[957] zu kombinieren. Beide Bestandteile zusammen ergeben dann die komplette Harpune (*wꜥ*). Schon in einer in Gräbern des Neuen Reichs überlieferten Beischrift zur Nilfpferdjagd[958] erscheinen die ***msn***-Harpunen des Horus. Auch dort findet Neith Erwähnung, was die Deutung des Worts an unserer Stelle als die Jagdwaffe und nicht als der Jagende plausibler macht.

In Fortsetzung des vorangehenden Verses sind wieder zwei alternative Deutungen angeboten, als Ritualanweisung und als Weiterführung des Rezitationstexts. Im ersten Fall ist ***ḫꜣs.t*** als Bezeichnung des Statuensockels[959] für die nach der Anweisung in V.11 angefertigte Wachsfigur zu lesen. Für einen mit Jagdwaffen ausgerüsteten Gott auf einem ***ḫꜣs.t***-Sockel vgl. pBerlin 10472A II.14.[960] Sollte im Zuge der

---

beiden Caniden als Upuaut und Anubis (Wien 197, CGC 20102, CG 20264), üblich ist eine Zuweisung beider Figuren an nur einen der Götter. Das Erscheinen beider Götter auf den Stelen insgesamt verdeutlicht die Vorstellung ihrer gemeinsamen Anwesenheit in Abydos aber bereits zu Genüge.

953 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190.

954 Edel, *Altägyptische Grammatik*, § 914, vgl. § 905 (***ṯwt*** + PsP).

955 Hinweis Quack; *pace* Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190. Vgl. nur die unterschiedlichen Schreibungen der beiden Wörter in V.10 und 11.

956 Entsprechend übersetzt Feder in: *TLA* diese Stelle nach pSalt 825.

957 Belege für ***mdw*** als tödliche Waffe bei Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 479f. Eindeutig eine Harpune liegt vor in *Edfou* VI, 120.1–2 (gegen Seth gerichtet); VII, 201.16 (mit Harpune determiniert).

958 Synopse in Davies/Gardiner, *The Tomb of Amenemhēt*, 29. Vgl. Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, 36ff.; el-Sayed, *Neith*, 330f., Doc. 296.

959 Hinweis Quack; vgl. die Belege bei Fischer-Elfert, *Vision*, 77, Anm. 182 sowie Quack, in: Carlsberg papyri 7, 73 mit Anm. 10–12.

960 Cauville, *ZÄS* 122 (1995), 43, 45, 54, Taf. 1.

eventuellen Umdeutung des Beginns der Ritualanweisung in Rezitationstext dieses Wort nicht mehr intendiert gewesen sein, dann würde ich *ḫꜣz.w*/*šꜣs.w* „Sumpf/Marschland" bevorzugen, trotz derselben Schreibung für *ḫꜣs.wt* in III.16.[961] Ob nun durch den Sockel repräsentiert oder direkt bezeichnet, die unvermittelte Nennung von Sais und Neith erklärt sich durch die schon im Alten und Mittleren Reich mit der Saisfahrt einhergehende Rechtfertigung des Osiris bzw. des Verstorbenen und die Tötung der Feinde.[962] Neiths Rolle als Horus' Unterstützerin im Kampf gegen Seth ist hinreichend bekannt, sei es im unmittelbaren Kampf- bzw. Jagdgeschehen, sei es im ‚zivilisierteren' Rahmen des Gerichtsverfahrens in *Horus und Seth*.[963] Anscheinend bietet pBrooklyn 47.218.84 XVII.3–12 eine weitere Version der Nilpferdjagd im Delta,[964] auch dort mit Unterstützung der Neith (XVII.8) und in einem Gebiet namens *šꜣs*. Angesichts der inhaltlichen Nähe könnte dieses trotz unterschiedlicher Graphie (, also vermeintlich das Verb „gehen" wiedergebend und damit in jedem Fall unetymologisch) mit unserem Wort identisch sein, zumal eine Ortsbezeichnung *šꜣs* sonst unbekannt zu sein scheint.[965]

Neith, die als Göttin ihres Bezirks nicht Horus mit Waffen versorgt, sondern selbst damit für Osiris kämpft, begegnet in *sꜣḫ.w* IV:[966]

ḫnd=k Ni̯.t
šm=k Ḥw.t-bỉ.tỉ
rdi̯.n Ni̯.t šsr=s ḥr pḏ.t=s r sḫr ḫft.ỉw=k rꜥ-nb
Du sollst den Neith-Bezirk betreten und *Ḥw.t-bỉ.tỉ* durchwandern, da Neith ihren Pfeil an ihren Bogen gelegt hat, um jeden Tag deine Feinde niederzuwerfen.

Häufiger als dem nördlichen Neithgau mit der Hauptstadt Sais (5. uäg.) ist das Thema der Vernichtung der Feinde durch Horus bzw. den König dem südlichen Neithgau (4. uäg.) zugewiesen, üblicherweise mit Pfeil und Bogen.[967] Aber der damit in Zusammenhang stehende Fisch- und Vogelfang wird auch in geographischen Texten zum 5. uäg. Bezirk thematisiert.[968]

V.13) *sq(ꜣi̯) sw m ḫbb(.t) sn ỉm=f*	‚Erhöhe' ihn mit Überschwemmungswasser! Tue *sn* an ihm! / Er ist mit Überschwemmungswasser ‚erhöht', *sn* ist an ihm getan.

Den Text von pSchmitt und pAsasif 12 III.29 betrachtet Burkard als teilweise verderbt. Jedenfalls zeigt die Variante in pBM 10252 XXX.2–3, dass diese Passage wie die gesamte Ritualanweisung in mindes-

961 Vgl. die Übersetzungen von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 190 („Land") mit Anm. 197 und Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 102 („terrain désertique"), denen ich entnehme, dass sie die Grundbedeutung „Fremdland" an unserer Stelle nicht als völlig passend empfinden.

962 Vgl. Willems, *Chests of Life*, 148–150 mit weiteren Quellen und Literatur. Zu *CT* I 45d+46d s. jetzt Assmann, *Totenliturgien* I, 112.

963 Grundlegend el-Sayed, *Neith*, 112f.; Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, 40f. (vorsichtig zur mythischen Nilpferdjagd als ‚Delta-Tradition').

964 Meeks, *Mythes et légendes*, 38 (§ 54), 491f. (Taf. 17).

965 Vgl. Meeks, *Mythes et légendes*, 313. Eine bedenkenswerte Alternative für unser Wort schlägt Feder, in: *TLA* vor, nämlich die Lesung *Ḫꜣs.ww* „Xois". Diese wird dem Delta als Schauplatz des mythischen Geschehens gerecht, allerdings erscheint die Aussage „Xois im Bezirk vom Sais der Neith" problematisch, da die beiden Städte zwar nicht allzu weit voneinander entfernt, aber eben nicht im selben Bezirk liegen (5. und 6. uäg.). Die daraus resultierende gemeinsame Erwähnung in anderen Texten – z. B. *Ni̯.t* und *Ḫꜣs.ww* im topographischen Abschnitt der *sꜣḫ.w* IV (s. im Folgenden) – könnte aber eine unklare Schreibung des selteneren *šꜣs.w* hier begünstigt haben.

966 pMMA 35.9.21 XXIV.3–4; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 156. In der unmittelbar folgenden Passage zum Bezirk von Xois spielt das Thema keine Rolle mehr.

967 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 311–319, § 26.

968 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 324, § 27c.

tens zwei deutlich verschiedenen Fassungen überliefert wurde:[969] „[*ỉm.ỉ*]-*sḥ.tỉ*-Priester: Wische ihn mit Flusswasser ab! – Variante: ‚Erhöhe' ihn am Erdhacken-Fest [...] Tag der Zeremonie!" ([*ỉm.ỉ*]-*sḥ.tỉ sk sw m ḥbb(.t) k(y)-ḏd sqꜣi̯ s(w) m ḫbs-tꜣ* [...] *hrw ỉr.w*). Die in pSchmitt fehlende erneute Nennung des *ỉm.ỉ-sḥ.tỉ*-Priesters (s. zu II.4) macht deutlich, dass hier wirklich eine Ritualanweisung vorliegt, aber aufgrund des Fehlens dieser Angabe ist für die Version von pSchmitt nochmals unsicher, ob der Text wirklich noch mit dieser Aussage aufgefasst werden muss. Die letzten Worte in pBM 10252 XXX.3, *hrw ỉr.w*, stehen in pSchmitt in V.16, wozu der Londoner Papyrus keinen parallelen Text bietet. Sie scheinen also von der einen zur anderen Stelle ‚gewandert' zu sein, wobei die Richtung auch dieser Veränderung offen bleiben muss.

Eventuell hat in pBM 10252 noch mehr gestanden. Von der Zeile darüber ist nur noch als ihr letztes Zeichen erhalten; ob *gmi̯-wš* „leer vorgefunden"?

Die Schreibung *sq* lässt sich mit Blick auf die beiden Varianten in pBM 10252 sowohl *sk* „abwischen" bzw. *ski̯* „vernichten" als auch *sqꜣi̯* „erhöhen" lesen. Das *q* und die Schreibung *sqy̰* in pSalt 825 sprechen eher für *sqꜣi̯*, außerdem die übrigen Belege des Worts hier, die ebenfalls nur *sq* geschrieben sind (VI.42, VII.10; s. a. *q(ꜣi̯)* in II.32). Auch *sꜣq* „sammeln" käme grundsätzlich in Betracht (vgl. I.4, XVI.30).[970] Sowohl das „Aufrichten/Erheben" des Gottes als auch das Einsammeln seiner im Nil treibenden Glieder erscheinen als Ausdeutung der Wasserspende grundsätzlich vorstellbar.

Wegen des Determinativs könnte man statt an *ḥbb.t* an ein Verb mit der Grundbedeutung „hacken" denken,[971] tatsächlich ist das Zeichen aber wohl einfach *b* (< *bꜣ*) zu lesen[972] und steht damit als Lautzeichen anstelle eines zweiten (so in pBM 10252). Es könnte als *lectio difficilior* eher der Anlass für die aus einem ideographischen Verständnis der Hieroglyphe resultierende Variante *ḫbs-tꜣ* im Londoner Papyrus sein als eine fehlerhafte Verschreibung daraus. *Ḥbb.t* ist des Öfteren Wasser bei Libationen wie hier, wobei die Bezeichnung auf die verjüngende Qualität der jährlich neuen Nilflut verweist.[973] Inwieweit das „Erhöhen" mit diesem Wasser eine ähnliche Bedeutung transportiert, sei dahingestellt, die Möglichkeit einer entfernten inhaltlichen Verbindung aber nicht von vornherein verneint.

Da wir es mit einer Ritualanweisung zu tun haben, ist man zunächst geneigt, mit Herbin einen Infinitiv für *sqꜣi̯* (bzw. *sk*/*ski̯* und *sqꜣi̯* in pBM 10252) anzusetzen, doch ist dies mit dem in allen vier Versionen eindeutigen Pronomen *sw* nicht vereinbar, so dass nur der Imperativ bleibt.[974] Dieser entspricht der Anrede „du" im folgenden Vers.

Das Wort nach *ḥbb.t* könnte *zni̯* „abschneiden" sein, wobei das Zeichen z. B. von *msn*/*msn.tỉ* „Harpunierer" entlehnt sein könnte. Denkbar, dann aber als echte Verderbnis nicht mehr in einen sinnvollen Text integrierbar, ist eine Deutung als *msn*, resultierend aus der Lesung des Determinativs von *ḥbb.t* als *m* wegen Assoziation mit *msn* im Vers zuvor. Wieder steht in pSalt 825 *ḥ* statt *ỉ*, so dass man dort wohl eigentlich *snḥ* „fesseln" lesen müsste.[975]

---

969 Synoptischer Vergleich demnächst in Gill, *Ritual Books*.

970 So offenbar Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 102, der fragend „rassembler" übersetzt; die hier aufgeführten Alternativen aber gleichfalls in Erwägung zieht (*ibidem*, 107).

971 Vgl. Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 102, 108.

972 *Valeurs phonétiques* A983 (*b*, *bꜣ*); Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 134 mit Anm. 300 (1.37).

973 Vgl. nur die Belege bei Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 635f.; zur Symbolik des *ḥbb.t*-Wassers Derchain-Urtel, *Priester im Tempel*, 127–130, bes. 129; allgemein „zur sakramentalen Ausdeutung des Wassers in Ägypten" Assmann, *Totenliturgien* III, 535–544.

974 Vgl. Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 108, der diese Bedenken selbst äußert. Seine Alternative, *sw* als *st* „es" zu lesen, ist in Anbetracht des Kontexts (Ritualhandlung an Osiris) und der Variante in pBM 10252 wohl auszuschließen.

975 Vgl. immerhin *snḥ* und bedeutungsähnliche Wörter als Handlung von Priestern bzw. als Bezeichnung derselben; Gutbub, *Textes fondamentaux*, 8f. (w–x).

V.14) *sšmi͗.ḫr⸗k ḥm.wt r ꜥ.t*(?)⸗*s*(*n*) Dann sollst du die Frauen zu ihrem Gemach geleiten.

Die Schreibung *ꜥꜣ.t* lässt sich mit Burkard als *ꜥ.t* „Kammer“ deuten, prinzipiell auch als *ꜥꜣy.t* „Heiligtum“.[976]

pBM 10252 XXX.4: *r rd.wi͗⸗sn*, also wörtlich „zu ihren Füßen“, vermutlich im Sinne von „zu ihrer Stelle“ (vgl. auch demotisch *r-rṯ* „zu jemandem“[977]), was inhaltlich pSchmitt entsprechen würde.

Da die Frauen nun an den ihnen zukommenden Platz gebracht werden sollen, nachdem sie zuvor herbeigeholt wurden, haben sie sich offenbar direkt am Sanktuar aufgehalten. Anlass für ihre Entfernung ist wohl die im folgenden Vers indirekt vorgeschriebene Enthüllung des Gottesbildnisses. Dass die Klagefrauen ihre Gesänge nicht im Angesicht des Gottes, sondern lediglich in Hörweite aufführen, hat Kucharek für die *Stundenwachen* in Edfu plausibel gemacht. Dort ist die „Kammer der Schetit“ (*ẖnw-šṯ.yt*) der Aufenthaltsort der beiden Schwestern des Osiris,[978] und die dort aufgeführten stündlichen Klagen seien in den ohne direkten Zugang angrenzenden Kulträumen für Sokar-Osiris zu vernehmen gewesen.[979] Zumindest an unserer Stelle klingt es hingegen eher so, dass die Rezitation der Klagefrauen im Beisein der männlichen Ritualisten stattgefunden hat, während ihr offenbar fester Aufenthaltsort während der Zeremonien ohne ihre direkte Beteiligung – ein solcher Ort in Übereinstimmung mit den *Stundenwachen* – sich außer Sichtweite befand. Der Hinweis in V.16, dass die Klagerufe verstummen sollen, lässt aber auch hier den Schluss zu, dass die Frauen nicht außer Hörweite waren.

V.15) *ni͗s.ḫr ḫr.i͗-ḥ*(*ꜣ*)*b*(*.t*)	Dann ruft der Vorlesepriester.
wꜥb	*wꜥb*-Priester.
ḏd m i͗r.w ḫft-ḥr nṯr	Rede bei den Handlungen im Angesicht des Gottes.

Da pBM 10252 XXX.5 nur die erste Anweisung aufweist, und zwar im Wortlaut *ni͗s.ḫr ḫr.i͗-ḥꜣb*(*.t*) *ḥr.i͗-tp*,[980] nehme ich nicht an, dass es sich nicht um eine Rezitation durch diesen *und* den *wꜥb* handelt. Dies entspräche auch nicht der Funktion eines einfachen *wꜥb*-Priesters; vgl. nur hier II.8, IV.20, IX.6. Dessen Anwesenheit bzw. aktive Teilnahme an der Ritualhandlung ist einfach durch die Niederschrift des Worts markiert. Die folgende Rede des *ḫr.i͗-ḥꜣb.t* soll während der vermutlich durch den *wꜥb* vollzogenen Ritualhandlungen (*i͗r.w*) geschehen. Es sei aber nicht verschwiegen, dass in den *sꜣḫ.w* IV der „Vorlesepriester und Oberste“ gemeinsam mit *wꜥb*-Priestern aufgeführt wird. Ihre offenbar gemeinsame Tätigkeit ist das Halten der Schriftrolle mit Befähigungssprüchen und die Rezitation vor dem Gott daraus (*ḫr.i͗-ḥꜣb.t ḥr.i͗-tp wꜥb.w sꜣḫ*(*.w*)⸗*sn m ꜥ.wi͗⸗sn ḥr ni͗s i͗m ḫft-ḥr⸗k*).[981] Es ist also auch die Alternative in Betracht zu ziehen: „Dann rufen der Vorlepriester und der *wꜥb*-Priester, was bei den Handlungen im Angesicht des Gottes zu sprechen ist (*ḏd*(*.t*)).“

Gegenüber dem allgemeinen *ḏd* „sagen“ in der letzten Anweisung des Verses, wo die Aussage des adverbialen Prädikats, also wann und wo die Rezitationen stattzufinden haben, fokussiert ist, informiert das verbale Prädikat *ni͗s* zu Beginn über die Vortragsweise der „Rede“, nämlich nicht einfaches Sprechen, sondern Rufen oder Singen.

976 Der gesamte Tempel oder der Schrein des Hauptgottes; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 135.

977 Erichsen, *Glossar*, 258; vgl. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 167; *CDD r* (29.6.2001), 79 (*s. v. rṯ.t*), 80f. (*s. v. rṯ*(*e*)).

978 *Edfou* I, 159.15–16 und 160.3–4; zitiert von Kucharek, *Klagelieder*, 455; s. a. Pries, *Stundenwachen* I, 43.

979 Kucharek, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, bes. 189f., 195f.; s. a. eadem, *Klagelieder*, 454f.; Pries, *Stundenwachen* I, 43.

980 Diese übersetzt Burkard, *Osiris-Liturgien*, 191 mit Anm. 104.

981 pMMA 35.9.21 XIX.5–6; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 100; Smith, *Traversing Eternity*, 141 (Hinweis Gill).

V.16) *ḫft šnṭỉ*	Während der Beschwörung: dass alle Rede, Klage und
ỉ.gr ḏd nb ỉꜣr ḥss ḫft hrw ỉr.w	Gesang während des Tags der Zeremonien verstummen!

Burkard übersetzt diese Zeile nicht, wobei sein Hinweis, dass sie in pBM 10252 nicht überliefert sei, impliziert, dass er den Text von pSchmitt und pAsasif 12 III.32 für korrupt hält.[982] Die Zeitangabe ***hrw ỉr.w*** nach einigen verlorenen Zeichengruppen bietet pBM 10252 bereits kurz zuvor (XXX.3); s. zu V.13.

Problematisch erscheint zunächst der Beginn des Verses mit einer Adverbialen, da ein direkter Anschluss an den vorangehenden Vers sowohl aus formalen als auch aus inhaltlichen Gründen wohl ausgeschlossen ist. Da sich aber die Ritualanweisung wie auch andere durch kurze, elliptische Formulierungen auszeichnet (vgl. voriger Vers), besteht m. E. kein zwingender Anlass zu einer Emendierung.

Mit *šnṭỉ*, der neuägyptischen Variante von *šnṯ*, wird nach *nỉs* und *ḏd* ein weiteres Wort für „Rede" eingeführt. Nachdem *nỉs* die Vortragsweise bezeichnete, erläutert *šnṭỉ* eher die Funktion der folgenden Rede, eben eine „Beschwörung", nicht selten zum Schutz bzw. zur Abwehr von Gefahren.[983] Tatsächlich stehen in der folgenden Rezitation der Triumph des Horus sowie die damit verbundene Vernichtung des Seth im Mittelpunkt. In jedem Fall sind *šnṭỉ*-Rezitationen nicht einfach Reden, sondern rituell wirksame Sprechakte.

Zur Lesung von *ḥss* „Gesang", die ich einem Vorschlag von Quack verdanke, vgl. *ḥss* in II.27, dort mit ‚normalem' *ḥ*. Hier ist *ỉꜣr* offenbar eine Traueräußerung und nicht das geläufigere *ỉꜣr.t* „Haarflechte", das in den *GZG* m. E. gleichfalls vorkommt (III.26). Aufgrund der Verwandtschaft mit *ỉꜣr.t* ist die *ỉꜣr*-Trauer äußerlich wohl v. a. durch Haareraufen charakterisiert,[984] was natürlich nicht ohne Weinen und Klagerufe vonstatten geht.

Auf den ersten Blick mag eine Anweisung wie diese überflüssig erscheinen, denn die Ankündigung, dass der folgende Text vom Vorlesepriester gesprochen wird, sollte doch klarstellen, dass die „Weihen" oder andere Beteiligte nicht sprechen. Der Vers ist vielleicht so zu verstehen, dass die Worte der Vorlesepriester oft vor einem nicht näher bezeichneten Hintergrund von Klageäußerungen gesprochen wurden, die abgesehen von ausdrücklichen Verboten wie der vorliegenden Anweisung über den gesamten Tag einer Zeremonie für den toten Osiris hinweg im Tempel zu hören waren. Diese haben wir uns als eher unartikulierte Laute wie Weinen, Schluchzen und kurze Ausrufe vorzustellen, die sozusagen die emotionale Grundstimmung definieren, nun, im Angesicht des Gottes, aber so wenig angemessen sind wie die räumliche Gegenwart der Frauen.

1.2.7.2 Vorgangsverkündigung: Sieg des Horus, Trauer um Osiris (V.17–25)

Gliederungskriterien: Rede über Sokar in dritter Person; es folgt Anrede.

Zunächst berichten vier Verse noch einmal vom Sieg über die Feinde, konzentriert auf die wütende Gewalt des Horus. Die folgenden drei Verse sind recht schwierig. Offenbar schildern sie die Trauer um Osiris, genauer gesagt deren Wahrnehmung (V.21).[985]

---

982 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 191 mit Anm. 105.

983 Ritner, *Magical Practice*, 43f.

984 Vgl. die Übersetzung von ***m ỉꜣr*** in pBremner-Rhind IX.21 als „with hair dishevelled" durch Smith, *Traversing Eternity*, 112. Die grundsätzlich überzeugende Argumentation von Kucharek, *Klagelieder*, 208 zugunsten einer Deutung von *ỉꜣr* auch an jener Stelle als weiterer Beleg für „Perücke" geht davon aus, dass *ỉꜣr* „Trauer" aus anderen Texten nicht bekannt sei. Durch den vorliegenden Beleg, für den ein Verständnis als Frisur/Perücke wohl ausgeschlossen werden kann, ändert sich diese Voraussetzung, so dass auch in pBremner-Rhind die von Smith vertretene Deutung zumindest in Frage kommt.

985 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 202 rechnet V.23 zum ersten Teil des folgenden Abschnitts, „geprägt durch die Verehrung für den Gott". Ich sehe aber doch eine Zäsur zwischen bloßer Trauer und dem nächsten Schritt, der Verehrung

Zusammen ergeben diese beiden Unterabschnitte sieben Verse. Kriterium für eine Zäsur erst nach dem nächsten Verspaar V.24–25[986], das man auch als eigenen kurzen Unterabschnitt auffassen kann, ist, dass dort Sokar ebenfalls noch in der dritten Person genannt wird. V.24–25 dienen als Überleitung zur Rede an den Gott, die ihm Unterstützung verheißt. U. a. deswegen wird zuvor die Klage wiederholt hervorgehoben: Sie ist nicht nur Ausdruck der Sympathie der Angehörigen, sondern nützt dem Gott mittelbar, indem sie Andere, zuvor Unbeteiligte zur Hilfe motiviert.

V.17) ***sḫwi̯(.w) bṯ(n.w) n {m}⟨w⟩dd sn twt⸗sn m ỉwt.w***	Die Aufrührer sind für den, der sie niederstößt(?), versammelt, alle miteinander der Verwesung anheimgefallen („als Verwestes“),

In pBM 10252 zwei Verse (XXX.6–7) mit etwas anderem Wortlaut. Nach ***n wd(d)*** fährt der Text in der nächsten Zeile mit ***snṯ*** „gründen“ oder ***znṯ*** „rebellisch sein“ fort, also entsprechend der Lautfolge von ***sn*** und ***twt*** in unserer Version.

Die Auslassung des ***n*** in ***bṯn*** bereitet keine Schwierigkeiten; vgl. III.3, 40. Das Wort ist in pBM 10252 eindeutig geschrieben, einschließlich des Plurals, der in pSchmitt und pAsasif 12 III.33 nur aus den folgenden Pronomen ***sn*** ersichtlich ist.

Die genaue Bedeutung von ***wdi̯*** erschließt sich nicht. Angesichts seiner häufigen Verbindungen mit gewalttätiger Konnotation (z. B. ***wdi̯ ꜥ*** „kämpfen“ im folgenden Vers) und dem Objekt ***sn***, das nur die „Rebellen“ meinen kann, dürfte auch hier die Grundbedeutung „stoßen/werfen/legen“ in Richtung einer ähnlichen Aussage zu präzisieren sein.[987]

Zur ***twt⸗sn*** vgl. *Wb* V, 259.11–12.[988]

Das ***m*** vor ***ỉwt.w*** steht sowohl in pSchmitt als auch in pBM 10252, fehlt aber in pAsasif 12. „Verwesend“ bzw. „zur Verwesung gehörig“ können sowohl positiv als auch negativ konnotierte Gottheiten sein.[989]

V.18) ***bỉk wdi̯-ꜥ.wỉ {ꜥn}⟨ỉri̯⟩.w qn(.w)***	(für) den Falken, der die angreift, die Schaden ⟨zufügten⟩,

In pBM 10252 XXX.8 fehlt die Zeichengruppe zwischen ***ꜥ.wỉ*** und ***qn***, so dass man dort mit Burkard „der den Bösen angreift“ übersetzen kann.[990] Eine sinnvolle Übersetzung von ***ꜥn*** sehe ich nicht, und dessen Auslassung in pBM 10252 mag man als Argument dafür nehmen, dass es mindestens einem Kopisten hier tatsächlich Verständnisschwierigkeiten bereitete. Und wen sollte der Horus Falke, also Horus, angreifen, wenn nicht diejenigen, die für den „Schaden“, d. h. den Tod des Osiris (vgl. V.28), verantwortlich waren?

V.19) ***hwt tꜣ m ỉm.ỉ.w⸗f***	der das Land mitsamt („als“) seinen Bewohnern verbrennt,

Das Verb ***hwt*** ist selten, aber gerade auch in Zusammenhang mit der Bestrafung von Feinden belegt.[991] Wie schon Burkard anmerkt, scheint eine Übersetzung von ***ỉm.ỉw⸗f*** als „seine Eingeweide“ nicht sinn-

des Osiris und der Verfolgung des Seth, als Resultat der Trauer. Der Wechsel zu „wir“ in V.24 unterstützt diese Überlegung.

986 In pBM 10252 ist V.24 auf zwei kurze Verse verteilt, so dass sich dort eine in 2+1 untergliederte Dreiergruppe ergibt.

987 Vgl. *LGG* II, 617 *s. v. wdỉ*.

988 Hinweis Gill; anders noch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 191.

989 Vgl. *LGG* I, 157.

990 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 191 mit Anm. 107.

991 *Wb* II, 485.5–6; Faulkner, *Concise Dictionary*, 158; van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 297; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 602 (*s. v. hwd*).

voll.[992] Die hier vorgeschlagene Lösung geht davon aus, dass weiterhin vom strafenden Horus die Rede ist,[993] der das Land im Krieg für sich gewonnen hat. Dementsprechend macht die Bestrafung nicht bei Seth halt, sondern schließt alle Bewohner des Landes ein, die ihn unterstützt haben. Die Strafe durch Verbrennen findet im gesamten Land statt. Dass Feinde verbrannt werden, ist hinreichend bekannt, hier aber ist nicht die verbrennende Macht selbst benannt, also die Sonne respektive das Sonnenauge, sondern eben Horus. Es geht also vermutlich um Bestrafung durch Verbrennen, die Horus befiehlt. Ob Verbrennung in Ägypten jemals als tatsächliche Todesstrafe Anwendung fand und nicht bloß als rituelle Vernichtung des bereits toten Körpers, ist inzwischen wieder bezweifelt worden.[994] Grundsätzlich wurden Todesstrafe und Verbrennen durchweg für Hochverrat und andere Verbrechen gegen das Königtum verhängt;[995] dementsprechend richtet sich auch das Tun des Horus gegen die Gegner seiner legitimen Herrschaft. Ob nun als realweltliche Hinrichtung praktiziert oder nicht, die *Vernichtung* von Feinden des Herrschers durch Verbrennung war ein Topos in ‚dem' ägyptischen Geistesleben insbesondere der Spätzeit.[996] Vor diesem Hintergrund weist die vorliegende Formulierung die „Bewohner" als Rebellen gegen Horus aus, mit denen dieser nach juristischem Standard verfährt. Vgl. auch die Verbrennung von Feindfiguren nach pSalt 825 anschließend an eine Beschreibung von Horus' Sieg über Seth.[997]

V.20) ***khb npḏ(.y) rḫ ỉš.t⸗f mz(.t)*(?)** ***ḫr ỉri̯-ʿwꜣ(.y)***	der mit dem Messer, das sein Ziel („seine Sache") kennt, zustößt, so dass die (Harpunen)spitze(?) unten im Gewalttäter steckt.

In pBM 10252 XXX.10 steht als erstes Wort , also *k{p}⟨h⟩b* als Bezeichnung des Seth und damit wohl „der ‚Brutale' ist geschlachtet" o. ä.

Die gegen eine Person gerichtete Handlung ***khb*** „stoßen" wird üblicherweise mit der Präposition ***r*** konstruiert. Hier ist eine Verwendung mit direktem Objekt angesetzt. Möglich ist stattdessen auch, dass ***msn*(?)** eine Apposition zu ***npḏ.y rḫ ỉš.t⸗f*** ist, also: „der das Messer, das seine Sache kennt, die Harpunenspitze(?) unter den Verbrecher stößt." Die Wahl eines Worts, das auch zur Bezeichnung des Seth als „Rasender" o. ä. gebraucht wird, weist wieder auf die beim Kampf gegen Seth notwendigerweise angewendete ‚sethische' Gewalt hin. Die von der Londoner Parallele nahegelegte Lesung (s. zuvor) scheint mir weniger gut zum Rest des Verses zu passen.

---

992 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 191 mit Anm. 108: „es brennt die Erde in seinen Eingeweiden(?)".

993 Dies vermutet auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 202.

994 Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen*, 197, Anm. 9; Roeder, in: *On Cruelty*, 338f.

995 Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen*, 196. Von Hochverrätern, die durch Verbrennung bestraft werden, berichtet z. B. die Rahmenerzählung der *Spruchsammlung des Anchscheschonqi/Chascheschonqi* (pBM 10508 IV.4–5). Dort wird, wie auch Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen*, 60 konstatiert, eine vorherige Tötung der Verräter nicht ausdrücklich erwähnt. Weitere Belege für Feuerstrafen diskutiert eingehend Leahy, *JESHO* 27 (1984), 199–206; Zusammenstellungen von Quellen bei de Meulenaere, *CdE* 28 (1953), 258–260 und Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, 21–27.

996 Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen*, 197 und 200 deutet solche von ihr als rein rituell betrachtete Strafen als Zufügen des ‚zweiten Tods', also des Schlimmsten, was man einem Menschen antun konnte. Es bleibt zu fragen, weshalb man Menschen, denen man das Schlimmstmögliche zufügen wollte, zuvor den Gefallen getan hätte, sie weniger qualvoll zu töten. Allenfalls an das Schlachten mit dem Messer gleich einem Opfertier könnte man denken. Der einzige eventuelle ausdrückliche Beleg für diese Praxis ist die Tötung thebanischer Aufständiger in der Osorkon-Chronik; s. dazu Leahy, *JESHO* 27 (1984), 202 mit Anm. 41–42; Roeder, in: *On Cruelty*, 338.

997 Derchain, *Papyrus Salt*, 5*–6* und Taf. o. Nr. (V.3–7).

Die Präposition *ẖr* „unter" benennt allgemein die effektivste Stoßrichtung der Harpune gegen Bauch und Unterleib des Nilpferds, außerdem spielt sie auf die Verletzung von Seths Hoden durch Horus an.[998] Vgl. z. B. die Beischrift zu Horus von Mesen bei der siebten Harpunierung des Seth als Nilpferd im *Horusmythos von Edfu*: „Die siebte Harpune steckt in seinem Körper, nachdem sie seine Hoden aufgespießt hat" (*ḫmt 7(-nw) mn m ẖ.t⸗f mḫꜣ.yn⸗f gstỉ⸗f*).[999]

Problematisch bleibt das „*ms*" geschriebene Wort vor *ẖr*, wobei eine Lesung *msẖr* = *msḫꜣ* mit Blick auf die daraus resultierende Aussage („der Gewalttäter freut sich"?) hier nicht möglich erscheint. Außerdem entspricht die Schreibung „*msẖr*" zwar Belegen von *msḫꜣ* im Papyrus des Pawerem, nicht aber in pSchmitt. Eine Ableitung von *msỉ* „gebären/erzeugen" scheint auch nicht gemeint zu sein. Die von Burkard[1000] vorgeschlagene Lesung *ms(n)* bzw. *msn.ỉ* erscheint inhaltlich plausibel, beruht allerdings im Wesentlich auf dem vermeintlichen Pfeil als Determinativ von *ms*/*ms(n)* in pBM 10252 XXX.11. Jedoch handelt es sich bei diesem Zeichen um den im Hieratischen gleich aussehenden Finger ☞,[1001] jedenfalls um einen Hinweis, dass der über der Kolumne nachgetragene Text unter diese Zeile gehört (s. zu den folgenden zwei Versen). Als Alternative zu *msn* kommt der gekrümmte *mz.t*-Stab bzw. ein mit diesem verwandtes Wort in Betracht. *Mz.t* ist im *Amduat* als Abzeichen des Osiris und als Vernichter von Feinden belegt.[1002] Vgl. immerhin einen kupfernen Gegenstand namens *mz* in oColin Champbell 5.[1003] Sollte die Bezeichnung *mz* oder *mz(.t)* an unserer Stelle auf Metall als Material hinweisen, dann würde das zu einer Harpunen- oder Lanzenspitze, die so oder so gemeint sein dürfte, gut passen.

Als gänzlich verschiedene Alternative bietet sich an, die Schreibung *ms* als das Wort zu lesen, nach dem sie am ehesten aussieht, also *msỉ* „gebären" bzw. hier dann in der Bedeutung „erschaffen/herstellen". In diesem Fall wäre das Messer „unter (der Kontrolle von)" dem „Gewalttäter" entstanden, der dann mit dem Wächter des Osiris *Ỉrỉ-m-ꜥwꜣ* identisch sein müsste.[1004]

V.21) *pꜣy⸗w mꜣ(ꜣ) mꜣṯ(r)⸗f* — Man war seiner Beklagung ansichtig,

In pBM 10252 ist dieser Vers zusammen mit dem folgenden in einer Zeile über Kol. XXX nachgetragen; ein Finger (☞) zwischen Zeile 11 und 12 zeigt die intendierte Position dieses Nachtrags an (s. a. zum vorigen Vers). Zum vorliegenden Satz ist [...*m*]*ꜣꜣ mꜣṯ(r)⸗f* als Parallele erhalten.

Die Lesung des ersten Worts als das alte Hilfsverb *pꜣu̯* „getan haben" mit Burkard, aber mit Deutung der ‚Endung' als neu-/spätägyptischem Suffixpronomen *⸗w* zum Ausdruck des Passivs,[1005] da eine Partizipialendung, wie Burkard richtig bemerkt, mit dem Vorangehenden nicht in Einklang zu bringen ist.[1006] Das Wort *pꜣu̯* erscheint zwar im Neuägyptischen fast nur noch als Teil der Negation *bw-pw*, so dass man es als Indiz für alte oder archaisierende Sprache werten könnte; es ist in spätmittelägyptischen Texten aber durchaus einige Male belegt.[1007]

---

998 Zum bekannten Motiv der gegenseitigen Verletzung von Horus' Auge und Seths Hoden s. z. B. Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 245; Te Velde, *Seth*, 57–59.

999 *Edfou* VI, 75.1; ähnlich 75.2–3; Tafel: *Edfou* XIII, Taf. 504; s. a. Blackman/Fairman, *JEA* 29 (1943), 14.

1000 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 192 mit Anm. 111.

1001 Gill, *Ritual Books*.

1002 *LGG* III, 399.

1003 oGlasgow D. 1925.70 vs. 1 = Kitchen, *Ramesside Inscriptions* VI, 163.5–6; McDowell, *Hieratic Ostraca*, 9–11, Taf. 7–7a.

1004 Vorschlag Gill.

1005 Z. B. Johnson, *Thus Wrote 'Onchhsheshonqy*, 21, § 34.

1006 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 192, Anm. 112.

1007 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 419, § 676; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 744 mit Anm. 8–12.

Zum Sehen der Trauer und seiner möglichen positiven Konsequenz, der Fortführung der Zeremonien, s. VI.25–26; s. a. hier in *s3ḫ.w* I, XIII.21–22, wo es das „Hören" der Klage ist, das die Ankunft der Götter bei Osiris hervorruft.

Vgl. die Verwendung von *p3u̯* auch in V.25, dort ebenfalls in Verbindung mit *m33*. Dort geschieht die Aussage im Namen der Anhänger des Gottes aus Busiris und Ta-wer, so dass diese sich wohl auch hier hinter dem Pronomen *=w* verbergen.

V.22) *ḫni̯ dm*(?) *ḫni̯ t3 m ḫn*(*.w*)(?)*=f* des Gelandeten – präziser(?): des auf der Erde Gelandeten – an seinem Landeplatz(?).

Im Nachtrag über Kol. XXX von pBM 10252 (s. zum vorigen Vers) ist das Folgende erhalten: [ ] … .Dabei handelt es sich bei dem hier nicht wiedergegebenen Zeichen um eine demotische Schreibung, und zwar um das in den Papyri des Pawrem mehrfach verwendete (*p3*) *ḏl*, das offenbar eine ähnliche Funktion erfüllt wie *ky-ḏd*. Anstelle einer bloßen Variante kündigt *p3 ḏl* aber anscheinend eher eine Erläuterung respektive Präzisierung an.[1008] Von diesem Befund ausgehend schlägt Gill für das Messer in pSchmitt die Lesung als ***dm*** „schärfen" vor, das in übertragener Bedeutung etwas Vergleichbares aussagen würde; vgl. immerhin das recht häufige ***dm*** „(Namen) nennen". Inhaltlich stellt diese Lösung kein Problem dar: *ḫni̯ t3* „auf der Erde Landen" würde „schärfer" als *ḫni̯* allein anzeigen, dass hier kein positives Ereignis gemeint ist wie z. B. das Landen des Ba auf dem Leichnam, sondern Osiris' Todeszustand umschrieben wird. Der Gebrauch von *ḫni̯* könnte bewusst euphemistisch sein, denn „Landen" ist wohl kaum als sanftes „Niederschweben" zu verstehen, wie *ḫni̯* eher suggeriert, sondern entweder als das Antreiben des im Nil schwimmenden Leichnams oder als das Niederstürzen des Ermordeten. Dass man Bedarf für eine Erläuterung sah, mag auch damit zusammenhängen, dass *ḫni̯* als Epitheton des Osiris nicht gebräuchlich war; jedenfalls sind mir keine weiteren Belege bekannt.[1009]

Der Vers ist hier als Apposition zum Suffixpronomen *=f* im Vers zuvor aufgefasst, ein eigener Satz ist aber auch möglich: „Der Gelandete(?) ist an seinem Landeplatz".

Anstelle von *ḫn.w* „Landeplatz" könnte das dritte *ḫn* auch der Infinitiv sein; dann: „bei seiner Landung". Vgl. aber die im übernächsten Vers folgende Aussage über die Ankunft der Trauernden „hier", also am Ort des Leichnams, wo dessen Beklagung stattfindet.

V.23) *bi̓t* (= *bi̓di̓*) *ẖr i̓ꜥb=f* Blindheit herrschte unter (der Last o. ä.) der Klage um ihn.

Der Satz scheint zu bedeuten, dass man angesichts von Osiris' Tod sozusagen „blind vor Trauer" war, was ich am ehesten auf die vor Tränen ‚blinden' Augen der Weinenden beziehen möchte. Diese Assoziation zwischen Trauer und Blindheit legt auch pBM 10252 XXX.12 nahe, wo anstelle der Augenkrankheit *bi̓di̓* das Verb *bi̓f* „weinen" steht (*bi̓f.n=n*). Wie Burkard anmerkt, ist eine Verschreibung von zu (und umgekehrt) im Hieratischen problemlos möglich.[1010] In beiden Versionen beschreibt der Satz die Trauer um Osiris als sehr intensiv, weshalb sie laut V.21 „gesehen" werden konnte.

Das Motiv der „Blindheit" taucht in Zusammenhang mit der Totenklage des Öfteren auf, meist im Sinne der Unfähigkeit, den Betrauerten zu erblicken.[1011]

Für *i̓ꜥb* zur Bezeichnung von Sorge oder Klage vgl. die identische Wendung *ẖr-i̓ꜥb=f* in pTurin 1993 und Parallelen (*List der Isis*), wo die Determinative jeweils auf eine Lautäußerung verweisen.[1012] Wäh-

1008 S. demnächst ausführlich Gill, *Ritual Books*.
1009 Vgl. *LGG* V, 748f.
1010 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 192, 114.
1011 Kucharek, *Klagelieder*, 557f. mit Anm. 94.

rend dort das Suffixpronomen *=f* sich entweder auf Re oder auf das einzelne klagende Götterkind beziehen kann,[1013] ist an unserer Stelle offensichtlich der betrauerte Osiris gemeint. Für Borghouts' Deutung von *ỉˁb* als Bezeichnung der Trauerfrisur spräche allenfalls die Verwendung des Verbums *ỉˁb* „vereinen“ mit Haaren als Objekt in einem Epitheton der Hathor.[1014] Mit oder ohne Haareraufen, hier geht es im Sinne von V.21 und V.24 nicht um die private ‚stille Trauer‘, sondern um die ritualisierte öffentliche und entsprechend lautstarke Betrauerung des Toten. Verbunden mit dem Zerreißen der Kleider erscheint sie in pBoulaq 6.[1015] Die Schreibung mit einem Determinativ für „Feind“ erklärt sich durch dessen Verwendung in *ẖr-ˁb* „Unglück“,[1016] das hier aber nicht gemeint sein dürfte,[1017] sowie in demotischen Schreibungen von *ỉˁb* „Krankheit“,[1018] weshalb dieses Wort hier durchaus auch in Betracht kommt.[1019] Dann wäre nicht die Trauer als Auslöser für die heftige Klage genannt sondern das Leiden des Gottes selbst. Ohne weitere Hinweise habe ich aber Bedenken, ob die Klagenden wirklich direkt „unter“ dem Leiden des Betrauerten sein können. Die Aussage, dass das Leiden des Toten sozusagen mitempfunden wird, halte ich gar nicht für unplausibel (vgl. zuvor), aber entsprechend unmittelbare Formulierungen scheinen bislang nicht bekannt zu sein.

V.24) *ỉwị=n dy m Ḏd.w*	Aus Busiris kamen wir hierher, wir kamen hier an, am (Ort)
s3ḫ=n dy ỉm.ỉ T3-wr	in Ta-wer,

In pBM 10252 XXX.13–14 sind die beiden kurzen Sätze auf zwei Verse verteilt, der folgende, auch nicht kürzere Vers hingegen nicht. Dies ist eins der klarsten Beispiele dafür, dass metrische Kriterien, also insbesondere die Zahl der Kola, nicht allein für die Versgliederung gewesen sein können.

Da auch die Londoner Parallele m vor *Ḏd.w* und *ỉm.ỉ* vor *T3-wr* schreibt, nehme ich an, dass der Unterschied bedeutungsrelevant ist, auch wenn eine Schreibung *ỉm.ỉ* für *m* nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann.[1020] Da der folgende Vers den laut V.8–9 in Abydos bestatteten Sokar nennt, ist eine Ankunft daselbst plausibel. Zur gemeinsamen Nennung von Busiris und Abydos als Orten der Trauer- und Befähigungsrituale für Osiris/Sokar vgl. hier noch *s3ḫ.w* I, Spruch 15B (zweiter Anruf; hier XVII.27): „Die Große wird dich in Busiris betrauern, die Schwester dich in Abydos befähigen.“

1012 [Hieroglyphe] in pTurin 1993 rto. III.1 (Pleyte/Rossi, *Papyrus de Turin*, Taf. 133); [Hieroglyphe] in pChester Beatty XI rto. II.8 (Gardiner, *Chester Beatty Gift*, Taf. 64).

1013 Die zweite Lösung wählt Borghouts, *Magical Texts*, 53: „So the children of the gods came, each among them with his hair tousled.“

1014 Vgl. auch *ỉˁb* zur Bezeichnung einer Frisur bzw. des Frisierens, wenn auch offenbar nicht im Sinne einer Trauerfrisur, in einer Bezeichnung der Hathor (*Dendara* VIII, 110.14; *ALex* 78.0188; *LGG* I, 136: *Ỉˁbt-šny* „die mit vereinigten (zusammengebundenen?) Haaren“).

1015 pBoulaq 6 rto. V.2: Koenig, *Papyrus Boulaq 6*, 52–54. Zum Verständnis des Worts nicht als Unreinheit, sondern als Traueräußerung s. El-Shohoumi, *Tod im Leben*, 165, Anm. 1033, die allerdings *ˁb.w* „Unheil“ liest, hierin noch auf Koenigs Lesung *ˁb.w* „Unreinheit“ Bezug nehmend. Tatsächlich ist das anlautende *ỉ* sogar ausgeschrieben, so dass die Stelle als weiterer Beleg für *ỉˁb*-Klage gelten kann.

1016 *Wb* I, 174.18.

1017 Dann müsste man einen einfachen Nominalsatz annehmen: „Blindheit ist sein Unglück“ o. ä. Prinzipiell käme diese Lösung als sehr explizite Benennung des verletzten Mondauges durchaus in Betracht, aber dem folgenden Textverlauf nach geht es um die Anwesenheit der Klagenden.

1018 *CDD y* (29.06.2001), 6; s. a. Smith, *Mortuary Texts*, 69; Quack, *ZÄS* 128 (2001), 174 mit Anm. 61 (Hinweis Gill).

1019 S. a. Gill, *Ritual Books*.

1020 Selten ist *ỉm.ỉ* als Schreibung von *m* schon in der 3. ZwZt belegt; s. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 164, § 267. N. B. die offenbar funktionsgleichen *m* und *ỉm.ỉ*; vgl. IV.23 mit *m-ḫt* und *ỉm.ỉ-ḫt* als Varianten. Natürlich steht *m* häufiger für *ỉm.ỉ* als umgekehrt, aber hier ergeben sich m. E. keine plausiblen Deutungen daraus; allenfalls trotz des dann beide Male fehlenden Plurals: „Lasst uns hierher kommen, Bewohner von Busiris, lasst uns hier an Land gehen, Bewohner von Ta-wer!“ (Vorschlag Quack).

Anstelle einer Ortsbezeichnung könnte in *ỉm.ỉ* auch eine Anrede vorliegen: „... und wir kamen hier an, (du) Bewohner von Ta-wer!" Dann würde die Rede an den Gott bereits hier beginnen, wobei seine Nennung in der dritten Person im nächsten Vers zu erklären bliebe.

V.25) ***mrỉ⸗n Zkr r nṯr.w p3u̯⸗n m33 ỉm⸗f***	da wir Sokar mehr als (alle) Götter lieben, sobald wir seiner gewahr wurden.

Die seltene Formulierung mit *p3u̯⸗n* nimmt den Text von V.21 wörtlich auf; s. dort.

Zur Beliebtheit des Osiris am Ort seiner Bestattung s. a. VI.35.

1.2.7.3 Rede an den Gott (V.26–VI.27)

Gliederungskriterien: Adressatenwechsel. Weitere Untergliederung nach inhaltlichen Kriterien.

a) Rechtfertigung gegen Seth (V.26–34)

Nach der Überleitung V.24–25 sind nun folgenden neun Verse (V.26–V.34) offenbar den aus den beiden Hauptkultorten des Osiris und damit symbolisch aus ganz Ägypten herbeigeeilten Anhängern des Osiris in den Mund gelegt (V.26: „wir"). Sie betonen den Gegensatz zwischen dem gerechtfertigt-triumphierenden Osiris und dem unterlegenen Seth,[1021] wobei dieser erwünschte Zustand als Resultat ihrer eingangs festgehaltenen „Zuwendung" (***msbb***) zu verstehen ist. Viermal stehen Aussagen über die beiden Götter kontrastierend hintereinander, wobei dieser Kontrast entscheidender ist als eine einheitliche Länge der Aussagen und damit eine völlig regelmäßige formale Struktur: Nachdem der erste Vers die Hilfe für Osiris konstatiert, halten die folgenden drei (V.27–29) Seths Frevelhaftigkeit und seine daraus folgende Ausstoßung aus der Göttergemeinschaft fest.[1022] Im folgenden Verspaar führen je zwei kurze Sätze den Gegensatz zwischen gerechtfertigtem Sokar und verurteiltem Seth aus, ebenso die abschließenden drei Verse, bei denen umgekehrt zuerst Seth genannt wird (V.32–33), dann wieder der angeredete Sokar (V.34), so dass unmittelbar folgend weitere Aussagen aus anderen Themenbereichen über ihn getroffen werden können.[1023]

V.26) ***msbb⸗n n⸗k***	Wir haben uns dir zugewandt, da die Beiden Länder
št3 t3.wỉ ḥr⸗k	deinetwegen bekümmert(?) waren,

Eine Übersetzung von *št3* als „verborgen/verbergen" führt zu entweder grammatisch oder inhaltlich problematischen Lösungen.[1024] Der folgende Vers macht klar, dass es um die Zeit der Herrschaft des Seth in Ägypten geht, während derer Osiris abwesend ist. Zudem deutet der ‚schlechte Vogel' als Determinativ an, dass hier in der Tat nicht von – für Osiris üblicherweise positiv konnotierter – Verborgenheit die Rede ist. Stattdessen steht hier m. E. das bereits in I.36 und II.35 wahrscheinlich vorliegende *št3* „traurig sein/Kummer", in diesem Vers eindeutig nicht als Substantiv, sondern als Verb oder Adjektiv.

1021 Dieses Motiv konstatiert auch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 203f., aber erst mit den auch formal unmittelbar kontrastierenden Satzpaaren in V.30–31, mit denen er einen neuen Abschnitt bis V.36 beginnen lässt.

1022 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 202f. rechnet diese Verse noch als zweiten Teil eines mit V.23 beginnenden Abschnitts, mit der Partikel *tỉ* in V.27 als Überleitung und Verbindung.

1023 Aufgrund der sich nahtlos fortsetzenden Preisung des Sokar/Osiris kann man über die genaue Gliederung geteilter Meinung sein. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 203 zieht V.35–36 noch zu unserem Abschnitt. Entscheidendes Kriterium für meine Gliederung ist der beschriebene Kontrast zwischen Osiris und Seth, der ab V.35 vorerst keine Rolle mehr spielt.

1024 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 193, Anm. 112.

Das erste Wort, „zuwenden", kann man allgemein als Handeln für den Gott verstehen, aber auch genau als seine Rettung aus dem Wasser, wie es im *Denkmal memphitischer Theologie* für Isis und Nephthys mit *pẖr tp* „den Kopf wenden" formuliert ist (Z. 63; vgl. zu II.44).

V.27) *tỉ Nhs ỉꜥb⸗f m tꜣ* während der Nehes auf der Erde Frevel tat(?).

Der Nehes, das Seth-Tier, ist eine v. a. in Texten der ptolemäisch-römischen Zeit geläufige Bezeichnung dieses Gottes, ist vereinzelt aber schon früher belegt, z. B. als Mitglied der Besatzung der Sonnenbarke im *Amduat.*[1025]

Das dann folgende Wort lese ich vorschlagsweise als das Verb *ꜥb* „verunreinigen",[1026] da ich unter den bekannten Wörtern *ỉꜥb* keine überzeugende Alternative ausmachen kann. Vgl. auch *ꜥb* „Feind", von dem das Determinativ in pSchmitt stammen dürfte. Das stattdessen geschriebene Messer in pBM 10252 XXX.17 mag auf die gewaltsame Art und Weise von Seths „schmutzigem" Tun hinweisen.[1027] Da das Wort selten ist, sollten Alternativen erwogen werden, z. B.: „während der Nehes, sein Feind, im Land war."[1028]

Möglicherweise liegt eine substantivierte Form (Infinitiv oder Nominalbildung vor, da die Partikel *tỉ* ursprünglich nur Adverbialsätze einleitet. Allerdings gilt diese Regel im 1. Jt. v. u. Zt. nur noch eingeschränkt bzw. eine Unterscheidung zwischen *tỉ* und *tỉw* ist nicht sicher;[1029] vgl. auch IV.32.

V.28) *ḥmỉ.n sw qn(.w)⸗f r nṯr.w* Seine ‚Schädigung' hat ihn (Seth) den Göttern entfremdet,

Das Wort *qn.w* findet oft zur Bezeichnung des Mords an Osiris Verwendung, für gewöhnlich in der Kombination *qn.w ꜥꜣ* oder *qn.w wr* „großer Schaden", z. B. in *Die Menge vorlassen* (hier XXVIII.32), in pSalt 825 (BM 10090), x+V.4, einer ungewöhnlich direkten Schilderung dieses Ereignisses,[1030] oder in *sꜣḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XIX.2);[1031] s. a. ⟨*ỉrỉ*⟩ *qn(.w)* hier zuvor, V.18. Das Suffix *⸗f* an *qn.w* könnte wie auch andernorts Osiris als das Opfer der „Schädigung" bezeichnen. Da sich aber die Rede an Osiris richtet, wäre dafür *⸗k* zu erwarten. Deshalb vermute ich mit Burkard („seine Übeltat"), dass hier Seth gemeint ist; vgl. auch V.33 und v. a. VI.21, wo sich das Suffixpronomen sehr wahrscheinlich auf Seth bezieht. Dass diesem der von ihm verübte „Schaden" selbst angetan wird, wird einige Male formuliert;[1032] sein Ausschluss aus der Gemeinschaft der Götter ist eine Konsequenz daraus.[1033] In unserem

1025 In den „Unterweltsbüchern" ist oft nicht deutlich, ob es sich um den Nehes oder um den „Erwachenden" als Bezeichnung des Sonnengottes handelt; vgl. die Belege in *LGG* IV, 267f. *s. v. Nhs* „Der Erwachende".

1026 *Wb* I, 176.1 (pEbers XLI.20); Cauville, *Chapelles osiriennes* III, 81; vgl. *MedWb*, 137 (nach *TLA* Lemma Nr. 36340).

1027 Zu den diversen Freveln des Seth jetzt ausführlich Altmann, *Kultfrevel des Seth*; Smith, in: *Egypt in Transition*, 396–430.

1028 Ähnlich und mit weiteren Alternativen Gill, *Ritual Books*.

1029 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 210, § 358; s. a. *ibidem*, 207, § 348 (zu *tỉw*).

1030 Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 111 mit älterer Literatur; die fragliche Passage zitiert Kucharek, *Klagelieder*, 123. Zu *ỉrỉ qn* „der Schaden anrichtet" und *wdỉ qn* „der Schaden zufügt" (*LGG* II, 622) s. a. Klasens, *Statue Base*, 83 und 106, n. 183. Außerdem bezeichnet *qn wdỉ qn.w⸗f* „der Schädliche, der ihm Schaden zufügte" zweimal einen Gott, offensichtlich Seth, im *Buch von der Abwehr des Bösen* (*Urk.* VI, 71.18 und 87.5; s. a. *LGG* II, 622). Entsprechend *ỉrỉ qn.w* „der den ‚Schaden' anrichtet" bzw. „*ỉrỉ qn.w wr* „der den ‚großen Schaden' anrichtet" sowohl im *Buch vom Sieg über Seth* (*Urk.* VI, 7.21; 51.2) als auch in Tempelszenen, dort aber mit Bezug auf die Beschädigung des Horusauges und damit nicht notwendigerweise als Bezeichnung des Mords an Osiris (*pace* Kucharek, *Klagelieder*, 123); s. die Belegstellen in *LGG* I, 498.

1031 „Das große Unheil, das dir zustieß" (*qn wr ḫpr ỉm⸗k*); s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 123f.

1032 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 269.

1033 Z. B. in Tb 175; Wüthrich, in: *Herausgehen am Tage*, 194–197 (Texteinheit 68).

Vers liegt der Schwerpunkt der Aussage darauf, dass Seth durch seine Untaten diesen Prozess selbst in Gang gesetzt hat.

V.29) *ḫnt/ḫnr(.w)*(?) *m ṯz{z}⟨.t⟩*	nach vorne unter die Todgeweihten. (?) / so dass er mit den Todgeweihten eingesperrt ist. (?)

In pBM 10252 XXX.18 dasselbe Zeichen am Versanfang, dort ohne Worttrenner. Für die von Burkard vorgeschlagene Lesung *snsn* fehlen weitere Belege,[1034] so dass wohl mit einem der üblichen Lautwerte eine Lösung gefunden werden kann bzw. muss.

Zu *ṯz.t/rs.t* „Exekrationsfiguren/Feinde" vgl. I.17.

V.30) *wnn=k m p.t* *m=k sw m hb(.t)*	Und so bist du im Himmel, er hingegen ist in der Richtstätte(?)!

Zur Lesung *hb.t* „Richtstätte" vgl. pBremner-Rhind V.16: „Seth aber ist in der Richtstätte" (*m=k Stš m hb.t*).[1035] Die Alternative ist eine Verbform, wie sie auch im *Buch zum Schutz der Neschmet-Barke* für eine Bezeichnung des Seth verwendet wird;[1036] also etwa „er ist der Niedergetretene". pBM 10252 XXX.19 statt *hb* mit der Schreibung [Hieroglyphen].

Zu *hb.t* als „Richtstätte" des Seth vgl. auch pBremner-Rhind V.8 sowie an den folgenden zwei Stellen im *Buch zum Schutz der Neschmet-Barke*, wo es jeweils darum geht, dass Seth für das Erblicken des Osirisgrabs bzw. der Barke bestraft wird. pMMA 35.9.21 XXXIII.6 mit Parallelen:[1037] „(Weil) er sich ausstreckte (d. h. angriff o. ä.), soll er die Richtstätte betreten, (denn) er hat den verborgenen Platz gesehen" (*dwn.n=f ꜥq=f r hb.t mꜣꜣ.n=f s.t štꜣ.t*); ähnlich XXXVI.4–5:[1038] „O *nšm.t*-Barke, abgewehrt wurde der, der auf dich schaute – das ist der *Nhr*. Seine Opferung findet in der *hb.t* statt" (*ỉ nšm.t šnꜥ(.w) n=ṯ mꜣꜣ n=ṯ nhr pw wdn=f m hb.t*).

V.31) *twꜣ ṯw* *sdḫ s(w) r nṯr.w*	Erhoben bist du, den Göttern untertan gemacht ist er.

Wörtlich etwa: „niedriger gemacht als die Götter". Das übliche rhetorische Gegenstück zur Grundform *dḫ*,[1039] nämlich *qꜣi̯* „hoch",[1040] ist an unserer Stelle durch sein annäherndes Synonym *twꜣ* ersetzt.[1041]

V.32) *msn {n}⟨s⟩(w) ⟨m⟩ ḫb.t=f* *šꜥd rn=f m-m nṯr.w*	Durchbohrt ist ⟨er⟩ ist ⟨in⟩ seiner Richtstätte, sein Name aus der Gruppe der Götter herausgeschnitten.

Die Emendierung von *n* zu *s* (s. a. IV.35) wird durch pBM 10252 XXX.21 abgesichert, was zusammen mit der einleuchtenderen Übersetzung und der Parallele in pBremner-Rhind (s. im Folgenden) zu der kleinen Konjektur ⟨*m*⟩ berechtigen mag.[1042]

1034 Hinweis Gill.
1035 Das Wort erscheint auch in pBremner-Rhind V.8.
1036 Hinweis Gill; s. eadem, *Ritual Books*.
1037 Goyon, *Kêmi* 19, 31 (= *Urk.* VI, 154.10–15) und idem, *Imouthès*, Taf. 32.
1038 Goyon, *Kêmi* 19, 49 (= *Urk.* VI, 172.1–4) und idem, *Imouthès*, Taf. 33.
1039 So gelesen von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 193, Anm. 116, der [Hieroglyphe] transliteriert.
1040 *Wb* V, 480.4.
1041 Eine Lesung *dwꜣ* „preisen" (so offenbar Burkard, *Osiris-Liturgien*, 193) kann nicht völlig ausgeschlossen werden, wäre für die fast identisch auch in pBM 10252 XXX.19–20 verwendete Schreibung aber ungewöhnlich und ist angesichts der inhaltlichen Nähe zwischen *twꜣ* und *qꜣ* nicht notwendig.

Parallel zum vorigen Vers gehe ich von zwei Adjektivalsätzen aus, nicht von ***sḏm.w⸗f***; die Verbformen wären demnach passive Partizipien. Für das erste Wort kommt eigentlich nur eine Deutung als Verb ***msn*** in Betracht, das dann „harpunieren" bedeuten würde. Dies scheint angesichts des Triumphs über Seth in Form einer Nilpferdjagd naheliegend, doch ist die Existenz eines Verbs ***msn*** „harpunieren" bislang unbewiesen, so dass das häufige ***msn.w*** „Harpunierer" nicht mehr als substantiviertes Partizip oder eine andere deverbale Nominalbildung gedeutet wurde, sondern als ***m***-Bildung zu ***sn*** „Zweizack".[1043] Da die Lesung ***msn*** einigermaßen sicher sein dürfte und eine Analyse als Verb sowohl wegen der Bedeutung der folgenden Wörter als auch aufgrund des vermutlich parallel konstruierten zweiten Satzes plausibel erscheint, ist das Verb ***msn*** in der Bedeutung „harpunieren" vielleicht doch nicht aus dem *Wörterbuch* zu streichen,[1044] allerdings nicht unbedingt als uraltes Wort, sondern eher als späte denominale Ableitung von ***msn*** „Klinge, Harpunenspitze" (vgl. zu V.20).[1045] Auf den ersten Blick scheint das Wort in pSchmitt auf ein Haus bzw. die ***ḫb.t***-Richtstätte[1046] angewendet, was zwar prinzipiell vorstellbar, aber von der anzunehmenden Kernbedeutung „harpunieren/aufspießen" doch recht weit entfernt ist.

Zum zweiten Satz vgl. die Parallele in pBremner-Rhind II.15–16:[1047]

> ***ỉw⸗f m ḫb.t⸗f n.t ḫ.t rꜥ-nb***
> ***šꜥd rn⸗f m-m nṯr.w nb.w***
> Jeden Tag ist er in seiner Richtstätte aus Feuer.
> Sein Name ist aus der Gruppe aller Götter herausgeschnitten.

Die Hinrichtung geht dort wie hier mit der Trennung des Namens von denen der Götter einher. Vermutlich meint ***šꜥd*** wie anderswo gleichzeitig auch die ‚Tötung' des Namens, d. h. Seths Andenken wird insgesamt ausgelöscht, vergleichbar der Aussage über sämtliche Feinde in III.8. Dem entspricht in gewisser Weise das archäologisch nachweisbare ‚Herausschneiden' von Seths Namen aus diversen Denkmälern.[1048]

V.33) ***ḏỉ.n sw qn(.w)⸗f n m-ḫt*** Seine „Schädigung" hat ihn nach hinten gestellt.

pBM 10252 XXX.22 ohne die Präposition ***n***, also wohl mit Adverb ***m-ḫt*** „nach hinten". Nimmt man in pSchmitt ***n*** und ***m*** nicht bloß als doppelte Schreibung desselben Elements, ist ein Substantiv ***m-ḫt*** zu lesen, dessen Bedeutung als „das Dahinter" o. ä. gegenüber dem Adverb keine gravierende inhaltliche Veränderung bietet. Im Gegensatz zum vorigen Vers wird Seth hier nicht vernichtet, sondern lediglich im Sinne von V.28 und 31 in seinem Status gemindert.

1042 Für den Textverlauf in pBM 10252, insbesondere für das nur dort folgende *šꜣšꜣ*^{hbi} *pꜣw šꜥd* ..., s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1043 So Osing, *GM* 27 (1978), 69 gegen Vergote, *CdE* 51 (1976), 276.

1044 *Wb* II, 145.9; vgl. Gordon, *ASAE* 54 (1957), 195–198. Die Lesung des *msn*-Zeichens ist inzwischen gesichert, nur dass mit dem Horusfalken darüber *Ḥr msn* „harpunierender Horus/Horus, der Harpunierer" zu lesen ist; vgl. Kahl et. al., *Frühägyptisches Wörterbuch*, 199–201.

1045 Denominale (und auch andere) Neubildungen von Verben sind in ptolemäischen Texten keine Seltenheit; s. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 755, § 157a; Junker, *Grammatik*, 87, § 112; Grapow, *Worbildungen mit einem Präfix m-*, 18; vgl. auch zu I.17. Dass hier das der *msn*-„Klinge" zugrundeliegende Verb *msn* „hämmern/ schmieden" (Peust, *Das Napatanische*, 168; vgl. V.20) vorliegt, erscheint angesichts des Kotexts nicht wahrscheinlich.

1046 Zur Schreibung von *ḫb.t* mit statt vgl. auch den Kommentar zur Transliteration und Burkard, *Osiris-Liturgien*, 193, Anm. 118 sowie hier XXIX.13.

1047 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 193.

1048 Zu diesem insgesamt unklaren Befund zuletzt Smith, in: *Egypt in Transition*, 414–417.

Wie in V.28 ist zu fragen, ob das Suffixpronomen *=f* hier wie meist das Opfer der Schädigung meint, also Osiris, oder doch den Täter Seth. Wie dort gilt auch hier, dass Osiris mit „du" angesprochen wird, so gleich im folgenden Vers, was für die zweite Möglichkeit spricht, zumal mit Blick auf VI.21.

V.34) *nḥm=k ṯw m nṯr m-ḥ3w-r nṯr.w* Du (aber) bewahrtest dich als ein Gott in der Umgebung der Götter,

Burkards Vorschlag, am Satzbeginn die Einleitungspartikel *nḥm-n* zu lesen, erscheint inhaltlich sinnvoll, da sich durch die Betonung des „du" ein passender Kontrast zum vorangehenden, von Seth handelnden Satz ergibt. Gegen sie sprechen jedoch die Seltenheit von *nḥm-n* und v. a. seine Beschränkung auf Texte des Mittleren Reichs (im Fall des *Sinuhe* immerhin einschließlich Kopien aus dem Neuen Reich).[1049] Als störend würde ich dann auch die Kombination mit dem dann zu lesenden neuägyptischen Pronomen *tw=k* empfinden, zumal dieses dabei „*ktw*" geschrieben wäre.

Ohne Emendierung lässt sich der Satz wohl kaum anders übersetzen als hier vorgeschlagen, wobei *nḥm* neben seiner bekannten Bedeutung „retten" auch den räumlichen Aspekt des „Fortnehmens" einschließt, also in dem Sinne, dass sich Osiris örtlich von den anderen Göttern entfernt hat. In pBM 10252 XXX.22 fehlt der Gedanke des „Rettens", da dort nur *ḥm* geschrieben ist, also vermutlich das Verb *ḥmi̯* „weichen". Das gegenüber einer Präposition (z. B. *m* oder *m-m*) schon in der Aussprache gewichtigere *m-ḥ3w* greift die räumliche Komponente von *nḥm* ausdrücklich kontrastierend auf, indem es den denkbaren negativen Aspekt des „Rettens", eben die örtliche Entfernung, negiert: Osiris steht weiterhin in Kontakt zu den anderen Göttern und zwar hier konkret durch die Nilüberschwemmung, wie der folgende Satz ausführt.

Die Lesung der Schreibung *hrw* für *ḥ3w* ist, wie bereits Burkard feststellt, unproblematisch;[1050] *hrw* „Tag" kommt angesichts des Inhalts und auch der Schreibung nicht ernsthaft in Betracht, möglich wäre noch *hr(.t)*, also: „... als Ruhe der Götter".[1051]

Eine optativische Bedeutung ist aufgrund der Aussagesätze ringsum nicht plausibel, so dass wohl *sḏm=f* für altes *sḏm.n=f* steht. Dass laut der vorliegenden Version Osiris sich selbst gerettet haben soll, ist ein weiterer Euphemismus, der ihm auch in seiner Errettung durch andere eigene Handlungsfähigkeit zuschreibt. Das demgegenüber eher zu erwartende Passiv ließe sich nur unter Annahme einer Zeichenumstellung aus *nḥm.tw=k* lesen.

b) Bewahrung des Gottes (V.35–43)

Kriterium für das mögliche Ende eines Abschnitts mit V.43 ist der Wechsel zu den Sprechern („wir") als Subjekt in VI.1. Einmal mehr hätten wir dann eine Einheit von neun Versen vor uns, unterteilt in drei Verspaare und eine Dreiergruppe: V.35–36 behandeln inhaltlich an V.34 anschließend die Erscheinung des Gottes als ernährender Nil und die entsprechende Preisung durch alle Bewohner der Erde.[1052] V.37–38 thematisieren die Unterstützung durch Re, V.39–40 offenbar die geglückte Thronfolge.[1053] In V.41–42 ist das Subjekt dann „sie" und damit vielleicht identisch mit der „Läuferin(?)" in V.43. Offenbar geht

1049 Zu *nḥm-n* s. neben den einschlägigen Grammatiken noch El-Hamrawi, *Die vorderen Erweiterungen des Satzkerns*, 115f.

1050 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 193, Anm. 121. Allerdings würde ich nicht von einem „Fehler" sprechen, sondern von einer orthographischen Variante; vgl. die häufige umgekehrte Schreibung *ḥ3w* für *hrw*.

1051 Vorschlag Gill.

1052 Nach Burkard, *Osiris-Liturgien*, 203, Anm. 162 ist V.35 mit vier Sinneinheiten „sicher in zwei Verse zu untergliedern". Ob zwei oder drei Verse, die beiden Zeilen gehören jedenfalls zusammen; diese Auffassung bereits bei Burkard.

1053 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 203 wertet V.37–40 als eigenen Abschnitt, „klar geprägt durch Re".



es um Isis auf der Suche nach Osiris, wobei dieses Geschehen hier wohl nicht mehr angekündigt wird, sondern inzwischen in der Vergangenheit liegt, denn Sokar wurde bereits als „heil Erwachender" beschützt (V.9–11).

V.35) *ḥꜥpi̯ ỉm≠k wtṯ ntf ḥꜣ.t(ỉ) ḥꜣ(.w)-ỉš.t sr ỉri̯ ẖr.t*	Das Nilhochwasser wohnt dir inne, Erzeuger der „Übergießung", Vorderster des Zusatzopfers, Amtsträger, der den Bedarf erzeugt.

Die erste Phrase lässt aus sich heraus offen, ob eine unmittelbare Identität des Osiris mit dem Wasser der Nilschwelle gemeint ist[1054] oder lediglich dessen Entstehung aus dem Gott, wie das in einer ganz ähnlichen Epitheta-Reihe auch für Chnum belegte *wtṯ ntf* sie wohl ausdrückt.[1055] Eine vergleichbare Unschärfe begegnet in der ‚nilotischen' Preisung des Osiris in *sꜣḫ.w* IV, in der zu Beginn „Hapi auf dein Kommando hin komme" (*ỉy ḥꜥpi̯ m wḏ.t tp-rꜣ≠k*), also als eigene Entität unter Osiris' Kontrolle steht. Gegen Ende desselben Texts hingegen eignet die lebensspendende Herrschaft über Alles Osiris „in jenem deinem Namen ‚Hapi'" (*m rn≠k pwy n(.ỉ) Ḥꜥpi̯*).[1056]

Ntf als Substantiv ist selten, aber hier wohl ohne Alternative; vgl. immerhin die Bierbezeichnung *ntf ḥꜥ* „Begießung/Flut des Leibs".[1057]

Die Lesung und Übersetzung von *ḥꜣ.tỉ ḥꜣ.w-ỉš.t* folgen dem Vorschlag in *LGG* V, 19, wobei „der Erste" parallel zu *sr* steht, das „Zusatzopfer" parallel zum „Bedarf". Burkards Übersetzung „der Erste, der sich um die Dinge kümmert" stellt durch die Annahme eines Verbums eine weitere grammatische Parallele zu *sr ỉri̯ ẖr.t* her. Da es eindeutig um die Hervorbringung von Nahrung im Überfluss durch die Nilflut geht, ziehe ich die inhaltliche Parallele der grammatischen vor. Beide Epitheta sind anscheinend nur hier belegt.

Dass das Zeichen nicht bloß der weiteren Ausschreibung des Lautwerts *ḥꜣ* dient, legt pBM 10252 XXX.23 nahe, wo anscheinend *ḥꜣ.t* „Anfang" ausgeschrieben ist. Die Benennung als „Amtsträger/Fürst" (*sr*) zeigt, dass hier Osiris direkt bezeichnet wird, es sich also nicht um eine Übertragung von Epitheta des Hapi auf Osiris handelt.[1058]

V.36) *nn rꜣ šwi̯(.w) ỉm≠k m wn(n) ḥr tp-tꜣ*	Es ist kein Mund ohne dich im Dasein auf Erden.

pBM 10252 XXX.24: *≠f* statt *≠k*, so dass dort dieser Vers dem vorigen untergeordnet werden könnte: „ohne den kein Mund ist …".

Vgl. den Satz in *Die Menge vorlassen*: „Heute nun ist dein Ka in jedem Mund" (*ỉw mỉn kꜣ≠k m rꜣ nb*; hier XXVI.18). Dort ist von Osiris als Nahrungsspender auf Erden die Rede, genau wie hier einen Vers zuvor. Dementsprechend ist der Mund sowohl der preisende Mund jedes Menschen, der Osiris' Namen ausspricht, als auch der Mund, der die von Osiris-Nilflut hervorgebrachte Nahrung (*kꜣ*) zu sich nimmt.

1054 Zur Konstruktion s. Kapitel II.1.1.5.1; hier noch in III.33, VIII.28, IX.21.

1055 Bénédite, *Philae*, 88.18–19; s. *LGG* II, 600.

1056 pMMA 35.9.21, XXI.7–8 und XXI.11. Zitat der gesamten Passage zu VII.33. Zum Verhältnis zwischen Osiris und Nilflut/Hapi s. z. B. Claus, in: *L'acqua nell'antico Egitto*, 201–210.

1057 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 556.

1058 Zu *sr* vgl. *LGG* VI, 413ff. Außer Osiris wird fast nur noch der Sonnengott unter verschiedenen Namen als *sr* bezeichnet.

V.37) *nḥm Rˁw ỉzr(.t)⸗k* Re hat deinen Tamariskenhügel(?) bewahrt.

Aufgrund des Fehlens eines Determinativs hier wie auch in pBM 10252 XXX.25 kann die Interpretation von *ỉzr(.t)* nur unter Vorbehalt erfolgen und fordert zur Suche nach überzeugenderen Lösungen auf. Burkards Vorschlag *nḥm(-n) Rˁw ỉs r⸗k* mit der Übersetzung „doch Re ist bei dir(?)" ist jedenfalls nicht ohne Alternative.[1059] V. a. ist die Deutung des dann zu lesenden *r⸗k* als „bei dir" problematisch, und „gegen dich gerichtet" dürfte keinesfalls gemeint sein. Separatives *r* ist noch grundsätzlich denkbar, würde in der vorliegenden Version aber eine Emendierung erfordern: „Re nämlich nimmt ⟨ihn⟩ von dir weg" (*nḥm ⟨sw⟩ Rˁw ỉs r⸗k*).[1060]

Die Tamariske ist aus bildlichen Darstellungen des Osirisgrabs bzw. als tatsächliche Bepflanzung seiner irdischen Nachbauten (Totentempel Mentuhoteps II., Osireion) gut bekannt,[1061] während schriftliche Aussagen zu diesem Thema viel seltener als zu anderen Baumarten und inhaltlich nur partiell erschlossen sind.[1062] Zum Bezug einer *ỉzr.t*-Stätte zu Osiris vgl. schon in den Pyramidentexten das Epitheton *prỉ m ỉzr.t*, das wegen seiner Verwendung für Upuaut[1063] mit der Bestattung des Osiris in Verbindung zu stehen scheint.[1064] Die anderen Baumarten entsprechende Funktion der Tamariske als schützendes Gehölz belegt auch ihre Nennung im Buch *Schutz des Hauses*:[1065] „Ich umgebe deine Bettstatt (*ḥnk.t*) mit einem Gebinde (*m(ꜣ)ḥ*)[1066] von der Tamariske, das alle Übelgesinnten niederschlägt." Den apotropäischen Charakter des Baums belegt auch die folgende Passage aus pSalt 825, die einen Stock aus Tamariskenholz als Waffe gegen Seth nennt und als solche mit Horus gleichsetzt:[1067]

ỉr mdw-n-š Ḥr.w pw sḫr ḫft.(ỉ)w⸗f
ỉnỉ.tw⸗f n (= m) Bḥd.t ỉꜣb.tt
ḫr ỉr mdw-n-š ỉzr pw
ỉw⸗f n 7.t ˁ~r~m~w
ỉw⸗f (ḫr) ỉrỉ(.t) mḥ 3
ỉnỉ.tw ds m Bḥd.t ỉꜣb.tt
ḫpr⸗f m Rˁw r sḫr sbỉ.w⸗f ỉm⸗f
ḫr ỉr ds qꜣ.w⸗f šzp 4

1059 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 194 mit Anm. 122. Zu meinen Zweifeln an der Existenz der Partikel *nḥm-n* in diesem Text vgl. zu V.34.

1060 Vorschlag Gill. In pBM 10252 kann wegen des *ỉm⸗f* im Vers zuvor eine Relativform angesetzt werden: „den Re ja von dir fortgenommen hat".

1061 Zur funerären Funktion der Tamariske Baum, *Arbres*, v. a. 204f., 294–297, 303f. mit älterer Literatur und vgl. Index, *s. v. Tamarix*. Grundlegend zu Form und Symbolik des baumbestandenen Osirisgrabs Koemoth, *Osiris et les arbres*, 165–178.

1062 Vgl. Aufrère, in: *Univers végétal* I, bes. 149–151 und 199.

1063 *Pyr.*, 126c; Tb 178 (pNebseni, Tb 178.14: Lapp, *Papyrus of Nebseni*, Taf. 55; Naville, *Deir el Bahari* IV, Taf. 110, li., 3. Textregister).

1064 Jankuhn, *Schutz des Hauses*, 145, Anm. 105 erkennt in dieser Stelle sogar einen Grund für die Funktion von Tamariskenzweigen als Schutzzauber für die Nacht, weil hier „die Tamariske als Baum am Wüstenrand, aus der der Mond aufsteigt, genannt ist." Ob Upuaut hier wirklich den Mond personifiziert, sei dahingestellt; vgl. die Deutung von Baum, *Arbres*, 296: Tamarisken in der Wüste als Lebensraum des Schakals. Vielleicht ist schon im Pyramidentext einfach das Grab mit Pflanzenbewuchs gemeint: Upuaut aus dem Tamariskengehölz steht parallel zum „Reiher, der aus dem Garten hervorkommt" (*sdꜣ wr prỉ m ḥzp*), *ỉzr.t* somit parallel zu *ḥzp*, das später auch das ‚Osirisbeet' bezeichnen kann.

1065 Jankuhn, *Schutz des Hauses*, 23 = *Edfou* VI, 145.7.

1066 Jankuhn, *Schutz des Hauses*, 24: „Zweige", was auf ausdeutender Ebene durchaus zutrifft, denn der Tamarisken-„Kranz" steht im Ritual für das Geäst des Baums. *Ibidem*, 145, Anm. 104 mit dem fragenden Vorschlag, das Wort *smḥ* zu transkribieren.

1067 pBM 10051 VI.3–6; Derchain, *Papyrus Salt*, 7*, Taf. o. Nr.

> Der „Stab des Sees", das ist Horus, der seine Feinde niederwirft. Er stammt („wurde gebracht") aus dem östlichen Edfu. Der „Stab des Sees" also, das ist ein Tamarisken(stock) mit 7 Verdickungen, der 3 Ellen lang ist.
> Das Messer stammt aus dem östlichen Edfu. Es ist aus Re entstanden, um damit dessen Widersacher niederzuwerfen.
> Das Messer also, seine Länge beträgt 4 Handbreit.

Zur Verbindung der Tamariske zu Horus vgl. auch *sꜣḫ.w* I, Spruch 4, hier XII.37–38. Im *Buch vom Fayum* wird die Tamariske als Schutz von Sobek und Neith (*ꞽzr(.t) zꜣ Sbk zꜣ Nꞽ.t ṯz-pẖr*) bezeichnet, der Tamariskenbewuchs der „Sandinsel" (*pꜥ.t n(.t) šꜥ.y*) als Bogen der Neith ausgedeutet.[1068] Allerdings beschützt sie dort nicht Osiris, sondern Sobek und Horus. Deutlich ist die Funktion der Tamariske als bergende Bepflanzung des Grabhügels auch in einem insgesamt nur teilweise verständlichen ätiologischen Text in pBM 10288, I.7–11, der seiner Schwierigkeit wegen hier vollständig zitiert sei:[1069]

> Kenntnis der verborgenen Gestalt (*ꞽr.w sštꜣ*), die Isis annahm, um den Gott in seiner Verborgenheit zu verstecken; Kenntnis[1070] des Tamariskenhügels, der in Busiris ist.
> Das ist die Farbe, die Farbe (?).[1071]
> Es wurde zu Seth von seiner Bande gesagt, nachdem er suchend gegangen war, (um) Osiris seinen Hass spüren zu lassen („zu hassen"), (aber) die *ꜣḫ.t*-Kuh erblickt hatte, wie sie den Gottesleib in Busiris [beschützte(?)]: „Das ist die Farbe, die Farbe!"
> Es wurde zu Seth von seiner Bande gesagt, nachdem er suchend gegangen war, um Osiris seinen Hass spüren zu lassen, (aber) die *ꜣḫ.t*-Kuh erblickt hatte, wie sie den Gottesleib in Busiris beschützte – es wurde zu ihm von seiner Bande gesagt: „Die Farbe über ihr ist dir enthüllt,[1072] lerne kennen,[1073] was sie enthält! Siehe den Spruch, um darin eingeführt zu werden, ⸢behütet(?)⸣ und nicht gefunden."
> Da sagte Seth: „Geht"! (*ꞽz*) – andere Lesart: „Den Spruch also (*ꞽs rʾ*), den sollt ihr über sie sprechen!"
> Das ist die Entstehung des Tamariskenhügels, der bis zum heutigen Tag das Grab (*ḥr.t*)[1074] der *ꜣḫ.t*-Kuh bildet.

Auch wenn es am Ende um das Grab der Kuh geht, ist auch in jenem Text der Bezug der Tamariske zum Schutz des Osiris deutlich, denn nur seinetwegen ist die Kuh überhaupt in Busiris. Dass Isis als die Hathorkuh *ꜣḫ.t* den Schutz ausübt,[1075] stellt eine Verbindung zum Sonnengott her, der an unserer Stelle ja den mit Tamarisken bewachsenen Hügel „bewahrt". In Tb 42 heißt es zweimal „Ich bin Re mit bleibender Gunst, ich bin der Rückenwirbel des Gottes im Innern der Tamariske" (*ꞽnk Rꜥ mn ḥz.wt ꞽnk ṯz.t nṯr m-ẖnw ꞽzr*).[1076] Ob sich der zweite Satz ebenfalls auf Re oder auf den ihm komplementären Osiris

---

1068 Beinlich, *Buch vom Fayum*, 248–255, Z. 1109, 1121–1142, 1161–1165 (Text); 298 (Kommentar).

1069 Caminos, *JEA* 58 [1972], 210, Taf. 40; Übersetzung und Kommentar *ibidem*, 210–213; s. a. Meeks, *Mythes et légendes*, 287.

1070 Da der Text mit *rḫ* „Kenntnis" überschrieben ist und nur aus einer kurzen narrativen Episode mit abschließender Erläuterung zur Entstehung des besagten Tamariskenwäldchens besteht, sehe ich keinen zwingenden Grund, seinen Beginn als Anrufung an einen „Kenner des Tamariskenwäldchens" (so Caminos, *JEA* 58 [1972], 210) zu deuten.

1071 Oder: „Auf die Farbe kommt es an"? Vgl. Caminos, *JEA* 58 (1972), 211f. Offenbar wird die Kuh anhand ihrer Fellfarbe erkannt; zur charakteristischen Färbung göttlicher und irdischer heiliger Tiere s. den Überblick von Vos, in: *GS Quaegebeur*, 709–718.

1072 Die Schreibung *kfꜣ n≠k tw* ist problematisch, ich lese mit Caminos *kfꜣ≠tw n≠k*. Denkbar wäre noch *sḏm.n≠k* als späte Schreibung des Subjunktivs („mögest du aufdecken ..., lerne kennen!") mit *tw/wt* als bloßem Füllsel.

1073 Caminos liest *ḥr srḫ* und übersetzt: „as to divulge the secret in her"; vgl. Caminos, *JEA* 58 (1972), 212.

1074 Diese schon von Caminos gegenüber „Himmel" bevorzugte Übersetzung wird durch das *Mythologische Handbuch unterägyptischer Bezirke* bestätigt, wo ausdrücklich von der „Bestattung" (*qrs*) der *ꜣḫ.t*-Kuh die Rede ist (pBrooklyn 47.218.84 XIV.7: Meeks, *Mythes et légendes*, 31). Die Verwendung ausgerechnet von *ḥr.t* spielt dabei auf die ursprüngliche Bedeutung von *ꜣḫ.t* als Name der Hathorkuh, also u. a. als Personifikation des Himmels, an. Vgl. auch die Bezeichnung der Isis als „große *ꜣḫ.t*-Kuh im Himmel" (*Dendara* VII, 125.17; *Deir Chelouit* III, 154.13; vgl. *LGG* I, 49).

1075 Es handelt sich um die Göttin von Behbeit; s. Meeks, *Mythes et légendes*, 287.

1076 pNu (BM 10477); s. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 16, Z. 4–5.

bezieht, muss angesichts des bislang mangelhaften Verständnis dieses Texts offen bleiben, doch ist die Verbindung zwischen Tamariske und Re klar, und der Kotext (Gliedervergottung) verweist gleichfalls auf den Erhalt der körperlichen Unversehrtheit. Dass in unserem Vers wie auch anderswo das Tamariskengehölz das Osirisgrab meint, kann insgesamt als wahrscheinlich gelten.[1077] Auch der Baum ἐρείκη, der nach Plutarch den in Byblos an Land geschwemmten Sarg des Osiris einschloss, ist vermutlich die Tamariske.[1078]

Dass Osiris unter seinem mit Bäumen bepflanzten Grab nicht unbedingt sicher ist, legen Berichte über das Fällen von Bäumen unterschiedlicher Art durch den frevelnden Seth in verschiedenen Kultorten nahe.[1079] Seths Vergehen an der *ꜣḫ.t*-Kuh erinnert an seine im *Buch vom Sieg über Seth* referierte Schädigung der Kuhgöttinnen Sechat-Hor und Hesat.[1080]

Oder lies *ỉr.w ỉzr* „Gestalt der Tamariske"? Angesichts der Nennung von *ỉr.w* in pBM 10288 scheint dies zunächst nicht unplausibel, und die Hieroglyphe [Hieroglyphe] ist als Determinativ für Re erstaunlich. Allerdings fehlt sie und damit dann das Wort *ỉr.w* in pBM 10252, wo statt ihrer das übliche Götterdeterminativ steht.

V.38) *wtṯ.n≠f ṯw* *ỉrỉ≠k mỉ.tt*	Er hat dich gezeugt, damit du Gleiches tust.

Möglich auch: „damit du ein Gleicher seiest" (*ỉrỉ≠k mỉ.tỉ*), also als Verheißung einer dem Sonnengott entsprechenden Rolle als Herrscher in der Götterwelt. Die hier bevorzugte Lösung verstehe ich so, dass Osiris als Sohn bzw. Nachfahre des Re seinerseits durch Zeugung seine Nachfolge sichert (nächster Vers) und allgemein wie Re als Herrscher tätig sein soll (übernächster Vers).

V.39) *ḏbꜣ(.w) Msn*(?) *b(ꜣ)q(.w) ns.t≠f*	Mesen(?) ist gerüstet, sein Thron ist unbeschadet.

Zur Lesung ***msn*** s. a. Anm. zur Transliteration. pBM 10252 XXX.26: *ḏbꜣ n≠k m b(ꜣ)q* ⌜*ns.t*(?)⌝*≠f*, also ohne das hier ***msn*** gelesene Zeichen; stattdessen mit den ‚laufenden Beinen' offenbar als Determinativ zu *ḏbꜣ*, gefolgt von ***n≠k m***. Ob über den Lautwert ***n*** der gleich aussehenden Neith-Hieroglyphe die beiden unterschiedlichen Versionen zusammenhängen? Eine überzeugende Lösung mit ***n*** oder Neith kann ich für den vorliegenden Textverlauf nicht anbieten, daher die Bevorzugung von ***msn***, unabhängig von der dann ganz anderen Aussage der Londoner Parallele. In dieser muss „sein Thron" der des Re sein, der für Osiris bereitgestellt wäre,[1081] ein Motiv, das in pSchmitt insbesondere die *sꜣḫ.w* I und II prägt.[1082]

Der Gott von Mesen ist Horus, v. a. unter dem Aspekt des Siegers über die Feinde.[1083] Mit Mesen, seinerseits eng mit Pe verbunden, befinden wir uns in Unterägypten, wie schon zuvor mit dem – aller-

1077 Umgekehrt ist damit in pBM 10288 das Tamariskengehölz als Grab der Kuh ungewöhnlich. In der genannten Stelle des *Mythologischen Handbuchs unterägyptischer Bezirke* liegt die Kuh unter einer Pflanze namens *pr.t-Ḥw.t-Ḥr* alias *ḥbꜣy.t*. Auch Meeks, *Mythes et légendes*, 287 vermutet, dass die Gräber von Osiris und Isis/*ꜣḫ.t* unter demselben Baum liegen.

1078 Koemoth, *Osiris et les arbres*, 275–277. Die Übersetzung von ⌷ρείκη als Tamariske bereits bei Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 539–544.

1079 Zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 16f., 24f., 35–37, 79–81, 143f. mit älterer Literatur.

1080 *Urk.* VI, 23.17–18; zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 52f.

1081 Vgl. Gill, *Ritual Books*.

1082 Vgl. Index *s. v. Wsỉr* → Osiris und Re/Sonnengott → Inthronisierung/Anerkennung des Osiris als Herrscher/Mitherrscher.

1083 Vgl. ausführlich Gutbub, *Kêmi* 16 (1962), 42–75, *Kêmi* 17 (1963), 35–60.

dings hypothetischen – Tamariskenhügel (V.37) von Busiris und dem mit der Harpune bewehrten Gott im Distrikt von Sais (V.12); d. h. in diesem Abschnitt sind sowohl die Bestattung des Osiris als auch die Nachfolge durch Horus mit hierfür bedeutenden Kultorten des Nildeltas verbunden.

V.40) ***nn nš***	Es gibt kein Erschauern(?).
sw (= *sỉ*?) *ṯni̯*	Wo ist es (Erschauern)/er (Thron)(?)? /
ỉri̯.n≠k šmi̯ nṯr.w r≠s	Er (Thron) ist erhöht. (?)
	Du hast gehandelt, so dass die Götter dahin (Thron?) gehen.

Dank des Determinativs dürfte zumindest die Lesung ***nš*** sicher sein. Das Wort ist allerdings selten und deshalb in seiner Bedeutung nicht präzise erschlossen.[1084] Die Standardübersetzung „zittern" muss wohl erweitert werden, da sie sich in pLeiden I 348 vso. III.1 auf das durch eine Brandwunde verletzte Gesicht des Horus bezieht.[1085] Was auch immer das Wort genau bezeichnet, der Beleg im Leidener Papyrus deutet darauf hin, dass auch hier, im Kontext der erfolgreichen Nachfolge des Horus, die Unversehrtheit des Auges gemeint ist. Hinter diesem steht neben Horus auch Osiris selbst; vgl. nur kurz zuvor, V.22.

Für ***ṯni̯*** liegt aufgrund des Determinativs die Lesung als das Fragewort „wo?" nahe, aber nachdem im vorangehenden Vers der Thron ausgerüstet ist, dürfte sein Verbleib oder auch der seines Inhabers eigentlich keiner Frage bedürfen. Neben dem hier vorgeschlagenen Bezug des Pronomens *sw* auf ***nš*** halte ich es vorläufig für denkbar, dass *ṯni̯(.w)* „ist erhöht" gemeint ist, so dass z. B. der Thron erhöht sein könnte. Verzichtet man auf die vorliegende Aufteilung des Verses, die auf der Position von *ỉri̯.n≠k* am Versbeginn in pBM 10252 XXX.30 beruht,[1086] kommt außerdem in Betracht: „Erhöht ist er, den du erschaffen hast" (*sw ṯni̯(.w) ỉri̯.n≠k*).

Da in den folgenden Versen vermutlich (in keinem ohne Alternative) Isis erwähnt wird, könnte sie schon hier mit „sie" gemeint sein. Dann muss in Erwägung gezogen werden, ob trotz der Verwendung der Präposition ***r*** statt ***n*** die Götter nicht vielleicht zu „ihr" („um ihretwillen"?) gehen, so dass erneut eine Aussage über die Unterstützung für Isis vorläge (vgl. IV.25), die daraufhin selbst aktiv wird.

V.41) *s3ḥ≠s k(w)*(?)	Sie erreichte dich(?), so dass du uns ermöglichtest,
di̯≠k m3ṯ(r)≠n hrw≠{n}n r ⌜*rd.wỉ*(?)⌝	angemessen(?) („der ⌜Art/Obliegenheit⌝ entsprechend"?) zu
	klagen und beruhigt zu sein.

Die Deutung der einzelnen Wörter bzw. Schriftzeichen dieses Verses ist an mehreren Stellen äußerst fraglich; s. a. Anmerkungen zur Transliteration. „Sie" müsste wohl am ehesten dieselbe Göttin sein wie im folgenden Vers und damit vermutlich Isis, aber auch eine Konjektur zu ***s3ḥ.n≠k*** „du bist angekommen" bzw. ***s3ḥ n≠k*** „erreiche für dich!"[1087] ist in Betracht zu ziehen. Dem hier angebotenen Vorschlag zufolge hat Isis durch ihre erfolgreiche Suche nach Osiris dessen Anhängern eine angemessene Betrauerung und schlussendlich Genugtuung ermöglicht.

Noch stärker hypothetischen Charakters muss die Übersetzung des Versendes bleiben, nicht nur wegen der unsicheren Lesung von ***rd.wỉ***. „Zur Stelle" (vgl. zu V.14) kommt hier für ***r-rd.wỉ*** kaum infrage, so dass ich eine Verwendung von ***rd.wỉ*** in seiner Bedeutung „Art, Stellung" annehme, auch wenn mir für die hier vorgeschlagene Auffassung von ***r rd.wỉ*** keine weiteren Hinweise bekannt sind. Der Gedan-

1084 Vgl. Borghouts, *OMRO* 51 (1971), 186, Nr. 459.

1085 Borghouts, *OMRO* 51 (1971), 34 (Übersetzung), Taf. 17 (Transliteration) und 34.

1086 Hinweis Gill.

1087 Vorschlag Gill.

ke ist nicht von der Hand zu weisen, dass *hrw* auf *pr.w* „Auszug" zurückgeht,[1088] der vorliegende Text kann so allerdings nicht mehr gelesen werden.

V.42) *ꜣ.t≈s (ḥr) mḥi̯(.t) tꜣ pn ntf≈s q(b)[b].t(?)≈n*	Ihre Gewalt überflutet dieses Land, so dass sie unsere Kehlen(?) befeuchtet.

Aufgrund des eindeutigen *ntf* nehme ich für das erste Verb eine gleichfalls mit Wasser verbundene Bedeutung an.[1089]

Die Überlegung, das letzte Wort *qbb.t* „Kehle" zu lesen, stammt bereits von Schott,[1090] wobei das zweite *b* aber sicher nicht geschrieben war. Vgl. die ‚ptolemäischen' Graphien des Worts, die gleichfalls keine zwei Beine hintereinanderstellen, sondern in der Regel [Hieroglyphen] o. ä. zeigen.

Eine Alternative zu *qbb.t* bietet vielleicht *qꜣb* „Eingeweide" mit der inhaltlich ganz ähnlichen Übersetzung „ihre Gewalt, ... sie durchflutet unser Inneres".

„Sie" ist vermutlich Isis (vgl. zuvor), die als eine das Land mit ihrer „Gewalt" überziehende Göttin hier wieder Züge des wütenden Sonnenauges trägt, als das sie im Hymnus in III.13ff. bereits begegnet ist. Das gewaltsame Wirken der Göttin wird ausdrücklich positiv bewertet. Isis als Sonnenauge vernichtet die Feinde zur Erfrischung = Aufmunterung – so ist das Befeuchten der Kehle wohl zu verstehen – von Osiris' geplagter Anhängerschaft. Vgl. XIII.3, wo Isis und Nephthys alles Böse fortschwemmen (*smḥi̯*). Die genaue Wortwahl in diesem Vers könnte außerdem auf Osiris' Wiederkehr als Nilüberschwemmung anspielen.

Die Überlegungen hinsichtlich Isis' Rolle könnten Makulatur sein, falls sich eine Lesung *ꜣ.t (n.t) smḥi̯(.t)* „Zeit der Bewässerung"[1091] als zutreffend erweisen sollte, von der Göttin also gar nicht die Rede wäre.

V.43) *ḥ(i̓)ḥ(i̓) ḥ(i̓)p.t ḥr-ḫt ꜥnq*	Es suchte die Läuferin(?) nach der Flutung.

Der Lesung des Arms als *ḥ* liegt *ḥwi̯* „schlagen" zugrunde. Zu [Hieroglyphen] für *ḥḥ*/*ḥi̓ḥi̓* vgl. die durch Parallelabschriften gesicherte entsprechende Schreibung von *ḥḥ.w* „Flut" in *CT* VII, 465e (B1L) sowie hier „*ḥwi̯-ḥwi̯*" = *ḥi̓ḥi̓* in XXIV.18 und 21. Umgekehrt kann die *ḥḥ(.w)*-Flut wie das Verbum „suchen" geschrieben werden, so dass der zwischen dem Suchen des Osiris-Leichnams und der Flut bestehende Bezug durch die mit *ḥḥ* verbundenen Konnotationen verstärkt wird.[1092]

ꜥnq ist ein fester Terminus für das Kommen oder auch Bringen der Nilüberschwemmung. Die Schreibung mit *i̓* statt *ꜥ* ist nicht nur möglich, sondern spätestens in der Ptolemäerzeit Standard.[1093]

Die Verwendung des Verbums *ḥ(i̓)ḥ(i̓)* und der im vorigen Vers deutliche Bezug zur Flut sowie *mḥi̯* lassen neben der als Sucherin selbstverständlichen Isis auch an Hat-Mehit denken, „die ihren Bruder in der Flut sucht".[1094] Aber auch männliche Gottheiten, v. a. Horus, sind als „Sucher" des Osirisleichnams

1088 Auch diesen Vorschlag verdanke ich Gill.

1089 Als denkbare Alternative erwägt *mḥi̯* bereits Burkard, *Osiris-Liturgien*, 194, Anm. 126.

1090 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 194, Anm. 127.

1091 Vorschlag Gill.

1092 In diesem Sinne auch Kucharek, *Klagelieder*, 241 zur Schreibung [Hieroglyphen] in *Die Menge vorlassen* (vgl. hier XXIVa.36).

1093 Vgl. die *Wb*-Belege und Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 162; s. a. Beinlich, *Buch vom Fayum*, 258, Z. 1204–1205; eine Schreibung mit *ꜥ ibidem*, 146, Z. 81.

1094 *LGG* V, 467f. *s. v. Ḥḥt-sn.s-ḥr-mtr* und *Ḥḥt-sn.s-ḥr-nwy*. Nicht als Sucherin, sondern als Beschützerin des Osiris begegnet Hat-mehit, „die den Leib im Innern des Sarges wohlerhält" (*swḏꜣ.t ḏ.t n-ḫnw ḏbꜣ.t*; *Dendara* VI, 79.13–14; vgl. *LGG* VI, 234; jeweils anders Waitkus, *Krypten*, 191 und Cauville, *Dendara V–VI. Traduction*,

bekannt (vgl. hier, II.11), so dass eine Lesung *ḥpw.tỉ* „Läufer“ als Alternative zu bedenken ist. Auf einem Sarkophag der 3. ZwZt, Kairo CG 6106, erscheint das Wort vermutlich zur Bezeichnung des Upuaut und des Horus.[1095]

Einmal mehr könnte der Textverlauf ein ganz anderer sein, nämlich falls das erste Wort doch *ḏḏ/ḏị* „veranlassen“ zu lesen ist (vgl. Anmerkung zur Transliteration), dann als eigenes Wort *sw3ị* oder *zš* (s. II.15) und der gesamte Vers in etwa: „Der freie Lauf (des Nils) („das Vorübergehen des Laufs“) ist nach der Flutung ermöglicht“.[1096] Dann stünde hier allein die Ankunft der Flut im Fokus, ohne den ausdrücklichen Bezug zur Suche nach Osiris.

Ist es bloßer Zufall, dass die Verben *ḥpt* und *ỉnq*, die man hier beide auch lesen könnte, jeweils „umarmen“ bedeuten? Hierin könnte die geschlechtliche Vereinigung von Isis und Osiris, also die Zeugung des Horus, als Resulat der erfolgreichen Suche anklingen.

c) Flehen der Gemeinde (VI.1–5)

Das vermutliche „wo bist du?“, also ein möglicher Eingangsruf, in VI.6 (vgl. III.21 und III.32) ist das Kriterium für die nächste Zäsur,[1097] wobei ein Sprecherwechsel nicht erkennbar ist. Ab dann geht es ähnlich wie in III.20ff. um die erwünschte Ankunft des Gottes, aber auch die ersten fünf Verse von Kol. VI weisen, soweit sie sich in ihrem fragmentarischen Zustand verstehen lassen, die Anwesenden als Trauernde aus, die Isis bei der Suche nach Osiris Leichnam begleiteten. Insbesondere VI.1 und 4 könnte man auch als Rede von Isis (und Nephthys) selbst auffassen. Dass es sich nicht um diese allein handelt, kann man neben dem Fehlen einer entsprechenden Anweisung auch der Selbstbezeichnung der Sprecher, bzw. des für diese auftretenden Vorlesepriesters (s. V.15), als „Gefolge“ in VI.9 entnehmen.

VI.1) [...] *⸢n⸣ḥm=n tp=n (ỉ)3⸢r⸣=n n=k* — [...] wir entrissen(?) unsere Köpfe, wir trauerten(?) um dich.

Schon wegen der Zerstörung muss die Deutung von ***nḥm*** und damit die Aussage des Satzes bis ***tp=n*** offen bleiben. Ob ein auffälliger Klagegestus gemeint ist? Vgl. die ähnliche, in den bisherigen Übersetzungen unterschiedlich aufgefasste Formulierung in den *Gesängen*: „Entrissen(?) sind ihre Köpfe[1098] aus Liebe zu dir, sie klagten um dich mit einer Perücke, die das Kopfhaar einfasst(?)“ (***nḥm tp=sn n mr.wt=k ỉ(3)kb=sn n=k m ỉ3r msbb šnỉ tp***).[1099] An beiden Stellen ist ***nḥm tp*** mit Trauer/Klage kombiniert, auch ein Wort ***ỉ3r*** erscheint dort, wenn auch als Bezeichnung der Perücke der Klagefrauen.

VI.2) [...] *nwḏ 3ẖ 3 m-ʿ ḥm.wt* — [...] Abstand nehmen/regen, so wirksam (ist das) durch die/mit den(?) Frauen (?)

Die Nennung von „Frauen“ lässt an eine Ritualanweisung denken, was mitten in der Rezitation („wir“ im Vers zuvor und danach) aber nicht plausibel erscheint. Vielleicht wird dem Gott von einer Handlung der Frauen für ihn berichtet.

362f.); als „treffliche Schwester des heil Erwachenden“ (*sn.t mnḫ.t n(.t) rs-wḏ3*) und damit quasi als Isis in *Dendara* VI, 40.6.

1095 Niwiński, *Seconde trouvaille (sarcophages)*, 58 und 60. Die Schreibung ist jeweils nicht ganz klar: bzw. .

1096 Vorschlag Gill.

1097 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 203f. setzt eine eventuelle Zäsur zwischen VI.9 und 10 an, dem liegt allerdings eine andere Übersetzung von VI.10 zugrunde.

1098 Oder mit Blick auf unsere Stelle univerbiert „sie entrissen (ihre) Köpfe“ (*nḥm-tp=sn*)?

1099 pBremner-Rhind IX.20–21 (Hinweis Gill).

Das Verb *nwḏ* bezeichnet in jenseitigem Kontext die Fähigkeit zur freien Bewegung des aktiv Handelnden. Ein deutliches Beispiel bietet Tb 78, wo der Verstorbene gemeinsam mit anderen „Regsamen" zugunsten des Osiris „rege sein" soll. Der Text erfährt von den Sargtexten (ST 312) bis zum späten Totenbuch eine Reihe von Veränderungen.[1100] In der spätzeitlichen Totenbuchrezension lautet die entsprechende Stelle ungefähr so:[1101]

di͗⸗k nwḏ Wsi͗r N. r⸗f i͗m⸗f ḥnᶜ nwy ky-ḏd (nw)ḏ(.w)
mn Wsi͗r N. ḥr i͗ꜣ.t⸗f mi͗ nb ᶜnḫ qrs ky-ḏd ḥr.i͗ ns.t⸗f
dmḏ.n⸗f ḥnᶜ ꜣs.t
sḏꜣmyr (= stꜣm?)[1102] *ky-ḏd swḏꜣ⸗sn ḥr i͗ri͗ nkn.w⸗f*
Du sollst Osiris N. sich in ihm[1103] lebendig regen lassen zusammen mit diesen – Variante: (den „Reg)samen"[1104]! Osiris N., gerechtfertigt, sei fest auf seiner Standarte wie der Herr des Lebens und der Bestattung(?)[1105] – Variante: der auf seinem Thron ist![1106] Er hat sich zu Isis gesellt, damit sie (Osiris) verbinden(?) – Variante: heilen – wegen dessen, der[1107] ihm seine Wunden beibrachte.

Als Bewegung des regenerierten Sonnengottes oder des in ähnlicher Rolle auftretenden Verstorbenen ist die Formulierung *nwḏ r⸗f* „der sich von sich selbst Abstand nimmt" (o. ä.) in ST 1004 und 1098 zu erwähnen, die vielleicht die (freiwillige) Entfernung des Ba/Sonnengottes von seinem Leichnam meint.[1108] Hier ist Sokar-Osiris angesprochen, dessen Ba als Vollmond erscheint. Tatsächlich ist *nwḏ* zur Bezeichnung der Bewegung des Monds am Himmel belegt, genauer der des zunehmenden Monds als *nwḏ⸗f-ḥnᶜ-i͗ti͗⸗f*,[1109] so dass *nwḏ* hier als Handlung des angesprochenen Gottes gedeutet werden könnte, dann wohl als Imperativ. Eine Formulierung zusammen mit *ꜣḫ* ist inhaltlich auf jeden Fall treffend, sowohl bei einer Bedeutung „handlungsfähig"[1110] als auch bei einer Ansprache des lunaren Osiris als „Horizontischer".[1111] Dabei kann aufgrund der Position der enklitischen Partikel *ꜣ*, die man ohne Emendierung wohl lesen muss, *ꜣḫ* vermutlich nicht Objekt von *nwḏ* sein. Die hier angenommene Verwendung in einem subjektlosen Adverbialsatz ist für *ꜣ* einige Male belegt, wenn auch meist in negativen Sätzen.[1112]

1100 Zum Verhältnis von ST 312 zu Tb 78 vgl. Lucarelli, *Gatseshen*, 94 f. Zum Inhalt Willems, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 370–372. S. a. Hornung, *Totenbuch*, 462–464; Assmann/Kucharek, *Totenliteratur*, 828f.

1101 Weitgehend nach pNespasefy B11.21–B12.2 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 30f.).

1102 Vgl. Verhoeven, *Iahtesnacht*, 175, Anm. 1. Das scheinbare *r/rꜣ* am Ende ist aber wohl nur eine Aussprachehilfe der durch *y* angedeuteten Endung oder – noch einfacher – aus der Buchrolle verschrieben. In pColon. Aeg. 10207 XXXV.14 ist dies nicht so klar wie in pNespasefy, weil dort keine Variante steht, sondern eine Mischschreibung aus *swḏꜣ* und *sḏꜣmy*. Schon im Neuen Reich häufig *sḏꜣm/sḏꜣmy*; s. Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 52f.

1103 Das Pronomen ist ohne klaren Bezug. Im Neuen Reich stattdessen mehrmals nur *i͗m* „dort" oder gar nichts (Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 52f.). Meine Formulierung in TUAT NF 6, 189, Anm. 603 ist ungenau, denn sie könnte so aufgefasst werden, dass im Neuen Reich ausschließlich *i͗m* geschrieben sei; dies ist nicht richtig.

1104 „Diese" (*nwy*) in pColon. Aeg. 10207 XXXV.14, beide Varianten ähnlich in pTurin 1791 Z. Tb 78.7. Im Neuen Reich ist *nwḏ.w* Standard; s. Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 50f.

1105 Oder *qrs* ist nur Determinativ (wegen *nb-ᶜnḫ* „Sarg").

1106 pColon. Aeg. 10207 (ähnlich pTurin 1791 und pRyerson): „Herr des Lebens und Himmels" (*nb ᶜnḫ p.t*). Im Neuen Reich nur „Herr des Lebens".

1107 Oder Infinitiv, also: „wegen des Zufügens seiner Wunden".

1108 *CT* VII, 221h–i, 385c; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 93, Anm. 255, 366f. und hier zu XXI.6. Möglicherweise liegt diese Bedeutung auch in der zitierten Passage aus Tb 78 vor.

1109 Labrique, *RdE* 54 (2003), 275–278; s. a. Derchain, *GM* 227 (2010), 27f.

1110 *ꜣḫ* als Bezeichnung des Osiris: *LGG* I, 35, v. a. Belege Nr. 4 (Tb 168[Pleyte]) und 6 (Tb 128).

1111 *ꜣḫ.ti͗* ist auch als Bezeichnung des Totengottes belegt; vgl. *LGG* I, 53–55.

1112 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 212f., § 366; Kurth, Einführung ins Ptolemäische II, 765–767. Der dort angegebene Beleg für die Verwendung von A nach Objekt vor Adverbiale (*Edfou* VI, 56.12) ist wohl

VI.3) [...] *tp ỉm=n/tp-ỉm=n*(?)	[...] Kopf(?) an uns/hin zu uns (?)

Immerhin fällt nach VI.1 die erneute Erwähnung von ***tp*** zusammen mit dem Suffixpronomen 1. pl. auf. Aber es könnte auch einfach die Präposition ***tp-m*** vorliegen.

VI.4) [...*w*]*sr.tỉ=n* {*m*}⟨*w*⟩*fḥ*(*.w*) (= *wḥf*) *mr* (= *mỉ*?) *rmi̯*(*.t*)	[...] unsere starken Augen(?) brennen entsprechend(?) dem Weinen(?).

Das Wort *wfḥ/wḥf* erscheint als Handlung des Horus-/Sonnenauges in Philae[1113] und der den Feind ihres Vaters verbrennenden Hathor in Edfu,[1114] also jeweils transitiv, während die intransitive/passive Bedeutung von *wḥf*[1115] u. a. in den *Gesängen* belegt ist, wo die Augen von Isis und Nephthys vor Weinen „brennen" bzw. „verbrannt sind".[1116] Diese Alternative erscheint hier plausibler, da der Kotext Züge von Osirisklagen trägt (z. B. ***dbḥ*** „flehen" in V.5; „Wo bist du?" in VI.6), während eine Bezeichnung der bekämpften Feinde hier gänzlich fehlt. Ist ein Zustand der Augen angegeben, dann dürfte das anstelle des im Hieratischen so ähnlichen stehen und nicht ***m*** ⟨***w***⟩***fḥ*** „als Verbranntes/Brennende(?)" zu lesen sein.

Leider ist das Wort zuvor nur unvollständig erhalten. Es scheint am ehesten ***wsr.tỉ*** zu sein, sonst vielleicht (leicht verschriebenes) ***sṯr.t*** „Augenlid".[1117]

Die Deutung des Versendes hängt teilweise von der Interpretation des Vorangehenden ab. Der Kanal passt als Determinativ kaum zu einem Wort für „brennen", so dass ein eigenes Wort ***mr*** plausibel ist.[1118] Hier ist vorschlagsweise eine Schreibung der Präposition ***mỉ*** angesetzt, gefolgt von einer ideographischen Schreibung für ***rmi̯*** mit einer für das Wort weniger treffenden, aber dennoch auch gebräuchlichen Augen-Hieroglyphe ohne Tränen. Insbesondere für ***mr*** bieten sich noch weitere Lösungen an, z. B.: „Das Weinen schmerzt" (***mr*** *rm*(*.w*)). Versteht man das Auge hingegen als Determinativ, kommt am ehesten das ***mr.t***-Auge in Betracht. Da dieses üblicherweise das Sonnenauge bzw. leuchtende Auge eines Gottes ist,[1119] könnte man dann umgekehrt von der Verwendung dieses Worts auf die Aussage des gesamten Verses schließen, der dann doch das die Feinde verbrennende Sonnenauge thematisiert.

VI.5) [...] *ỉw=k n=n m dbḥ mr*(*.wt*)(?)*=k* *sdnỉ=n ḥr p.t tꜣ m zꜣu̯/ỉr.ỉ*(?) [*r zp* 2]	Du/Dein [...] für/gehört uns, da (wir) dein Wohlwollen(?) erflehen, während wir von Himmel und Erde als Wache absperren [zu den beiden „Malen"].

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.2.

ist hier als die kurze Schreibung für ***mr.wt*** aufgefasst. Denkbar wären noch das Verb ***mri̯*** sowie eine Verschreibung des Determinativs von ***dbḥ***.

---

nicht auf die vorliegende Stelle übertragbar, da dort zwei Objekte (Fische und Vögel) mit Adverbialen (an Fangplätzen) einander ergänzen; s.a. Kurth, *Edfou VI*, 95. Wenn die Lücke am Versbeginn nichts Überraschendes enthielt, lag hier wohl keine vergleichbare Formulierung vor; schon der verfügbare Platz spricht eher dagegen.

1113 DZA 22.302.960 (Vorhalle, Südwand, Foto 673); Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 228.

1114 *Edfou* III, 197.8.

1115 Helck, *Lehre des Dua-Cheti*, 101 (XVIIc), 102 (b); Jäger, *Berufstypologien*, 144 (von den Augen des Köhlers(?) (*stn.y*), die im Rauch „brennen" (*wḥf/wfḥ*).

1116 pBremner-Rhind III.3. Ein entsprechender Gebrauch von *wfḥ* ist auch in *Dendara* X, 413.3 belegt sowie als PsP im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* (pLeiden T 32 V.23; Herbin, *Livre de parcourir*, 62, 210). Beide Passagen zitiert Kucharek, *Klagelieder*, 546.

1117 Dieses Wort steht mit *wfḥ/wḥf* in *Dendara* X, 413.3.

1118 Oder deutet der Kanal als weiteres Determinativ zu *wfḥ* an, dass das „Brennen" hier mit Wasser verbunden ist, nämlich Tränen, wie dann das Auge als drittes Determinativ klarstellen würde (Vorschlag Gill)?

1119 *LGG* III, 332 mit weiteren Hinweisen.

Das Determinativ nach *dnỉ/dnỉ.wt* legt eine Verbindung zu *dnỉ.wt* „Gebrüll“ nahe. Problematisch ist aber das *s* davor. Burkard betrachtet es als enklitisches Pronomen *s(ỉ)/s(t)*, so dass Osiris „sie/es“ erfleht[1120] oder vielleicht wünscht (*mrỉ⸗k s(w)*).[1121] Allerdings fleht die Trauergemeinde Osiris selbst an, so dass hier doch *sdnỉ* als folgendes Wort angesetzt ist. Dessen Schreibung erklärt sich als Assoziation des geläufigeren *dnỉ.wt* „Gebrüll“, zumal so dicht hinter einem anderen Wort für Lautäußerung (*dbḥ*). Eine inhaltliche Zusammengehörigkeit mit dem folgenden *z3u̯* oder *ỉr.ỉ* ist aber m. E. plausibler, da dieses eindeutig zum selben Satz gehört. In pBM 10252 steht stattdessen offenbar *nỉs* oder *ʿš* mit entsprechend anderen Möglichkeiten der Auffassung des gesamten Verses.[1122]

Das nur in der Londoner Parallele erhaltene Versende verstehe ich als Hinweis auf die tägliche Reise durch Himmel und Erde, sei es mit dem Sonnengott oder getrennt von diesem als Mond; vgl. die vermutliche Bezeichnung von Tages- und Nachtfahrt als „die beiden Male“ (*zp.wỉ*) in der Rede des Schöpfergottes in ST 1130.[1123] Trifft das Verständnis von *sdnỉ* und *z3u̯* zu, dann wird hier der Schutz der Fahrt des Sonnengottes und des Osiris beschworen; sonst die Sicherheit von Osiris' Aufenthalts- sprich Bestattungsorten im gesamten Kosmos.

d) Aufforderung zur Ankunft als Herrscher (VI.6–14)

Auch dieser Abschnitt läuft über neun Verse, bevor in VI.15 mit „komm!“ ein weiterer Eingangsruf folgt.[1124] Wie in mehrmals in Kol. II–III, v. a. III.20ff., geht es nun wieder deutlich um die Abwesenheit des Gottes. Wie dort wird diesem die Gefahrlosigkeit seines Kommens zugesichert: Der Weg ist bereitet (VI.7), er hat ein Gefolge (VI.9–10: die Sprecher; VI.12: Götter), Hilfe durch Geb (VI.11) und den Sonnengott (VI.14: „Großer Gott“). Die inhaltliche Motivik ist in ihren Grundzügen also durchaus deutlich, auch wenn eine genaue Untergliederung schwerfällt. Die letzten drei Verse sind offenbar auf den Herrschaftsantritt in der Götterwelt fokussiert, resultierend aus der Vervollständigung durch Geb und dem Tun des „Großen Gottes“. Die erflehte Ankunft des Osiris ist mithin weniger das Kommen, um wieder neu belebt zu werden, wie gegen Beginn der *GZG*, sondern die triumphale Rückkehr als neu installierter Jenseitsherrscher, wobei diese beiden Aspekte nicht immer strikt voneinander zu trennen sind.

VI.6) [*ỉw⸗k tr*(?) *ṯnỉ*] *n ḫrw⸗n*	[Wo bist du denn(?)] auf unser Rufen hin?

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.3, wo zwischen ziemlich sicherem [*ỉ*]*w⸗k* und *ṯnỉ* offenbar noch mindestens ein Wort stand, vermutlich eine verstärkende Partikel; vgl. III.32 (*wnn⸗k rf tr ṯnỉ*).

VI.7) [*ms*(*3*)*q*(*.w*)*⸗f*] *ỉrỉ*(*.w*) *mṯn*	[Er ist zusammengefügt], der Weg ist gebahnt.

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.3.

Das Verb *ms3q* ist bislang m. W. nur von dem Epitheton der Sachmet als *ms3q.t ỉb* „die sich beherrscht“ auf ihren Statuen in Karnak bekannt,[1125] das ohne das Präfix *m*, ptolemäisch in *s3q.t ỉb wr.t*

1120 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 194 mit Anm. 131.

1121 Vorschlag Gill.

1122 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1123 *CT* VII, 462b; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 119, 426; hier zu XVI.19. Die Verwendung der Präposition *r* nach *sdnỉ* im Sinne von „abwehren von“ würde jedenfalls zur hier angebotenen Deutung passen. Mit *r-zp*, der altägyptischen Verstärkung des Imperativs, hat unser *r zp* 2 wohl kaum etwas zu tun.

1124 Mit Burkard, *Osiris-Liturgien*, 204.

1125 Gauthier, *ASAE* 19 (1920), 186, Nr. 13; s. a. *Wb* II, 142.10. *Sḫm.t ms3q.t-ỉb* steht parallel zu anderen Beschriftungen der Sachmet-Statuen, die jeweils aus dem Namen der Göttin gefolgt von einer Partizipialkonstruktion bestehen (ersichtlich in DZA 24.382.070), so dass die Lesung *ms3q.t-ỉb* gegenüber *m s3q.t-ỉb* sicher sein dürfte.

„die große sich Beherrschende" überliefert ist.[1126] Gerade diese Varianz ist hier hilfreich, da sie die Verwendung von *msꜣq* in einem Kontext, an dem man *sꜣq* erwarten würde, belegt. Die Idee des „(sich) Sammelns" (*sꜣq*) des Gottes an sich ist alt. Sie erscheint bereits in den Pyramidentexten und ist entsprechend häufig noch in ‚osirianischen' Texten der Spätzeit zu finden.[1127] Auch ihre Verbindung mit dem „Aufstehen", um sich auf den Weg machen zu können,[1128] ist gut bekannt, nicht nur mit Osiris bzw. dem Verstorbenen als Protagonisten, sondern auch mit Re am Morgen, dem Nut die Wege bahnt.[1129] Mithin könnte die körperliche Wiederherstellung des Gottes als bloßes Aufwachen erscheinen.[1130] In den Osirisklagen finden wir die Formulierung ähnlich in *sꜣḫ.w* IV:[1131]

> *šzp n⸗k tp⸗k*
> *ỉnq n⸗k ỉwf⸗k*
> *sꜣq n⸗k ḥꜥ⸗k*
> *nw n⸗k wt.w⸗k*
> Nimm deinen Kopf entgegen, raffe dein Fleisch zusammen! Sammle deinen Leib, wickle deine Mumienbinden!

Schwierigkeiten bereitet die dritte Person. Mit Blick auf VI.12 darf ein Austausch von *⸗k* gegen *⸗f* in pBM 10252 nicht ausgeschlossen werden. Sollte wirklich *⸗f* in pSchmitt gestanden haben, dann geht es hier nicht direkt um den Zustand des angeredeten Gottes. Gemeint müsste dann dessen solarer Gegenpart sein, auf den, wie gesagt, die Aussage gleichermaßen zutrifft. Dessen „Sammlung" vor seinem Aufgang ginge mit der im folgenden Vers formulierten Übernahme der Herrschaft im Westen durch Osiris einher.

VI.8) [*kꜣ m ꜣm ỉmn*]*.tt* — Sprich als der, der den/den der(?) Westen ergriffen hat,

Bis auf Endung und Determinativ von *ỉmn.tt* nur in pBM 10252 vso. XXX.4 erhalten. Offenbar handelt es sich um ein Wortspiel mit *kꜣ ỉmn.tt* „Stier des Westens" (s. a. IV.39), das hier die Verwendung des auch in I.10 gebrauchten Verbs *kꜣ* anstelle der häufigeren Synonyme *ḏd* oder *mdwỉ* erklären würde.

Die Bedeutung ist entweder, dass der Gott den Westen als Herrscher in Besitz genommen hat, also *ꜣm* im Sinne von *ỉṯỉ*, oder dass umgekehrt der Westen ihn „gepackt", d. h. in Empfang genommen hat. Für die zweite Idee ist an die Westgöttin, die den Toten ergreift, zu denken. Dies wäre mit *ꜣm* zwar im Wortsinn „zupackender" formuliert als mit dem üblichen Reichen der Arme, Empfangen usw.,[1132] vgl. aber die zu IV.25 zitierte Passage im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*, wo Nephthys Osiris' Mumie umfasst.[1133] Der Anschluss an den vorangehenden Text ist nicht sicher, auch dessen unmittelbare Fortsetzung z. B. durch ein Pseudopartizip kommt in Betracht.

1126 Zu *sꜣq.t ỉb wr.t* vgl. *LGG* VI, 160 mit Belegstellen (Chronokratenlisten in Edfu und Dendara).

1127 Beispiele demnächst bei Gill, *Ritual Books*.

1128 So schon *Pyr.*, 654a–d, der Beginn von PT 373, der mit dem Zuruf „ohe, ohe, erhebe dich!" (*ỉhỉ ỉhỉ tzỉ ṯw*) einsetzt; s. a. *sꜣḫ.w* I, Spruch 12, hier XVI.30; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 200, 252, 253–255 (weitere Beispiele aus den Pyramidentexten im Kontext des Empfangs von Opfergaben).

1129 Z. B. *CT* VII, 255b; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 247.

1130 Dies lässt sich auch für die Zurufe zum Opferempfang feststellen; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 253. Da Osiris aber nun einmal tot ist, sind die „steh auf (etc.)"-Formulierungen mehr als bloße Metaphern, sondern entsprechen im Deutschen „auferstehen" oder „wiedererwecken".

1131 pMMA 35.9.21 XX.12–13, wo allerdings die beiden letzten Sätze zu „dein Leib wurde gesammelt und deine Mumienbinden gewickelt" (*sꜣq.n⸗w ḥꜥ⸗k nw.n⸗w wt.w⸗k*) umformuliert sind. Die ältere Formulierung ist erhalten in pBM 10208 II.6 und pLouvre N. 3079 CX.43; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 132.

1132 Vgl. die unterschiedlichen Formulierungen aus dem Neuen Reich bei Refai, *Göttin des Westens*; ergänzend dazu idem, *SAK* 35 (2006), 245–260; von Falck/Martinssen-von Falck, in: *FS Kurth*, 93–108.

1133 pBrooklyn 47.218.84 VII.11–VIII.1: Meeks, *Mythes et légendes*, 17, 470–473 (Taf. 7–8).

VI.9) *dꜣ=n [wꜥb/ꜥb(?)]=n m šms(.w)=k*	(damit) wir anschauen/beklagen(?) und rein sind als dein Gefolge!

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.4; dort steht *ḏr* statt bzw. für *dꜣ=n*.[1134]

Für ein mit Auge determiniertes Wort *dꜣ* vgl. die einmal in den Sargtexten (ST 107) belegte Anrede eines Gottes als *dꜣw*.[1135] Angesichts der Entsprechung *ḏr* in der Londoner Parallele kommt als eventuelle Entsprechung noch das wie *dꜣw* mit 𓁹 (aber vgl. im Folgenden) determinierte *ḏꜣr* in den Sinn, das als Teil der Formulierung *nw-n-ḏꜣr* belegt ist.[1136] In zwei Inschriften der zweiten östlichen Krypta von Dendara ist dieses „erblicken" mit Jubel (*hn.w* der Mächte von Hierakonpolis)[1137] bzw. mit Trunkenheit ob des Anblicks der Goldenen[1138] verbunden, also beide Male im Kontext des rituellen Erscheinens einer Gottheit verwendet. In einer Opferszene (Federkrone als Udjat-Augen) verfügt Harsomtus über die Fähigkeit des *nw-n-ḏꜣr* als schrecklich blickender Löwe (*mꜣỉ ḥzꜣ-ḥr*).[1139] Allerdings entspricht *ḏꜣr* wohl dem demotischen *ḏr/ḏl*[1140] und wäre somit vom vorliegenden *dꜣ* phonetisch deutlicher unterschieden als es die Nähe zwischen *d* und *ḏ* respektive *ꜣ* und *r/ꜣr* zunächst vermuten lassen kann.

Eine weitere Möglichkeit eröffnen eventuell die genaue Form des Determinativs sowie der Kotext des erwähnten *dꜣw* in ST 107. Mit der waagerechten Linie unter 𓁹/𓁹 wird man das Zeichen eher als 𓁹 wiederzugeben haben, wenn nicht sogar als 𓁿,[1141] dessen Funktion es jedenfalls übernommen haben könnte (vgl. eventuell hier zuvor, VI.4). Der *dꜣw* wird außerdem noch als „Anknüpfender der Äcker (Var.: „in den Äckern")" (*ṯꜣz.w ꜣḥ.wt/m ꜣḥ.wt*) angeredet und beschworen, dass die Äcker des Verstorbenen nicht wegenommen werden sollen. Angesichts einer unmittelbar vorangehenden Erwähnung des Anubis[1142] lässt der Schluss von ST 107 wiederum an Anubis' in ST 1047/1048 erwähnte Rufe in der Umgebung des Osirisgrabs denken, auch dort mit dem Verstorbenen als Besitzer von *ꜣḥ.t*-Ackerland.[1143] Kommt also für *dꜣ* eine den *ḥꜣ.t*-Rufen vergleichbare Bedeutung in Frage, die wir als Klage um Osiris zu verstehen hätten?

VI.10) *gmi̯ m nṯr r Ḏ[d].w*	Der bei Busiris als Gott gefunden wurde,

pBM 10252 vso. XXX.5: *gmi̯ nṯr Ḏd.w*, also z. B. „gefunden ist der Gott von Busiris"; oder als Anrede: „Gefundener, Gott von Busiris"(?).

Es bieten sich verschiedene Alternativen an. Zum einen ist das Bezugswort des (vermutlichen) Partizips *gmi̯* nicht sicher: Liegt ein Attribut zu *šms.w* vor, oder steht das Wort als Substantiv autonom? Im zweiten Fall ist weiter zu fragen, ob die dann wahrscheinliche Anrede die vorangehende Aufforderung beschließt oder die folgende einleitet. „Gefunden" wird klassischerweise der tote Osiris, weshalb m. E. die erste hier angegebene Alternative eher unwahrscheinlich ist. Auf das Finden folgen die Wiederherstellung der Handlungsfähigkeit und der Eintritt in das nachtodliche Leben, beides thematisiert hier der unmittelbar folgende Vers.

1134 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 195 mit Anm. 136 übersetzt die Londoner Version: „denn(?) wir sind rein in deinem Gefolge.".

1135 *CT* II, 120i.

1136 *Wb* V, 525.12–13. Auch der Gebrauch des Auges als Determinativ in *ḏꜣr.t* „Kolloquinte" (*Edfou* II, 207.10; s. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1220) spricht für die Existenz eines ohne *nw* verwendbaren Worts *ḏꜣr*.

1137 *Dendara* V, 86.7.

1138 *Dendara* V, 60.6.

1139 *Dendara* V, 86.3.

1140 Vgl. Quack, in: *Forschungen in der Papyrussammlung*, 330 (Hinweis Quack).

1141 Keine Belege für das Auge mit Tränen in Möller, *Paläographie* I.

1142 *CT* II, 120h: „Meine Gänge sind Anubis' Gänge" (*šm.wt=ỉ šm.wt Ỉnp.w*).

1143 *CT* VII, 300b/301d (Anubis), 299b/300d (Acker).

VI.11) *sḏ=k tꜣ [m-ꜥ] Gbb*	Du sollst die Erde aufbrechen [durch/in der Hand des(?)]
twt=f ṯw m ỉr.w ꜥnḫ	Geb, da er dich als lebendige Gestalt vervollständigte!

pBM 10252 vso. XXX.6: *sꜣḥ*(?) *tꜣ m-ꜥ Gbb tm.tw m ỉr.w ꜥnḫ*, also wohl: „der die Erde in Gebs Hand erreicht, vollständig in lebendiger Gestalt". Es ist also möglich, dass das Suffixpronomen *=k* aus einer Verlesung des für *sꜣḥ* verwendeten Zeichens[1144] resultiert, zumal sowohl das Öffnen der Erde als auch das Zusammenfügen des Körpers Handlungen für Osiris sind, die Geb auch in anderen Texten vollzieht;[1145] vgl. nur hier III.31.

Twt „versammeln" wird gerade in späten Texten für das Zusammenfügen des Osiriskörpers verwendet (s. Einführung zur Gliederlitanei).[1146] Hier ist keine Sohnesgestalt wie Horus oder Anubis derjenige, dem Osiris seine neue Gestalt verdankt, sondern sein Vater Geb. Diese Aufgabe erfüllt Geb bereits in einer Totenliturgie der Sargtexte (ST 45): Die Insassen der Sonnenbarke und die Horizontischen freuen sich, „wenn sie dich in dieser deiner Würde sehen,[1147] die dein Vater Geb für dich gemacht hat" (*mꜣꜣ=sn ṯw m sꜥḥ=k pn ỉrỉ.n n=k ỉtỉ=k Gbb*).[1148] Die Wahl des Worts *sꜥḥ* weckt dabei Assoziationen mit der Mumiengestalt.[1149] Geb steht in solchen Fällen in funktionaler Parallele zu Anubis, der ebenfalls die Mumifizierung vornimmt und gefährliche Wesen abwehrt.[1150] Dabei unterscheidet der Sargtext klar zwischen Gebs Handlungen in der Vergangenheit (*sḏm.n=f*) und denen des Anubis in der Zukunft (*sḏm=f*), sie sind also unterschiedlichen Phasen des ‚Osirismythos' zugeordnet. Diese explizite zeitliche Trennung war aber keinesfalls die Regel, schon im ungefähr zeitgleichen ST 761 stehen Horus und Geb ohne zeitliche Differenzierung nebeneinander:[1151] „Du sollst sehen, was dein Sohn Horus für dich getan hat, und sollst hören, was dein Vater Geb für dich getan hat" (*mꜣꜣ=k ỉrỉ.tn n=k zꜣ=k Ḥr sḏm=k ỉrỉ.tn n=k ỉtỉ=k Gbb*). Auch in einer Litanei in der ersten westlichen Osiriskapelle des Dendara-Tempels ergänzen sich Geb und wiederum Anubis als sozusagen gleichberechtigte Balsamierer:[1152]

ỉn-ỉw=k m Šꜣs-ḥtp m-ḫnt ḥw.t-nmỉ.t
n ꜣb r mꜣꜣ sšm.w=k
ỉtỉ=k Gbb ḥr nwỉ(.t) ḥꜥ=k
štꜣ(.w) ḏ.t=k ỉn Ỉnp(.w)
Bist du in Schashotep, vorn im Tempel der Bahre, und es ist unerwünscht, dass dein Kultbild sichtbar sei? Dein Vater Geb wickelt deinen Körper ein, und dein Leib ist durch Anubis verborgen.

1144 Zur nicht restlos sicheren Lesung s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1145 Bedier, *Geb*, 183f.; Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, 84 mit Anm. 1.

1146 *Wb* V, 259.7.

1147 Variante (B10C[a], B1Y): „wenn sie dich sehen, indem du gekommen bist (*ỉy.tỉ*) in …".

1148 *CT* I, 195d–e; vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 238–241.

1149 Assmann, *Totenliturgien* I, 241 verweist auf die „Würdeabzeichen" (*sꜥḥ.w*), die der Verstorbene in *CT* I, 190d–e von Geb entgegennimmt (*šzp*). Ungeachtet der inhaltlichen Verwandtschaft halte ich es für zweifelhaft, dass das Wort im Plural dort genau mit *sꜥḥ* in *CT* I, 195d identisch ist. Zu dem im Folgenden klaren Bezug zur Mumifizierung durch Anubis kommt, dass in 190d–e Geb die *sꜥḥ.w* „gibt" (*rḏỉ*), während er die *sꜥḥ*-Würde in 195e „macht" (*ỉrỉ*), was besser zu einer ehrwürdigen Gestalt als Ganzer passt als nur zu Abzeichen, die diese Gestalt in den Händen hält.

1150 „Anubis soll deinen Geruch vor deinem Ort im Gotteszelt angenehm machen, er soll dir zu jeder Zeit Weihrauch spenden" (*snḏm Ỉnp.w stỉ=k ḫnt s.t=k m zḥ-nṯr dỉ=f n=k sntr r tr nb*; *CT* I, 195g–196b). Assmann, *Totenliturgien* I, 241 sieht hingegen verteilte Rollen für Geb (Rechtfertigung) und Anubis (Mumifizierung). Bei beiden Göttern folgt auf die Behandlung des Körpers die Abwehr gefährlicher Wesen, „Feinde" (*ḫft.ỉw*) durch Geb (*CT* I, 195f), Totenrichter durch Anubis (*CT* I, 196d–e).

1151 *CT* VI, 391c–d.

1152 *Dendara* X, 283.4–6; s. Beinlich, *ZÄS* 122 (1995), 11; Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 150f.

Dass die endgültige Etablierung des Osiris sowohl seinem Vater als auch seinem Sohn zu verdanken ist, formulieren die *Stundenwachen*, wenn in der letzten Nachtstunde „Osiris von seinem Sohn Horus zusammen mit seinem Vater Geb begrüßt wird, wenn sie für ihn die Herzen der Götter in ihrer Stunde prüfen" (*wnw.t pw n.t(t) nḏ-ḫr n(.ỉ) Wsỉr ỉm≈s ỉn zꜣ≈f Ḥr ḥnꜥ ỉtỉ≈f Gbb ḫft ỉp≈sn n≈f ỉb.w nṯr.w m wnw.t≈sn*).[1153] Dort steht besonders deutlich das ‚Endresultat' der Riten um Osiris im Vordergrund, so dass der jeweilige Zeitpunkt von Gebs Eingreifen einerseits und den Handlungen des Anubis und/oder Horus andererseits keine wesentliche Rolle spielt. Das muss aber nicht heißen, dass die Rollen dieser Götter nicht dennoch klar verteilt waren. Wenn der zeitliche Aspekt als bekannt vorausgesetzt werden konnte oder für die Funktion des Texts unerheblich war, musste er nicht ausformuliert werden. Fälle umgekehrt zum zitierten ST 45, in denen also Anubis oder Horus früher als Geb ins Geschehen eingreifen, gibt es m. W. nicht.

Auch ohne eindeutige zeitliche Differenzierung lassen einige Handlungen des Geb vermuten, dass sie die spätere aufwändige Bestattungszeremonie mit dem Nachfolger Horus als Hauptakteur ersetzen, eben weil Horus noch nicht auf der Welt ist. Dies könnte man aus Formulierungen herauslesen, in denen Geb die Augen des Toten öffnet und seine gekrümmten Knie streckt, dessen Gestalt also wieder die Fähigkeit zum eigenständigen Handeln verleiht,[1154] nicht aber eine ‚richtige' Mumifizierung vornimmt. Die Sorge um Osiris obliegt all seinen Vorfahren, wofür folgende Aussage zitiert sei, weil sie aus dem *Spruch zum wꜣg-Fest* im Grab des Neferhotep (TT 50) stammt und damit auf das Geschehen an einem möglichen Aufführungstermin der *GZG* Bezug nimmt: „Rede von Nun an Nut, an Geb, an Osiris, an Schu, an Hathor und an die Götter im Jenseits, damit sie Osiris diese *qrf.w* geben und ihn für ihn umgeben, ewig und für immer" (*ḏd-mdw ỉn Nw.w n Nw.t n Gbb n Wsỉr n Šw n Ḥw.t-Ḥr.w n nṯr.w ỉm.ỉw dwꜣ.t rdỉ≈sn nn n(.ỉ) qrf.w n Wsỉr ḥꜣ≈sn n≈f n≈f n nḥḥ ḥnꜥ ḏ.t*).[1155]

Auch wenn Geb Seth verurteilt, Osiris' geschütztes Grab in Rosetau einrichtet und allgemein Feinde abwehrt,[1156] so stehen gerade die letzten beiden Aspekte in Parallele zur Sorge des Horus um die Sicherheit seines Vaters Osiris. Seit den Pyramidentexten stellt Geb seinem Sohn Isis und Nephthys zur Seite,[1157] deren Rolle unmittelbar nach dessen Ermordung besonders bedeutsam ist (vgl. auch zu IV.27). Auch die Hilfe der gesamten Neunheit wird auf Gebs Initiative zurückgeführt, wieder offenbar in Abwesenheit eines Nachfolgers als Herrscher. In dieser Rolle erscheint Geb schon in PT 357, wenn er die anderen Götter, hier einschließlich des Horus, für Osiris ‚zusammentrommelt':[1158]

ỉnỉ n≈k Gbb Ḥr
ỉp≈f n≈k ỉb.w≈sn
ỉnỉ.n≈f n≈k nṯr.w nb(.w) m zp
n bỉꜣỉ ỉm≈sn m-ꜥ≈f

Geb brachte dir Horus, damit er für dich ihre (Seths Anhänger) Herzen prüft. Er hat dir alle Götter auf einmal gebracht. Durch ihn war keiner unter ihnen, der sich entzog[1159].

Ähnlich steht noch im Text zur fünften Nachtstunde der *Stundenwachen*:[1160]

1153 Pries, *Stundenwachen* I, 45, 337f.; II, 86; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 444.

1154 Z. B. *CT* I, 56a–b; vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 122f. mit weiteren Belegen; Kucharek, *Klagelieder*, 263.

1155 Hari, *Neferhotep*, Taf. 29, Z. 41–43; s. a. Assmann, *Totenliturgien* II, 416 (NR.6.2.4.3).

1156 S. die Belege hierfür aus den Sargtexten bei Miosi, *JSSEA* 29 (2002), 103 mit Anm. 60–65.

1157 *Pyr.*, 577a = *sꜣḫ.w* III, Spruch 7/8; s. Assmann, *Totenliturgien* III, 440; Barbash, *Padikakem*, 181, 328f. (pWAM 551 VII.14–15). Der Satz steht außerdem in der ersten Nachtstunde *Stundenwachen*; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 469; Pries, *Stundenwachen* I, 93 mit Anm. 247; II, 22 (01 NS ζ').

1158 *Pyr.*, 590b–c.

1159 Zu *bỉꜣỉ* vgl. Allen, *Inflection*, 581.

1160 Pries, *Stundenwachen* I, 266f.; II, 67 (05 NS ω); vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 439, 477.



ini̯.n n⸗f Gbb nṯr⟨.w⟩ m zp
tw3⸗sn sw m nb⸗s(n)
Geb brachte die Götter (alle) auf einmal zu ihm, damit sie ihn als ihren Herrn stützen.

Deutlich ist die Differenzierung zwischen Gebs Initiative und dem Handeln der übrigen Götter in PT 306. Dort sagen die Götter im Moment des Himmelsaufstiegs des toten Königs:[1161]

iri̯.n n⸗f Gbb mi-ḳd ir.y n⸗f im
iy n⸗f nṯr.w b3.w Pi̯ nṯr.w b3.w Nḫn nṯr.w ir.(i)w p.t nṯr.w ir.(i)w t3
iri̯⸗sn wṯz n N. ḥr ꜥ⸗sn
Geb hat alles für ihn getan, wovon für ihn getan worden ist: dass die Götter, die Bas von Pe, zu ihm kommen, die Götter, die Bas von Nechen, die Götter vom Himmel und die Götter von der Erde, damit sie für N. die Erhebung auf ihrem Arm durchführen.

Dort geht es eindeutig um Gebs bereits vollzogenes Eingreifen für seinen toten Sohn. Dieses ist zu unterscheiden von der Übergabe der Herrschaft über die Unterwelt, die erst nach oder mit dem Beginn des neuen Lebens erfolgen kann.

Auch in PT 477 handelt der Verstorbene als Ritualist ausdrücklich auf Befehl des Geb (zitiert zu VII.9). Nicht zuletzt steht der Titel der *GZG* in der Tradition, dass es der Vater Geb ist, der die rituelle Versorgung von Osiris' Leichnam etabliert (s. a. Kapitel II.1.1.4.2).

Hinter Geb als dem, der vor der Geburt des Horus für Osiris Totenriten durchführt oder initiiert, steht die Lebensrealität von Kindern, die vor ihren Eltern starben. Nur selten fand diese allzu häufige Situation, die der ubiquitären Idealkonstellation des seinem Vater nachfolgenden Sohns entgegensteht, Eingang in die ‚ideale' Welt der Rituale. Vielfach belegt ist immerhin die einleitende Anweisung für die Litanei Tb 141–142 im Neuen Reich, die den Text explizit auch für den Gebrauch durch den Vater vorsieht: „Schriftstück, das ein Mann für seinen Vater oder Sohn an den Festen des Westens verwendet" (*mḏ3.t irr.t z.i n iti̯⸗f z3⸗f rʾ-pw m ḥ3b.w n.w imn.t*).[1162] Eine explizite Einbindung von Vater, Mutter und Bruder in die Totenriten bietet pOxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(P).[1163] Die Möglichkeit, für den Sohn genau wie für den Vater Totenrituale auszuführen, zeigt sich immerhin indirekt auch in dem entsprechenden Verbot im Titel der späten Version von Tb 161: „Du sollst es über keinem Menschen (auszuführen), auch nicht („als") deinem Vater oder deinem Sohn, außer dir selbst!" (***imi̯⸗k sw ḥr r(m)ṯ nb m iti̯⸗k m z3⸗k rʾ-pw wp(.w)-ḥr⸗k ḏs⸗k***).[1164] Im Osirismythos wird das Dilemma bekanntlich durch die nachtodliche Zeugung des Horus gelöst, und sogar dabei kann Geb Osiris bzw. den Verstorbenen direkt unterstützen, wie wir aus ST 700 wissen:[1165]

wnn z(.i) m-m ꜥnḫ.w
im.i-(w)t(i) id.ti Gbb nhp⸗i im
swꜥb Gbb
di̯⸗f n⸗i ḫꜥ.w⸗f
w3ḥ⸗f n⸗i šzm⸗f tp(.i) rʾ⸗f

1161 *Pyr.*, 477c–478b. In ST 832 (*CT* VII, 32g–k) ist das gesamte Geschehen in die Vergangenheit verlegt, indem Atum (statt Geb) die verschiedenen Göttergruppen „gebracht hat" (*ini̯.n⸗f*). Der Himmelaufstieg als Folge der Handlungen des Vorfahren ist aber weiterhin deutlich.

1162 Nach pBM 10477: Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 43; für den längeren Spruchtitel im späten Totenbuch s. Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 99*. In pTurin 1791 ist der Sohn durch die Mutter ersetzt.

1163 IX.16, X.20–21, XI.7–10; Übersetzung in Smith, *Traversing Eternity*, 658, 661; s. a. idem, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 150 mit Anm. 22.

1164 Nach pTurin 1791, Tb 161.11–12; vgl. Verhoeven, *Nespasefy*, 47, Anm. c zu D76.

1165 *CT* VI, 333a–j (B2L). Der kurze Text wurde bislang nicht eingehend analysiert, was an dieser Stelle nicht nachgeholt werden kann. Vgl. die einschlägigen Gesamtübersetzungen der Sargtexte sowie Zandee, *Death as an Enemy*, 107; Miosi, *JSSEA* 29, 103 mit Anm. 66.

ḥnn⸗f ỉm.ỉ-(w)t(ỉ) ẖpd.wỉ z3⸗f ỉwꜥ.w⸗f
ỉr tm wnn z3 n(.ỉ) z(.ỉ) ỉrr⸗f r s3 n(.ỉ) z3.t bn.w
Dass ein Mann unter den Lebendigen weile.
Was zwischen den beiden „Vulvas" des Geb ist,[1166] daraus will ich aufspringen.[1167] Geb soll (mich) reinigen![1168] Er soll mir seine Kronen geben und mir seine *šzm*-Pflanze[1169] darbringen, die auf seinem Mund ist, seinen Phallus, der zwischen der Scham („Hinterbacken") seines Sohns, seines Erben ist! Wenn ein Mann ohne Sohn sein sollte, dann betätigt er sich rücklings an der Tochter des Phönix.

Zeitpunkt von Gebs Handlung ist dort wiederum die erste Phase des Osirismythos, in der es noch keinen Sohn gibt, der für Osiris handeln könnte; gleichzeitig bietet der Text eine erstaunliche Abwandlung des Motivs von der Zeugung des Sohns, indem anscheinend Gebs Phallus den seines Sohns ersetzt.[1170]

Der zuvor zitierten Stelle aus ST 45 zufolge jubelt man über das, was Geb für Osiris getan *hat*, und auch andere Passagen, so eindeutig PT 306 und entsprechend ST 832, präsentieren Gebs Handeln als in der Vergangenheit liegend; daher hier die Deutung von ***twt⸗f*** als präteritales ***sḏm⸗f***, nicht als Futur oder Subjunktiv. Osiris wird zum Kommen aufgefordert und kann dieser Aufforderung Folge leisten, weil die dafür notwendige Zusammensetzung seiner Glieder bereits erfolgt ist. Auf den Ritualablauf trifft dies gleichfalls zu: Die Vollständigkeit des Körpers beschwor recht bald nach Beginn des Texts die Gliederlitanei.

VI.12) ***wr.w [n.w] ḥꜥ⸗f ḫpr(.w) m šms.w⸗k*** — Die Alten seines Leibes sind zu deinem Gefolge geworden,

Die Lesung ***wr.w*** nach der eindeutigen Schreibung in pBM 10252 vso. XXX.7. Die Ergänzung von ***n.w*** ebenfalls daher. In der Londoner Parallele fehlt hingegen ***ḫpr***, und am Versende steht dort ***⸗f*** statt ***⸗k***. Die Aussage ist wohl, dass die „großen/alten", direkt aus Gebs Leib entstandenen Götter nun das Gefolge des Osiris bilden; vgl. nur die ähnliche Wendung in IV.10. Natürlich ergibt auch die Fassung von pBM 10252 Sinn: Die im Leib des Geb entstandenen Götter sind nach ihrer Entstehung dessen eigenes Gefolge. Aber hier geht es um den Status des Osiris, der als Erbe des Geb dessen Autorität übernimmt, so dass in der Londoner Version der Text vielleicht in die dritte Person umformuliert ist; vgl. VI.7.

Da in VI.7–8 Osiris zusammen mit dem verjüngten Re als Herrscher über das Jenseits erscheint, ist vielleicht eine Szene aus der sechsten Stunde des *Amduat* inhaltlich vergleichbar, nämlich die sechzehn Mumien von jeweils vier Königen von Oberägypten, mit Opfern Versorgten, Königen von Unterägypten

---

1166 Im Sinne von den Öffnungen der Erde, aus der der Verstorbene in das Diesseits („unter die Lebendigen") zurückkehren will? Vgl. Geb, der für den Verstorbenen „seine Kiefer öffnet" und ähnliche Formulierungen. Carrier, *Textes des Sarcophages*, 1599: „Ô ‚Celui qui est entre les deux vaches de Geb'! Je veux m'en échapper (afin) que Geb puisse se purifier!" Ähnlich schon Faulkner, *Coffin Texts* II, 264; Barguet, *Textes des sarcophages*, 608.

1167 Oder, dem Determinativ in beiden Textzeugen eher entsprechend: „daraus bin ich errettet" (***nhp(.w)⸗ỉ***). Sowohl ***ỉd.t*** als auch das als „bespringen" übersetzbare ***nhp*** lassen unmittelbar an geschlechtliche Aktivität denken, wie sie am Ende des Spruchs außer Frage steht. Eine wörtliche Übersetzung in diesem Sinne halte ich für inhaltlich unpassend, denn dann müsste der Verstorbene in/zwischen Gebs beiden Vulvas Geschlechtsverkehr haben. Eine bewusst sexuell konnotierte Wortwahl als Anspielung auf den Schlusssatz scheint jedoch möglich und würde die erstaunliche Formulierung erklären.

1168 Da im Folgenden Geb dem Sprecher seine Kronen überreichen soll, ist wohl von dessen Reinigung als neuer Herrscher die Rede, gewiss nicht von der Reinigung seines Vorgängers Geb.

1169 Entweder ist wie hier angenommen die aus der Erde wachsende Pflanze ein Bild für den Phallus des Geb, oder es beginnt mit ***ḥnn*** ein Nebensatz (so Barguet und ihm folgend Carrier). Dann könnte man die Pflanze als Szepter verstehen; vgl. *ỉ33.t*-Pflanze/Szepter.

1170 Mit Miosi, *JSSEA* 29, 103. Offen bleibt, ob ST 700 direkt auf die Impotenz als Todesmerkmal anspielt oder auf mythologischer Ebene die Episode vom Verlust von Osiris' Phallus evoziert.

sowie *ꜣḫ.w*,[1171] also die Gesamtheit der königlichen und nichtköniglichen Jenseitsbewohner.[1172] Als schon länger in der Unterwelt weilende Verstorbene würde die Bezeichnung als „Alte" auf die Vorgängerkönige gut passen, die dem mit dem Sonnengott ins Jenseits eintretenden König[1173] gegenüber eine ähnliche Rolle innehätten wie Geb gegenüber Osiris, eben die des Vorgängers. Als Mumien bei ihren Höhlen, die Opferspeisen zugewiesen bekommen, sind sie jedenfalls das Gefolge des Gottes in der Unterwelt. Die Szene des *Amduat* ist auf den Sonnengott ausgerichtet, Geb bleibt dort unerwähnt. Der Vergleich mit unserem Vers sollte deshalb nicht zu weit getrieben werden, aber die Rolle der schon vor Herrschaftsantritt vor Ort weilenden Untergebenen ist hier mindestens ebenso deutlich ausgedrückt. Auf einer allgemeineren Ebene, indem das Gefolge eines göttlichen Vorfahren (Re oder Geb) Osiris oder den Verstorbenen als Herrscher anerkennt, ist das Motiv zahlreich belegt; s. nur hier XIV.8, XVIII.28.

VI.13) ***msẖ**.n*[{*n*}(?)]*⸗k* [*psḏ.t*]*⸗f*	(denn) du [hast] seine [Neun]heit froh gemacht(?),

Der Übersetzung „erfreuen" liegt das in pBM 10252 vso. XXX.7 geschriebene ***msẖꜣ*** zugrunde. Die Schreibung ***msẖ*** für ***msẖꜣ*** ist in pSchmitt anscheinend Standard (VII.12, VIII.35[1174]); vgl. in Edfu.[1175] Anstelle der hier vorschlagsweise angesetzten Dopplung des ***n*** erscheint noch ohne wesentlich andere Aussage möglich: „Seine Neunheit ist deinetwegen froh geworden" (*msẖ.n* [*n*]*⸗k* [*psḏ.t*]*⸗f*). pBM 10252 mit *sw* statt ***n⸗k*** und ohne ***⸗f*** am Ende, also mit der Aussage, dass die Neunheit Osiris erfreut, entsprechend *šms.w⸗f* im vorangehenden Vers in der dritten Person formuliert.

Hier hingegen ist es also Osiris, der in der Göttergemeinschaft Freude hervorruft. Dieses Resultat seiner Ankunft ist ein geläufiges Motiv der *sꜣḫ.w*, auch dort oft verbunden mit der Etablierung des Osiris als Herrscher neben Re sowie seiner Speisung, auf die der folgende Vers anspielt.[1176]

VI.14) *ḥtp.tỉ m ỉrỉ n⸗k nṯr-ꜥꜣ ḥtm.tỉ r (ỉꜣ)w⸗k* (?)	da du mit dem, was der Große Gott für dich tat, zufrieden bist, indem du zu deinem Lobpreis(?) ausgestattet bist

Zu der Deutung des Zeichens als „Lobpreis" (*ỉꜣ.w*, eventuell *dwꜣ*) bietet sich mir ohne Emendation (vgl. im Folgenden) keine überzeugende Alternative an, will man nicht eine unetymologische Schreibung für *ỉꜣw.t* „Amt" ansetzen. Sollte Burkards Vorschlag, das Wort *ỉm* zu lesen, zutreffen, dann wäre dieses nach der Präposition *r* und aufgrund des Determinativs wohl nicht *ỉm* „Gestalt", sondern *ỉm.w* „Wehklagen"; also: „indem du mit deinem Wehklagen versehen bist", als Auskunft über die ordnungsgemäße Durchführung der Klageriten. Diese Formulierung wäre allerdings auffällig, denn die Klage um Osiris kann zwar in der Tat als *ỉm.w* bezeichnet werden, bei Nennung des Beklagten aber mit folgendem ‚Dativ': *ỉm.w n⸗k* „Wehgeschrei um dich".[1177] Mit folgendem Suffixpronomen bzw. Genetiv wäre eher der Klagende selbst benannt.[1178] Außerdem wird unmittelbar zuvor der Gott als Herrscher über ein Gefolge von Göttern präsentiert, also in einer Situation, in der „Lobpreis" die Klage ablöst.

1171 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 501f., Nr. 442–457.

1172 Vgl. Hornung, *Amduat* II, 117f. zu den Vorgängerkönigen.

1173 Auch Osiris selbst erscheint in an den ersten zwölf Portalen im *Großen Dekret* „als nächtlicher Sonnengott" (Kucharek, *Klagelieder*, 539).

1174 Vgl. außerdem IV.5, wo in pAsasif 12 noch ***msẖ*** erhalten ist. pSchmitt ist dort zerstört.

1175 *Edfou* I, 486.12; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 464. Schreibung ***msẖ*** auch in *Wb* II, 147.

1176 Vgl. nur hier *passim* in *sꜣḫ.w* I und II.

1177 *Großes Dekret*, pMMA 35.9.21 IX.13; s. a. *Edfou* I, 201.13.

1178 Nach Seths Gefangennahme erfüllt sein Wehgeschrei den gesamten Himmel: „(Isis sagt: …) Der Klang von Wehgeschrei erfüllt den Südhimmel, Wehklagen den Nordhimmel: der Klang des Wehgeschreis meines Bruders Seth, da mein Sohn Horus ihn gepackt hat" (*mdw ỉmm m p.t rs.ỉ(t) (ỉ)ꜥn.w n* (= *m*) *p.t mḥ.t(t) mdw ỉmm n(.ỉ) sn⸗ỉ Stš nḏr.n s*(*w*) *zꜣ⸗ỉ Ḥr*; *Edfou* VI, 67.1–2; s. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 76).

Offenbar ist der Große Gott nicht Osiris/Sokar selbst[1179] und damit aller Wahrscheinlichkeit nach der Sonnengott. Dessen Handlung kann nur die zuvor beschriebene Installierung des Osiris als Herrscher im Jenseits sein. Wie seit den Pyramidentexten geläufig erscheint Osiris resp. der Verstorbene sowohl auf dem Thron des Geb als auch auf dem des Atum.[1180]

Der Textverlauf von pBM 10252 vso. XXX.8 ist leichter zu übersetzen und ergibt wie zuvor eine zwar deutlich andere, aber gleichermaßen plausible Aussage: ***ḥtp.ti m ir.w⸗k m nṯr ꜥꜣ ḥtm.ti m ir.i(t)⸗k*** „so dass du als der Große Gott in deiner Gestalt ruhst, versehen mit dem, was dir zusteht". Dort ist der Große Gott also Osiris selbst, während Re als der Verantwortliche für seine neue, herausragende Position nicht mehr genannt wird. Angesichts des zweifachen Erscheinens von „*irw*" in der Parallele und der Schwierigkeit der Lesung des Versendes in pSchmitt ist über dessen Emendierung zu ***ḥtm.ti* ⟨*m i*⟩*r.w⸗k*** nachzudenken.[1181]

e) Hinrichtung des Seth (VI.15–23)

Die Untergliederung dieser acht Verse[1182] ist trotz erheblicher Schwierigkeiten hinsichtlich des genauen Textverständnisses relativ klar: In VI.20 leitet die Partikel ***ti*** zu den letzten vier Versen über, die ausschließlich von der Verurteilung und anstehenden Hinrichtung des Seth berichten.[1183] Zuvor geht es nach der einleitenden Aufforderung zum Kommen kurz um die Trauer um Osiris' Ermordung (VI.16), aber nur, um das Ende dieser Trauer dank der wieder hergestellten Ordnung zu betonen.

VI.15) ***my*** [...] *ḫn.yw(t)(?)⸗k ꜥšꜣ.w(t)* Komm [...] deine zahlreichen Musikantinnen(?)!

Angesichts III.27 scheint eine Ergänzung zu „komm hierher zu deinen zahlreichen Musikantinnen(?)" attraktiv, passt aber nur bedingt zu den Zeichenresten und widerspricht dem Text in pBM 10252 vso. XXX.9, wo etwas unklar ***my m m⸗k ḫn.yw(t)⸗k ḏi⸗k ꜥšꜣ.w(t)*** zu lesen ist, fortgesetzt in derselben Zeile vom hier folgenden Vers.[1184] In beiden Textzeugen ist wegen des Fehlens von Personendeterminativen nicht sicher, ob wirklich nur weibliche „Musikantinnen" gemeint sind und nicht Kultteilnehmer beiderlei Geschlechts. Jedenfalls handelt es sich nicht nur um Isis und Nephthys, sondern um eine Vielzahl von Unterstützern.

VI.16) ***idb.w ḥr*** [*mꜣṯ(r)*] ***r ḫpr(.t) n⸗k*** Die Ufer trauern über das, was dir widerfuhr.

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.9. Der Gebrauch der Präposition ***r*** im Sinne von „wegen/bezüglich" ist ungewöhnlich, aber wohl ohne Alternative, wenn man keinen Fehler für ***n*** oder ***ḥr*** annehmen möchte.

1179 Es sei denn, man läse eine Relativform *ir̯.n⸗k*, so dass Osiris mit dem zufrieden wäre, was er selbst vollbracht hätte. Dies lässt sich mit einem Text, in dem es wiederholt und hier unmittelbar zuvor um die Unterstützung durch andere geht, kaum vereinbaren.

1180 Klassische Formulierung in PT 256: *Pyr.*, 301a–b: „N. hat Geb beerbt, N. hat Geb beerbt. Er hat Atum beerbt. Er sitzt auf dem Thron des Älteren Horus" (*iwꜥ.n N. Gbb iwꜥ.n N. Gbb iw iwꜥ.n⸗f Itm.w iw⸗f ḥr ns.t Ḥr.w-sms.w*).

1181 Vorschlag Quack; s. a. Gill, *Ritual Books*.

1182 Zehn Verse nach pBM 10252, wo die beiden Sätze in der langen Zeile VI.17 auf zwei verteilt sind; s. a. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 204, Anm. 163.

1183 Von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 204 als eigener Abschnitt gewertet, was inhaltlich vertretbar ist. Die Partikel *ti* macht aber den Bezug zum vorangehenden Text auch grammatisch klar; vgl. noch *ibidem*, 202f.

1184 Dementsprechend muss für die Londoner Parallele keine grammatische Zäsur nach *ꜥšꜣ* angesetzt werden; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

VI.17) *sꜥḥ=n* ⸢*msi̯(.w)*⸣ *pḫꜣ{ḏw}-ib m-ḫt=n nn mdwi̯=k ḥr ḫss.w*	Unser Würdenträger ist geboren, Erleichterung holt uns ein. Du wirst nicht (mehr) an den Straßenecken genannt (?).

Zwei Verse in pBM 10252 vso. XXX.10–11 mit anderem, z. T. unklarem Wortlaut: *zš=k msi̯ {ḫr}* ⟨*p*⟩*ḫꜣ{.t}-ib m-ḫt=n nn mdwi̯ r=k ḥr ḫss.w*, was wiedergegeben werden kann als: „Du sollst vorübergehen! Erschaffe Erleichterung bei uns! Keine Rede gegen dich ist an den Ecken."[1185] Die Hieroglyphe [Hieroglyphe] in pSchmitt könnte aus dem Determinativ einer anderen unetymologischen Schreibung von *pḫꜣ* in *pḫꜣ-ib* hervorgegangen ist (z. B. *pḫꜣ.t* „Acker"). Der Gemütszustand *pḫꜣ-ib* ist mehrfach ausdrücklich kontrastierend zu Traurigkeit benannt, zumal zusammen mit „Trunkenheit" (*tḫ*).[1186] Die Wortwahl wird damit unserem Zusammenhang gerecht, dem zufolge Freude über das neue Leben des mumifizierten Osiris (*sꜥḥ*) an die Stelle der Trauer um ihn tritt.

Der letzte Satz dieses Verses ist hier als negativer Existenzsatz aufgefasst.[1187] *Ḫss* dient meistens der Benennung der Ecken des Tempels,[1188] aber auch die Ecken der Straßen bei einer Prozession können gemeint sein.[1189] In der sechsten Nachtstunde der *Stundenwachen* erscheint das Wort ebenfalls, leider in einem bislang nicht gut verstandenen Passus der Rede der „Weihe". Nach einem Hinweis auf ihre mit Tränen gefüllten Augen und einigen beschädigten oder ganz verlorenen Wörtern erwähnt sie die „Ecke des Niederträchtigen (?)" (*ḫss n(.i) ḫz-n-qd*),[1190] wobei der „Niederträchtige" (*ḫz qd*) als Bezeichnung des Seth bekannt ist. Ob *ḫss* an unserer Stelle auch ohne Wortspiel mit *ḫz* einen solchen „finsteren Winkel" des Seth meinen kann, bleibt zweifelhaft, ebenso, was genau *mdwi̯=k* bezeichnet, die Klage um Osiris („an den Straßenecken", also öffentlich, z. B. während des Bestattungszugs?) oder spöttisches Reden über ihn durch Seths Anhängerschaft? Letzteres erscheint v. a. in der Londoner Version plausibel, wo eindeutig *mdwi̯ r=k* steht. Dass etwas Vergleichbares gemeint ist, dafür sprechen zum einen die inhaltliche Verwandtschaft zwischen unserem Text und dem aus den *Stundenwachen*, zum anderen die Schwierigkeit, bei einer Deutung als „Ecke des Tempels" einen Sinn in diesem Satz zu erkennen. Ob anstelle der hier angebotenen Lösungen die vier Ecken der Welt gemeint sind,[1191] wofür man immerhin auf die „vier (Seiten/Ecken)" in I.30 verweisen könnte?

VI.18) *smi=n n=k psḏ iri̯.n=k*	Wir wollen dir das Leuchten(?) ankündigen, das du getan hast.

Denkbar auch: „Wir wollen dir den Leuchtenden ankündigen, der für dich gehandelt hat" (... *iri̯ n=k*), was auf das nächtliche Verweilen des Sonnengottes bei Osiris hinweisen könnte. Allerdings schreibt pBM 10252 vso. XXX.12 *iri̯=k*, u. a. deswegen die hier gewählte Lösung. Die Aussage steht wohl im Kontext der Erneuerung des Vollmonds (s. a. zum folgenden Vers): Osiris wird als Mond wieder leuch-

1185 Vgl. Gill, *Ritual Books.*

1186 So wörtlich oder indirekt mittels der Verwendung von *pḫꜣ-ib* in Weinopferszenen; s. die Wortbesprechung von Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 364. Zu *pḫꜣ* s. a. dessen Verwendung im „*Menu-Lied*" (Hinweis Quack); vgl. mit älterer Literatur Quack, *SAK* 29 (2001), 283–306, bes. 294, 296, 300f.

1187 Ob die Regel des älteren Ägyptisch, dass das perfektivische Passiv *sḏm(.w)=f* nicht mit Suffixpronomen verwendet wird (jetzt ausführlich Stauder, 235–250), in gleicher Striktheit für einen ‚spätmittelägyptischen' Text gilt, mag grundsätzlich bezweifelt werden; vgl. aber Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 292–294, § 461, der das Satzmuster Negation + transitiver Verbalstamm + Genetiv/Objekt (+ Adverbiale) durchweg als negativen Existenzsatz klassifiziert und nicht als passives *sḏm(.w)=f*.

1188 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 776.

1189 Vgl. DZA 28.359.460 (Dendara Außenwand).

1190 Pries, *Stundenwachen* I, 299; II, 78 (06 NS ρ).

1191 Vorschlag Gill.

ten wie zuvor als irdischer König oder beim letzten Vollmond. Überzeugende Alternativen mit anderer Deutung von ***psḏ***, insbesondere als „Wirbelsäule/Rücken", kann ich nicht anbieten, so dass die Schreibung von ***psḏ*** (auch in der Londoner Parallele) als unetymologisch aufgefasst ist. Graphien mit bzw. (mit oder ohne) sind zwar selten, aber hinreichend belegt.[1192]

VI.19) *gꜣ.w(t)* ⸢*ḫsf(.w)*⸣*=k r=s* Mangel, dagegen bist du verteidigt,

Der „Mangel" des Osiris steht in II.27 für die Unsichtbarkeit des Monds, und nichts spricht dagegen, diese Bedeutung auch hier mitzuhören, zumal im Vers zuvor vermutlich vom „Leuchten" die Rede ist. Wie dort spielt die Wortwahl sowohl auf die „(Atem)not" des Osiris an als auch auf seine im vorigen Vers formulierte Abwesenheit.

VI.20) *tἰ nbḏ ḫtm.tw m-bꜣḥ* denn der Frevler ist in der (göttlichen) Gegenwart vernichtet.

Die bekannte Schreibung von ***nbḏ*** nur mit der Haarlocke[1193] löst pBM 10252 vso. XXX.13 teilweise auf.

Nach ***m-bꜣḥ*** „in Gegenwart" ergänzt Burkard fragend ***=k*** „deiner",[1194] vgl. aber zu IV.19. Gemeint ist, dass Seth vor dem richtenden Gott ‚offiziell' verurteilt wird,[1195] im Gegensatz zu seinem außerhalb der rechtlichen Ordnung stehenden Anschlag auf Osiris. Außerdem gehört die Präsentation – auf eine solche weist ***m-bꜣḥ*** hin – und Tötung des hilflosen Feinds mit Zurschaustellung des Getöteten zum Konzept des „Beistands/Schützers" (***nḏ.tἰ***), sei dieser der König im Diesseits oder der vom Priester vergegenwärtigte Horus als Beistand seines Vaters.[1196]

VI.21) *Ḏḥw.tἰ ḥr mtr qn(.w)=f m ἰp ḥr ḏbꜥ.w=f* Thot bezeugt seinen „Schaden" in eigenhändiger Berechnung („durch Zählen an seinen Fingern"),

„Sein Schaden" ist der Schaden, den Seth angerichtet hat. Thot erfüllt mit der Aufrechnung von Seths zahlreichen Freveln eine seiner ureigensten Aufgaben (vgl. auch ***ḥsb*** in IX.35),[1197] ebenso mit seiner ‚juristischen' Funktion als neutraler Sachverständiger, die neben seiner aktiven Hilfe für Osiris steht.[1198] Die Formulierung lässt vielleicht nochmals implizit dessen lunaren Aspekt durchscheinen, wenn wir an das Zählen/Prüfen (***ἰp***) des ***wḏꜣ.t***-Auges durch Thot z. B. in Tb 116 denken.[1199]

Zum vorangehenden und diesem Vers vgl. pBremner-Rhind X.10–15,[1200] wo aufgrund der passivischen Formulierung Thot ungenannt bleibt.

VI.22) *nš.tw=f m [ἰw]ꜥ ḥr sḫbn=f* so dass er vom Erbe verdrängt und verurteilt wurde

Das im Wörterbuch noch fehlende, aber in späten Texten gar nicht so seltene Verb ***sbḫn*** ist anscheinend eine weitere späte *s*-Kausativ-Bildung (vgl. Kapitel II.1.1.5.4),[1201] wobei in diesem Fall die Bedeutung

1192 DZA 23.492.580–650.

1193 Vgl. nun auch *LGG* IV, 199 (Beleg 16: pJumilhac). Für weitere Literatur zu ***nbḏ*** s. dort und Herbin, *Livre de parcourir*, 215f.

1194 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 196 mit Anm. 147.

1195 Dieser Gott ist vorzugsweise Re; vgl. Bickel, in: *FS Lauer*, 113–122; aber auch Geb kann diese Rolle übernehmen, z. B. in *CT* VII, 37g; vgl. Miosi, *JSSEA* 29 (2002), 103.

1196 S. jetzt ausführlich Roeder, in: *On Cruelty*, bes. 329–336 (zur Präsentation des getöteten Feinds).

1197 Zuletzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 440–443.

1198 Zu diesem unserem juristischen Verständnis zuwiderlaufenden Nebeneinander, das aber problemlos in ein System passt, in dem die Maat oberstes Gebot ist; s. Stadler, *Weiser und Wesir*, 327–343.

1199 Zu Tb 116 Stadler, *Weiser und Wesir*, 395f. (Text), 404. S. a. *LGG* I, 216 *s. v. Ἰp-wḏꜣt.*

1200 Hinweis Gill.

1201 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 900, die ebenfalls die „artificial nature of this verb" konstatiert.

tatsächlich transitiv, allerdings auch schon für *ḫbn* allein belegt ist: „schuldig sein lassen" = „verurteilen". Da *sḫbn* (*ḫrw*) anscheinend als Gegenpart zu *smꜣꜥ* (*ḫrw*) gebildet wurde, entsprechend dem gleichen Gebrauch der Grundformen *ḫbn* und *mꜣꜥ*,[1202] eignet es sich an unserer Stelle besonders gut zum Ausdruck der gerichtlichen Verurteilung des Seth, da der nicht nur semantische, sondern auch lexikalische Kontrast zur Ma'at, der Seth nicht entsprochen hat, kundigen Rezipienten nicht entgangen sein dürfte.

Der Anschluss von *sḫbn* durch die Präposition *ḥr* bringt zum Ausdruck, dass Seth mit dem Augenblick, da seine Schuld offiziell durch ein Gericht festgestellt wird, als Erbe des Osiris nicht mehr in Betracht kommt. Dass Seth sich durch seine Taten selbst ‚unmöglich' macht, ist zuvor bereits in Worte gefasst worden (V.28), während es hier um die juristische Aktivität anderer Götter zugunsten des Osiris und Horus geht, im vorangehenden Vers Thot, hier das nicht eigens genannte Richterkollegium.

VI.23) *ini̯(.w) ꜥ⸗f r* [*ḫb.t*]	und er zur Richtstätte abgeführt worden ist.

Ergänzt nach pBM 10252 vso. XXX.15.

In seiner Bedeutung „den Arm gebrauchen/aktiv sein" kann *ini̯ ꜥ* hier nicht vorliegen. Wie durch die Übersetzung angezeigt verstehe ich das „(Weg)bringen seines Arms" versuchsweise als das Abführen des Verurteilten, der dabei an einem seiner gefesselten Arme gehalten und (unsanft) gelenkt wird.

Zu Seth in der Richtstätte erübrigt sich ein Kommentar. Für vergleichbare Aussagen unter Verwendung von *ḫb.t* s. z. B. V.32 und pBremner-Rhind II.15 sowie gegen Ende von *Die Menge vorlassen*, hier XXIX.13, oder pSalt 825 V.4.

f) Wahrnehmung der Rezitation und Kolophon (VI.24–27)

Gliederungskriterien: Inhalt, Kolophon. Obwohl zumindest die ersten beiden der folgenden drei Verse weiterhin den Gott anreden, also keine Ritualanweisung sein dürften, nehmen sie explizit auf die durchgeführte Rezitation Bezug und kündigen die weiteren, vom Sem durchgeführten Riten am Götterbild an.

VI.24) *smy⸗n* [*rf*] *n⸗k hꜣw* *ḥm.wt tm(.w) m mdwi̯ ḥr mi.tt⸗k*	Wir kündeten dir also vom Esel mit den Frauen allesamt als denen, die für deinesgleichen(?)/über deinem Ebenbild(?) sprachen.

Die Lesung *hꜣw* „Esel" aufgrund des Feind-Determinativs wählt auch Szczudłowska, *Manuskript*. Der Inhalt der vorangehenden Verse widerspricht diesem Vorschlag zumindest nicht. Wegen der Anrede an Osiris lässt Burkard mit diesem Vers einen neuen Sinnabschnitt beginnen, doch waren auch die vorangehenden Verse in eine Rede an Osiris eingebettet. Der Unterschied ist lediglich, dass diese Anrede die unmittelbar vorangehenden Verse aufgreift, also dem Gott keine neuen Informationen mehr bietet.

Die Aussage der zweiten Vershälfte ist mir unklar, v. a. wegen der Verwendung von *mi.tt* mit Suffixpronomen. In pBM 10252 vso. XXX.16 ist der Text neben weiteren Unterschieden ohne dieses Wort formuliert: [.. *s*]*iwi̯*(?)*⸗sn ir⸗f n⸗k hrw*[*-ib*(?)] *n*{*.t*} *ḥm.wt tm.w mdw ḥr⸗k* „sie kündeten dir also von der Zufriedenheit der Frauen allesamt, die deinetwegen sprachen" o. ä.[1203] Einmal mehr stellt sich die Frage, welche Version dem ursprünglichen Textverlauf näher kommt. Wieder lässt sich pBM 10252 als *lectio facilior* erklären, denn ein Grund, warum ein Schreiber das Wort *mi.tt* in die geläufige Verbindung *mdwi̯ ḥr* „reden zugunsten" einfügen sollte, ist schwer ersichtlich. Ob etwa das seltene *mi.ti* „Ebenbild" hier gemeint ist (oder zumindest einmal gemeint war), die Frauen also über dem Kultbild des Gottes, also wohl einem Kornosiris, ihre Klagen rezitieren sollten?

1202 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 716, 900.
1203 Ausführlich demnächst Gill, *Ritual Books*.

VI.25) *m33(.w) w[gg(.t)(?)]*[b3gi] *≠⌜n⌝ r≠k* Unser Weherufen(?) nach dir wurde gesehen,

Lesung und Übersetzung dieses und des folgenden Verses beruhen wesentlich auf Gills Vorschlag zu pBM 10252 XXXI.1, dem hier nicht mehr als nötig vorgegriffen werden soll. Der wesentliche Hinweis kommt von der bei Burkard noch nicht gelesenen Auflösung der Zeile in der nächsten Kolumne der Londoner Handschrift (XXXII.1). Da dort nach *m33* eindeutig *wgg* ( ) steht und das in pSchmitt erhaltene Determinativ für dieses Wort zwar ungewöhnlich, inhaltlich aber leicht nachvollziehbar ist, wird man bis auf weiteres diese Lösung auch hier vorziehen. Problematisch ist dabei natürlich das z. T. erhaltene erste Zeichen, aber dessen Form scheint ohnehin nicht weiter bekannt zu sein, so dass seine Deutung als hieroglyphisches nicht weniger plausibel ist als das von Burkard fragend vorgeschlagene oder ein ganz anderes Zeichen wie z. B. .[1204] Das kursivhieroglyphische wird in pBM 10252 mehrfach verwendet und weist dabei verschiedene Formen auf, von denen einige dem hier verwendeten Zeichen bis auf dessen auffällig langen und dicken (und deshalb vielleicht ‚aus der Form geratenen') Schnabel durchaus ähneln.[1205]

Zum Sehen des *wgg/wg3*-„Elends", das auch als Ruf „Wehe!" o. ä. bekannt ist, gibt es eventuell einen viel älteren Beleg in dem Brief an eine Tote auf der sog. „Berlin Bowl": „Falls diese (Schicksals?-)Schläge mit deinem Wissen ausgeführt wurden, so siehe, das Haus ist in der Hand deiner Kinder, das Elend (aber) ist sichtbar(?)" (*ỉr wnn ỉrr.t(ỉ) nn sqr.w m rḫ≠ṯ m≠ṯ pr m-ꜥ ẖrd.w≠ṯ wgg m3(3.w)(?)*).[1206] Bislang wurde für jene Stelle am Satzende als *m3wi̯(.w)* „ist erneuert" u. ä. vorgeschlagen,[1207] aber die Schreibung, auch wenn ihr keine Beweiskraft zukommt, spricht doch grundsätzlich eher für *m3(3)* „sehen", und die daraus resultierende Aussage erscheint ebenso plausibel. Zur möglichen Relevanz der weithin wahrnehmbaren Trauer vgl. zum folgenden Vers und V.21 sowie XIII.21–22.

VI.26) *ỉni̯(.w) sm [r(?)] ḥw(.t)(?)* der Sem wurde [zum(?)] Tempel(?) gebracht.

In der Auflösung der Londoner Parallele (pBM 10252 XXXII.1) ist das hier und in pBM 10252 XXXI.1 unklare Versende eindeutig als *ḥw.t-Ỉp.t* „Opet-Tempel" wiedergegeben. Das dem in der Parallele entsprechende ist somit vermutlich die verschiedentlich belegte Schreibung für *ḥw.t* „Tempel".[1208] Am Ende des Haupttexts in pBM 10252 ist also nicht etwa, wie von Burkard und auch mir selbst vermutet, eine Schreibung von *Rr.t*, sondern von *Ỉp.t*. Damit fällt das wesentliche Argument für die Lesung von als *š3*[1209] mit der Bedeutung „Schai" oder „Schwein" weg, so dass unter den gebräuchlichen Lautwerten des Zeichens nach einer passenden Lösung gesucht werden kann. Da in pBM 10252 gar nicht sondern das in pSchmitt in IX.23 belegte steht, kommt eigentlich nur *sm* in Betracht, mit dem folgenden *m* als phonetischem Komplement. In Anbetracht des Kotexts und der Nennung des Iunmutef in VI.30 kann damit eigentlich nur der Sem-Priester gemeint sein, für den diese Schreibung zwar ungewöhnlich, aber doch belegt ist. Die Ergänzung der Präposition *r* erfolgt nach *r-r* in der Londoner Parallele.

1204 Diese Lesung verbunden mit entsprechend abweichenden Vorschlägen zum weiteren Textverlauf hatte ich in meiner Habiliationsschrift vertreten. Szczudłowska, *Manuskript*: .

1205 Hinweis Gill, der ich hier außerdem für die Zusendung anschaulicher Belege herzlich danke.

1206 Gardiner/Sethe, *Letters to the Dead*, Taf. V, VA.

1207 Gardiner/Sethe, *Letters to the Dead*, 7; Fecht, *MDAIK* 24 (1969), 115 mit Anm. 1; Wente, *Letters*, 214. Anders: Gestermann, in: TUAT NF 3, 296 (Dok. d): „wahrhaftig" (liest also *m3(ꜥ)?*).

1208 S. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 226 mit Anm. 235 (4.61).

1209 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 196 mit Anm. 153.

Nicht auszuschließen ist, dass hier eine Ritualanweisung vorliegt: „Bringen (*ini͗(.t)*) des Sem zum Tempel." In jedem Fall findet die Aussage in der Einführung des Iunmutef seine Fortsetzung. Da bis zum vorangehenden Vers offenbar weiterhin der Gott angeredet wird, wobei der Inhalt – Rede der „Frauen", Sehen des Wehklagens – mehr oder weniger direkt auf den Kultvollzug anspielt, gehe ich davon aus, dass die letzten Worte vor dem Kolophon gleichfalls dem Rezitationstext zuzuschlagen sind und erst nach dem Kolophon die Ritualanweisung beginnt. Ob Infinitiv oder, wie hier angenommen, *sḏm.w≠f*-Passiv, auch grammatisch steht das Herbeiführen des Sem damit in Übereinstimmung mit dem Sehen des Wehklagens. Zu überlegen ist, ob die zweite Handlung parallel zur ersten zu betrachten ist oder als deren Folge, d. h. erst dank der Wahrnehmung der Klage käme es zu den im Folgenden benannten weiteren Kulthandlungen für Osiris. In diesem Fall läge eine interessante Aussage über die wesentliche Bedeutung der optisch und akustisch deutlichen Klageäußerungen für den Ritualempfänger vor.

VI.27) *iwi͗≠f ⸢p⸣[w]* Ende der Ab[schrift]

Das in pBM 10252 nicht geschriebene Kolophon ist an dieser Stelle natürlich zunächst überraschend, denn was folgt, ~~kann~~ in Ermangelung weiterer gliedernder Elemente, wie sie die anderen Belege von *iwi͗≠f pw* in pSchmitt aufweisen, nur als Fortsetzung derselben Textkomposition aufgefasst werden. Allerdings endet hier m. E. einer von zwei Hauptabschnitten der *GZG*; das zeigt sich nicht nur das Kolophon selbst an, sondern auch der Inhalt der folgenden Ritualanweisung; s. a. Kapitel II.1.1.2 und 1.1.3.3.

Dass eine Ritualsequenz mit einem Schlachtopfer, wie es von den Aussagen über Seths Hinrichtung begleitet worden sein könnte, ihren Abschluss findet, ist nach Assmanns Eindruck für Totenliturgien typisch.[1210] In jedem Fall bedeutet eine rituelle Umsetzung von Seths Hinrichtung – symbolisch vollzogen oder als Schlachtung – einen beträchtlichen Einschnitt in den praktischen Ablauf, auf den ein Rearrangement der beteiligten Personen und Gegenstände folgen muss. Vielleicht soll das ‚unmarkierte' Kolophon (d. h. ohne Einrückung oder Leerzeile oder Rubrum) diese Zäsur anzeigen, die womöglich sogar mit einem Ortswechsel vom Schauplatz der Prozession in die *wꜥb.t* (VI.31) einherging.

Zweiter Teil (pSchmitt VI.28–X.6)

1.2.8 Hymnen und Eulogien „zu Beginn der Festzeremonie" (VI.28–VIII.38)

Dank der Litanei in VI.37–VII.12 sowie der beiden Hymnen ab VII.20 ist die formale Einteilung der Rezitation bis VIII.38 in weiten Teilen direkt ersichtlich, auch wenn sich gerade in der zweiten Hälfte (Kol. VIII) eine weitere Untergliederung nach vorwiegend inhaltlichen Kriterien anbietet. Grundthema ist die Ankunft des regenerierten Gottes als Herrscher und fruchtbarer „Stier" und Nil. Diesem untergeordnet sind aber zahlreiche Rückgriffe auf früheres Geschehen, zumal in der langen Schilderung der Taten des „Königs" = Priesters für seinen Vater (VIII.19–32). Die Sprecherrolle ist offenbar die der Isis; s. zu VI.31.

1.2.8.1 Ritualanweisung (VI.28–32)

Gliederungskriterien: Kolophon in VI.27. Da VI.30 eindeutig eine Anweisung gibt, scheint eine Rezitation von nur zwei Versen in VI.28–29 unwahrscheinlich. Möglich wären allenfalls die beiden Eröffnungssätze als *incipit* einer längeren Rezitation.[1211] Allerdings müsste dann das erste Wort jeweils *ṯwt* statt *twt* gelesen werden, was im Fall von VI.29 inhaltliche Probleme bereitet.

1210 Assmann, *Totenliturgien* III, 408.

1211 Dies vermutet Szczudłowska, *Manuskript.*

VI.28) *twt Zkr* [*nb*] *mꜣʿ-ḫrw m ꜣInb-ḥḏ* Bild des Sokar, [Herr der] Rechtfertigung in Memphis

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.2.

Für eine Lesung *twt* und nicht etwa *ṯwt* „du bist“ als Beginn einer Rezitation spricht der Gebrauch desselben Worts in der folgenden Zeile. Dort wird Sokar-Osiris wohl kaum als Sokars Gefolgsmann angeredet.

Im Gegensatz zu uns dürfte den zeitgenössischen Kultausübenden mit dem Beinamen *nb mꜣʿ-ḫrw* ein hinreichender Hinweis über das Erscheinungsbild des Gottes gegeben worden sein. Jedenfalls handelt es sich um den gerichtlich über Seth triumphierenden Totengott,[1212] vgl. nur zuvor und die unmissverständliche Formulierung in VI.36.

VI.29) *twt šms*[.*w*] *Zkr* *wr ἰz.y*(*t*) *nṯr nb Tꜣ-wr*	Bild von Sokars Gefolge. Der Große der Mannschaft des Gottes, Herr von Ta-wer.

Es ist unklar, ob der „Große der Mannschaft“ Teil des „Bildes“ ist oder ein als Person anwesender Priester. Jedenfalls besteht das Gefolge des Gottes nicht nur aus Kultteilnehmern, wird z. T. durch „Bilder“ ersetzt. Leider erfahren wir nichts weiter über Umfang und Identität des Gefolges, bei dem es sich um eine begrenzte Gruppe individueller Gottheiten handeln könnte oder um eine anonyme Menge. Für die gemeinsame Verwendung der Wörter für „folgen/Gefolge“ (*šms*/*šms.w*) und „Mannschaft/Besatzung“ (*ἰz.t*) vgl. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 7, hier XIV.4–5, wo die Mannschaft der Sonnenbarke Osiris folgen wird, aber auch der *Satirischen Streitschrift*, wo „Sokars Gefolge“ (*šms.w Zkr*) und „Mannschaft der Neschmet-Barke“ (*ἰz.t nšm.t*) parallel zueinander stehen, kaum zufällig unmittelbar nach einer Nennung von Ta-wer als Herkunftsort des Libationswassers.[1213]

VI.30) *sšmἰ.ḫr≈k ἰwn-mw.t≈f* *r ἰrἰ-s*(*w*) *sn.tἰ ꜣmm*(.*w*) *m ʿ≈f*	Dann geleitest du den Iunmutef zu seinem Erschaffer, mit dem Schwesternpaar an seiner Hand gehalten,

Das Zeilenende ist auch in pBerlin o. Nr. B, Z. 4 erhalten. In der Zeile zuvor ist dort ⌜*ἰr.w*⌝ *ʿꜣ* zu lesen, was hier keine Entsprechung hat, während die ersten beiden Zeilen, soweit sichtbar (von Z. 2 ist kein Text erhalten, von Z. 1 nur ein Wortende), wohl nicht mit den hier vorangehenden Anweisungen zu tun haben. Offenbar setzt diese Parallele also mit der Anweisung zur Einführung des Iunmutef ein und damit mehr oder weniger mit dem zweiten Teil der *GZG*, der ohne Gebs Namen am Ende einer längeren Zeile (sonst wäre das Wort nicht erhalten) als *ἰr.w ʿꜣ* bezeichnet wird (vgl. hier X.5 und Einleitung zum Text, Kapitel II.1.1.1).

Durch die Wortwahl wird die Szene in die götterweltliche Sphäre gehoben bzw. umgekehrt deren Vergegenwärtigung im Ritualgeschehen formuliert. Direkter noch als durch „die beiden Schwestern“ zeigt sich dies im Gebrauch des Theonyms Iunmutef, der als die göttliche Entsprechung des Sem-Priesters[1214] nicht wie dieser zum Kultbild, sondern „zu seinem Erschaffer“ geführt wird. Dieser ist nach Ausweis der beiden Verse zuvor eindeutig Sokar, nicht Osiris, was zu der besonders engen – in der Spätzeit aber nicht mehr ausschließlichen – Bindung des Iunmutef zu Memphis und seiner Priesterschaft passt.[1215]

1212 *Nb mꜣʿ-ḫrw* kann neben Osiris noch mehrere andere Götter bezeichnen, insbesondere Horus; vgl. *LGG* III, 638f. Genau Sokar ist als *nb mꜣʿ-ḫrw* sonst anscheinend nicht belegt.

1213 pAnastasi I III.5 und Parallelen: Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 48f.; idem, *Satirische Streitschrift. Übersetzung und Kommentar*, 43 (ab).

1214 Und umgekehrt ist der Sem-Priester „Abbild“ (*tἰ.t*) des Iunmutef; hierzu nun ausführlich Rummel, *Iunmutef*, 209–216, 220–229.

1215 Vgl. Rummel, *Iunmutef*, 220–224.

Gemeinsam mit dem Bringen des Sem (VI.26) lässt die Ankunft des Iunmutef grundsätzlich an das *Mundöffnungsritual* denken. Auch der *ẖr.ỉ-ḥ3b.t ḥr.ỉ-tp*, ebenfalls ein Protagonist des *Mundöffnungsrituals*,[1216] wird im weiteren Verlauf noch genannt (IX.5). Es ist bloße Spekulation, von der bloßen Nennung des Iunmutef ausgehend hier die für ihn charakteristische Kompetenz des Reinigenden mitzulesen; nichtsdestoweniger fällt die Parallele zum *Mundöffnungsritual* auf, wo unmittelbar vor der Speisung eine weitere Reinigungssequenz steht,[1217] die in unserem Text keine direkte Erwähnung findet.

VI.31) *šdị⸗s ḥ(3)b(.t) m [s.t]* ⸢*ʿnḫ*⸣ *m wʿb.t ʿ3(.t)*	während sie (aus) der Festrolle vorträgt am [Sitz des Lebens] in der großen Balsamierungshalle.

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.5 und pBerlin o. Nr. B, Z. 5; dort anscheinend eine Schreibung *Wsỉr* „Osiris" ( ) statt *s.t.*[1218] In der Londoner Parallele ist die Aussage über die Rezitation und ihren Ort als Adverbiale an den vorangehenden Satz angefügt: *ḥr šdị* {*3ỉwỉ*}⟨*ḥ3b.t*⟩*ʿrq*(?) *m s.t* [...]*mw ʿ3*. Dort wird die Rezitation also wohl den beiden Schwestern in den Mund gelegt.

Nach der Nennung eines Priesters und zweier weiblicher Personen fehlt für das Suffixpronomen 3. sg. ein eindeutiger Bezug; vgl. VIII.41 und IX.11, wo eine einzelne Rezitantin, die *ḥkn.wt*, explizit eingeführt wird. Immerhin wäre über den Kontext klar, dass an dieser Stelle eine einzelne „sie" nur Isis sein kann, und tatsächlich nennt die folgende Rezitation nicht nur eine Gruppe („wir") sondern weist Rückbezüge auf einen einzelnen Sprecher auf („ich"). Zusätzlich deuten einige Motive der folgenden Rede auf eine weibliche Sprecherrolle hin. Insbesondere die Preisung des Osiris als potenter Begattender ist in Klagen der Isis und Nephthys geläufig; s. die entsprechenden Passagen, insbes. VII.24; vgl. IX.19 sowie in *Die Menge vorlassen* zu XXIVb.36. Ob Isis aber durch eine der beiden Schwestern verkörpert wird oder doch durch eine diesmal nicht eigens benannte Rezitantin, die *ḥkn.wt*, muss offen bleiben. Für eine Rede durch eine der beiden Schwestern spricht vielleicht, dass die Formulierung mit *šdị ḥ3b.t* fast wörtlich der ersten Rezitationsanweisung für diese gleicht, in der sie zweifelsfrei als Vortragende präsentiert werden: *šdị⸗sn m ḥ(3)b(.t)* (IV.17). Die Schreibungen des Suffixpronomens *⸗ỉ* und des enklitischen Pronomens *wỉ* mit anstatt / (VII.9, 37) machen den Schluss auf einen männlichen Sprecher nicht notwendig.

Mit Blick auf die Londoner Parallele ist noch an die Schreibung des Pronomens *sn*/*⸗sn* nur durch *s* zu denken, die in den *GZG* auf unserem Papyrus vermutlich noch in II.3, III.8 und V.14 erscheint.

Die Angabe des „Sitzes/Platzes in der großen *wʿb.t*" als Ort des Geschehens meint sicherlich die bzw. eine Balsamierungsstätte des Gottes.[1219] Ob damit die *wʿb.t* eines bestimmten Tempels gemeint ist oder ob das Ritual in jedem beliebigen Tempel durchgeführt werden konnte,[1220] lässt sich nicht beurteilen.

1216 Zu *sm* und *ẖr.ỉ-ḥ3b.t ḥr.ỉ-tp* als Protagonisten des Mundöffnungsrituals s. Rummel, *Iunmutef*, 126 mit älterer Literatur.

1217 Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, 36 (Abb. 2), 41f.

1218 Lesung nach freundlicher Mitteilung von Andrea Kucharek.

1219 Die hinter einem kleinen Hof gelegene *wʿb.t* ptolemäisch-römischer Tempel als Ort der Vereinigung mit der Sonne (*ẖnm-ỉtn*) am Neujahrsfest scheint nicht in Frage zu kommen. Zwar fanden *ẖnm-ỉtn*-Riten zumindest in Dendara auch an anderen Terminen statt, darunter der 26. Choiak, aber es fehlen Hinweise, ob die *wʿb.t* auch bei diesen Gelegenheiten aufgesucht wurde: Coppens, *Wabet*, 178.

1220 Zur Entwicklung der *wʿb.t*-Balsamierungsstätte und zu den Balsamierungsplätzen für heilige Tiere in späten Tempeln vgl. Coppens, *Wabet*, 57–60.

VI.32) *ḏd.t m ḥ(ꜣ)b ḫnt [ḥ(ꜣ)b] ḫft ỉni̯(.t) ꜥꜣ ḥr nṯr*	Was als Festzeremonie am Beginn [des Fests] zu sprechen ist, während des „Holens der Tür“ über dem Gott (*scil.* Verschließen des Schreins).

Die Ergänzung des zweiten *ḥ(ꜣ)b*[1221] mit Blick auf III.35 und in Übereinstimmung mit pBM 10252 XXXI.6; dort allerdings in der Zeichenfolge, also mit Angabe des *wꜣg*-Fests wie in XXVIII.18; s. hier zu III.35. Wenn die Ergänzung zutrifft, dann liegt eine offenbar feste Formulierung zur Angabe des Rezitationszeitpunkts innerhalb einer Fest-Zeremonie vor. Deutlicher als in III.35 liegt die folgende Rezitation am Beginn einer Ritualsequenz, da der vorangehende Abschnitt mit *ỉwi̯=f-pw* endete, nun also auf irgendeine Weise etwas beginnen muss. Auch die folgende Anweisung passt hierzu: Der Ritualist wird gebracht, die folgenden Worte begleiten diesen „Beginn“ des Rituals.

In pBM 10252 XXXI.6 mit eindeutigem *ꜥꜣ.wỉ* (). pBerlin o. Nr. B, Z. 6 soweit erkennbar mit derselben Schreibung ([...]*wỉ ḥr nṯr*). Es wird hier also entsprechend der Singular *ꜥꜣ* „Türflügel“ und damit *ỉni̯ ꜥꜣ* „Tür(flügel) einholen = Tür schließen“ zu lesen sein[1222] und nicht *wn* „öffnen“, auch wenn ein „Bringen des das Gesicht Öffnenden“ nicht einmal unplausible Alternativen ergeben würde; vgl. nur die Szenen 74A und B des *Mundöffnungsrituals*: Deren zweite ist wie hier das „Holen“ der Türflügel, nachdem in der ersten der Sem Gesicht, Mund und Augen(?) geöffnet hat.[1223] Überhaupt erstaunt das Verschließen des Schreins an dieser Stelle, denn während im *Mundöffnungsritual* (Szene 75) oder beim Aufsuchen des Tempels von Heliopolis durch Piye[1224] jeweils das Versiegeln der verschlossenen Tür das gesamte Ritual abschließt, folgt hier mit dem Speiseopfer (ab VIII.39) noch mindestens ein größerer Handlungsabschnitt. Dabei lässt die Angabe, dass die Handlungen „in der Präsenz des Gottes“ (*m-bꜣḥ(-ꜥ) nṯr*) erfolgen (IX.4, 12) eher einen offenen als einen geschlossenen Schrein vermuten. Nichtsdestoweniger lässt sich die hier vorliegende Anweisung zumindest in den Parallelen nicht wegdiskutieren.

1.2.8.2 Vorgangsverkündigung (VI.33–36)

Gliederungskriterien: Inhalt und deutlicher Beginn des folgenden Abschnitts.

Die ersten vier Verse geben wieder, was die Ritualanweisungen realweltlich beschrieben haben: Die beiden osirianischen Hauptkultorte Busiris und Abydos bzw. Ta-wer sowie der Gott selbst „stehen vorne“, was auf eine bestimmte Anordnung der in der Ritualanweisung genannten Personen bzw. Figuren[1225] im Raum Bezug nehmen könnte, aber sicher auch eine triumphierende Position beschreibt, eben „vorne“, nicht zurückgesetzt. Seth ist laut dem vorangegangenen Rezitationstext und denkbarerweise einem damit einhergehenden Exekrationsritual zu Boden geworfen. Damit ist die grundsätzlich erfreuliche Situation verbalisiert, so dass der freudvolle bis triumphierende Klang der folgenden Hymnen statthaft ist.

Dass es sich hier wirklich schon um eine Rezitation handelt und nicht um eine Anweisung zur Positionierung der Figuren, geht aus VI.35 hervor.

VI.33) *ỉw Ḏd.w m-ḥꜣ.t nʾ[.t] n.t nṯr*	Busiris steht vorne, die Stadt des Gottes.

pBM 10252 XXXI.7: *ꜣbḏ.w* statt *Ḏd.w*. Von der vermutlich entsprechenden Stelle in pBerlin o. Nr. B, Z. 7 ist nichts mehr erhalten.

1221 So auch Szczudłowska, *Manuskript*.
1222 Hinweis Quack.
1223 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 203f.; Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 125–127.
1224 Grimal, *Stèle triomphale*, 133 (37*); El Hawary, *Wortschöpfung*, 266 (Z. 104).
1225 Vgl. die Beischriften zur Erweckungsszene im Opet-Tempel: *Opet* I, 118–121; II, Taf. 4; III, 61–64, wo die Beischriften keinen Zweifel daran lassen, dass ein Ensemble aus Rundbildern gezeigt wird.

Die Lesung von „*nṯ*“ als Genetivnisbe und nicht als phonetische Schreibung von *nṯr* (vgl. I.33) aufgrund des folgenden Verses.

Es ist durchaus denkbar, diesen und die folgenden Sätze bis zur Litanei ab VI.37 als Teil der Rezitationsanweisung zu lesen, nämlich als neuägyptische Umstandssätze. Dann würden Personengruppen als Vertreter der Orte Busiris und Abydos „vorn“ stehen, also wohl vor den übrigen Festteilnehmern; auch VI.36 ließe sich leicht so deuten, nämlich als Beschreibung zweier voreinander aufgestellten Figuren des Sokar und des gestürzten Seth. Allerdings beginnt nach III.35 ebenfalls unmittelbar die Rezitation, und VI.35 passt nicht recht zu einer Ritualanweisung. Auch die Ausdeutung der Städte als Städte des Osiris und Sokar würde sich von den anderen Anweisungen in den *GZG* abheben. Auch in IX.7 und 9 hebt eine Rezitation mit der Rolle von Busiris und Abydos an.

VI.34) *ỉw Tꜣ-wr [m]-⸢ḥꜣ.t⸣ nꜥ.t n.t ḫprr*	Ta-wer steht vorne, die Stadt des Skarabäus.

Die naheliegende Ergänzung wird von pBM 10252 XXXI.7 bestätigt. pBerlin o. Nr. B, Z. 8 mit einer Verlesung des ersten *r* zur im Hieratischen ähnlichen Hand: [ ].

Wie die Verbindung mit Abydos zeigt, ist der Skarabäus hier eine Bezeichnung des Osiris, wie es gerade in der Spätzeit nicht selten ist[1226] und den solaren Aspekt mitsamt dem damit verbundenen (wieder) „werdenden“ Zustand des toten Gottes symbolisiert. Die Grundidee reicht mit einer Darstellung in der sechsten Stunde des *Amduat* mindestens bis ins frühe Neue Reich zurück,[1227] wobei dort der Bezug zu Abydos nicht in Worte gefasst ist. Dabei kann Osiris selbst der Skarabäus sein, oder ein Skarabäus kam aus bzw. unter seinem Kopf hervor und wurde in Abydos bestattet.

Die gut bekannte Verbindung zwischen Skarabäus und Abydos formuliert u. a. das sog. *Buch vom Ba*, das bisher nur auf zwei späten Totenbuch-Papyri aus Achmim belegt ist. Dort beginnt eine ‚Ortslitanei‘, der zufolge der Verstorbene in diversen Gestalten verschiedene Orte betreten soll, mit den folgenden Wünschen:[1228]

ỉy⸗k m ṯꜣw nḏm{nḏm}
ḫnz⸗k m Šw.t nḏm{nḏm}.t
wbn Rꜥ r⸗k ḥr sbꜣ.w n.w ḥw.t-ꜥꜣ.t
ỉri̯⸗k ḫpr.w m-ẖnw ḥw.t-bnbn
ỉri̯⸗k ḫpr.w m ḫpr(r) m ꜣbḏ.w
šmi̯⸗k r ḥw.t ḏf{n}ỉ.w
šzp⸗k [...] m Tꜣ-wr ḥtp.w m ꜥnḫ-tꜣ.wỉ
Du sollst in erquickendem Lufthauch kommen!
Du sollst in erquickendem Schatten wandern!
Re soll zu dir hin über den Toren des Großen Tempels aufgehen!
Du sollst im Innern des Benben-Tempels[1229] Gestalt annehmen!

1226 Zu Osiris als Skarabäus s. Jansen-Winkeln, *SAK* 22 (1995), 182, Nr. 8 mit weiteren Hinweisen; Stadler, *ZÄS* 128 (2001), 71–83, bes. 77f. zur Stadt des Skarabäus; Smith, *Papyrus Harkness*, 221, Anm. d zu V.9; Meeks, *Mythes et légendes*, 147f. (Nr. 517), 301f.; Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 111, §8c; einige weitere Belege in *LGG* V, 718–720. Der als Reliquie in Abydos bestattete Skarabäus: pJumilhac III.20–IV.4; s. zuletzt Smith, *Papyrus Harkness*, 221, Anm. d zu V.9 mit weiteren Hinweisen.

1227 Gestermann, in: *Das frühe ägyptische Königtum*, 97–110.

1228 Beinlich, *Buch vom Ba*, 40. Soweit als möglich richten sich Umschrift und Übersetzung nach Textzeuge pBerlin 10477, Zeilen 9f–10 nach der Zahlung der Edition. Bei Zerstörung (im letzten zitierten Satz) habe ich nach pMacGregor ergänzt; s. Beinlichs Edition für Details.

1229 Mit Beinlich, der aber aufgrund der Schreibung mit drei Wasserlinien unter den beiden *b* im Berliner Papyrus (in pMacGregor verloren) erwägt, ob vielleicht die *bꜣbꜣ.t*-Wasserstelle gemeint ist (Beinlich, *Buch vom Ba*, 41,

Du sollst in Abydos als Skarabäus Gestalt annehmen!
Du sollst zum Tempel der Speisen(?)[1230] gehen!
Du sollst in Ta-wer [Nahrung(?)] empfangen, Opfergaben in Memphis!

Der inhaltlich noch weitgehend unerschlossene Text des *Buchs vom Ba* ist hier nicht das Thema, hingewiesen sei aber auf die unmittelbare Folge von Heliopolis und Abydos. Dies und die Verortung des Skarabäus in Abydos betonen die solare/körperliche und die mobile Komponente des Osiris. An unserer Stelle wird die Präsenz des Gottes in Unter- und Oberägypten über die Kombination von Busiris und Abydos als den beiden bedeutendsten Osiris-Kultorten formuliert; dieser Aspekt fehlt in der Londoner Version (s. zum vorigen Vers).

Den Skarabäus über dem Kopf des Osiris als dessen mobile Komponente, also eher ganz direkt der Ba des Osiris als der aus ihm heraus erneuerte Sonnengott (der diese Rolle natürlich auch innehat), zeigt vielleicht auch eine Darstellung auf dem Sarg des Panehemisis (Wien ÄS 4).[1231] Dort steht über einem die Tatenen-Krone tragenden Namensring des Wennefer[1232] ein Schrein mit einem Flügelskarabäus, links und rechts gesäumt von Isis und Nephthys als Weihen. Die Anwesenheit der beiden klagenden Göttinnen sowie die Kombination mit der Kartusche macht eine Identifizierung auch dieses Skarabäus als Osiris wahrscheinlich, wobei seine ausgebreiteten Flügel seine Bewegungsfähigkeit verbildlichen.[1233]

VI.33–34 bezeichnen also die komplementären Aspekte des Sokar-Osiris als lunarer und solarer Totengott, als Gott in Busiris und Abydos sowie als Leichnam und Ba/Mond.

VI.35) *ỉw mrỉ(.w) Wsỉr m T3-wr*	Osiris ist in Ta-wer beliebt.

In pBM 10252 XXXI.15–17 sind dieser und der nächste Vers bereits in die folgende „O“-Litanei eingebettet. Entsprechend steht dort *ỉ* statt *ỉw*. Von pBerlin o. Nr. B, Z. 9 ist nur eine über der Zeile nachgetragene Variante erhalten, die mit diesem Vers nicht in Einklang zu bringen ist (*ky-ḏd n=s ḥr*(?)[...]).

In der Londoner Parallele steht: „Osiris liebt Ta-wer“ (*mrr Wsỉr T3-wr*), was man vielleicht dahingehend interpretieren kann, dass Osiris' Bestattung daselbst seinem eigenen Wunsch entspricht.[1234] Zur Aussage der vorliegenden Version vgl. nur in unserem Papyrus Osiris' allgemeine Beliebtheit bei Göttern (VII.28, XVI.37, XXX.20), Klagefrauen (XXIVb.36, XXV.24, XXVII.41) und „Jünglingen“ (*nfr.w*; XIII.5) sowie insbesondere hier zuvor die Ankunft der ‚Gemeinde‘ aus Busiris und Ta-wer aus Liebe zu Sokar (V.24–25).

VI.36) *Zkr wr wr[.w m-]ḥ3.t Stš ḫr(.w) ḫr=f*	Sokar, der Größte der Großen, steht vorne; Seth liegt gestürzt unter ihm.

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.16–17; s. a. zum vorigen Vers.

Anm. 1). Angesichts der Parallele zu *ḥw.t-ˁ3.t*, also einem weiteren Kultort in Heliopolis, ist *ḥw.t-bnbn* aber die wahrscheinlichere Lösung.

1230 Von Beinlich, *Buch vom Ba*, 41, Anm. 2 als Alternative zu seiner Lösung „Haus der Vorfahren“ erwogen; mit Blick auf den folgenden Satz wohl plausibler.

1231 Leitz, *Panehemisis*, 9f. (§ 1).

1232 Rechts und links sitzt jeweils eine Figur mit Atef-Krone, was die Lesbarkeit der ‚Kartusche‘ als Körper des Osiris untermauert.

1233 Dabei könnte die Anbringung des Bilds im Brustbereich durch die Assoziation mit dem Herzskarabäus motiviert sein; vgl. Leitz, *Panehemisis*, 10.

1234 Vgl. immerhin die Aussage über Sethos I., dieser habe Ta-wer als Platz des Wennefer schon zu Lebzeiten liebgewonnen, in der großen Weihinschrift Ramses' II. in Abydos (Z. 27): Kitchen, *Ramesside Inscriptions* II, 324.14–15; andere Auffassung (als Aussage über Ramses II.) bei Spalinger, *Great Dedicatory Inscription of Ramesses II*, 19 mit Anm. 17.

Die Bezeichnung *wr wr.w* ist u. a. in der schon zu I.43 angeführten Rede der Hathor an Osiris im Opet-Tempel auf jenen angewendet,[1235] im selben Tempel auch im Osiris-Hymnus auf der Ostwand von Raum VIII. Insgesamt scheint der Gebrauch dieses Epithetons, das die rechtmäßige und nicht bzw. erfolglos angefochtene Herrschaft hier des Osiris bzw. Sokar formuliert, aber nicht für einen besonderen Kontext spezifisch zu sein.[1236]

Dass Seth „unter" Sokar liegt, entspricht Formulierungen über das Tragen des Osiris durch Seth bzw. den anonymen „Feind"; vgl. hier *s3ḫ.w* II Spruch 7 = PT 366; s. dort. An jener Stelle muss Seth den tragen, „der größer ist als du" (*wr r⸗k*), wozu die hier gewählte Bezeichnung Sokars als „Größter der Großen" genau passt. Zur figürlichen Nachstellung des formellen Triumphs über Seth vgl. z. B. die zu IX.6 zitierte Anweisung zum Feindvernichtungsritual in pBM 10081 XXXIV.15, der zufolge Osiris auf oder über Seth steht.

Nicht nur aufgrund der Benennung des triumphierenden Gottes als Sokar erinnert die Formulierung nicht zuletzt an das Sokar-Ritual; vgl. die letzten Verse der Rezitationen von *Sokar herausbringen*, die eine abschließende Hinrichtung des Feinds mit der Aussage über die sichere Ankunft des Gottes in der Prozession verbinden (hier XXXII.5–6). Vgl. auch die Rede des Anubis in einer Szene des Herbeiführens der Henu-Barke in der zweiten westlichen Dachkapelle des Tempels von Dendara: „... Du hast deine Stadt in Jubel umkreist, während Seth vernichtet unter dir (liegt)" (... *pẖr.n⸗k nʾ.t⸗k m ḥʿʿ Stš m* ⸢*sḥtm*⸣ *ẖr⸗k*).[1237]

1.2.8.3 Litanei (VI.37–VII.12)

Dank des in den erhaltenen Versen völlig regelmäßigen Beginns mit *ỉ* „o!" ist die formale Definition dieses Abschnitts banal. Der Anruf *ỉ* leitet nicht jedes Mal eine Anrede ein, sondern steht regelmäßig an jedem Versanfang, unabhängig von der grammatischen und semantischen Einbindung des ‚eigentlichen' Verstexts. Dies ist direkt im ersten Vers deutlich, ebenso in VII.10 und 12, während VI.38–42 annähernd sicher an den Totengott selbst gerichtet sind. Die Zuweisung einer der formalen Genrebezeichnungen „eulogische Litanei" oder „Satzlitanei"[1238] ist im vorliegenden Fall also nicht möglich. Außerdem variiert die Verslänge sehr stark: VII.10–12 könnte man sich problemlos auf jeweils zwei Verse verteilt vorstellen.

Dass ein Element der Rezitation sozusagen außerhalb der Grammatik steht und die Struktur des Texts dominiert, weist wie die regelmäßige Wiederholung auf eine sehr formalisierte Rezitationsweise hin, wie genau auch immer wir uns diese vorzustellen haben, hier insbesondere hinsichtlich der Rolle des „*ỉ*". Z. B. würden die sehr unterschiedlichen Verslängen erheblich weniger ins Gewicht fallen, wenn sie auf einen über mehrere Sekunden mit Verzierungen ausgehaltenen Vokal folgten.

Eine inhaltliche Gliederung der 19 Verse verbietet ihr fragmentarischer Zustand. Soweit erhalten enthält die Litanei hymnische Anrufe und deskriptive Aussagen, nicht aber Aufforderungen an den Gott selbst. Diese folgen im nächsten Abschnitt. Dass keine stringente inhaltliche Entwicklung die Reihenfolge der Verse bestimmt hat, legt pBM 10252 XXXI.8–27 (danach bis Kolumnenende zerstört) nahe. Dort stehen die Verse z. T. in anderer Reihenfolge (s. zu VI.37 und 41), und anders als hier sind lange Verse auf zwei Zeilen verteilt, so dass dort nicht jede Zeile der Litanei mit dem Anruf *ỉ* beginnt. Aus diesen Gründen ist eine Rekonstruktion der verlorenen Verse in pSchmitt auf Basis der Londoner Parallele bestenfalls näherungsweise möglich.

1235 *Opet* I, 217 (7. Zeile).

1236 Vgl. die weiteren Belege für diverse Götter in *LGG* II, 431f.

1237 *Dendara* X, 315.11–12; s. a. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 280f., § 23e.

1238 Vgl. Assmann, in: *LÄ* III, 1063.

VI.37) *ỉ zꜣ-tꜣ m tꜣ [r-ḏr⸗f]* O, Verehrung herrscht im [gesamten(?)] Land!

Dieser Vers fehlt in pBM 10252. Dort steht stattdessen der hier in VI.41 platzierte Anruf. In XXXII.2 dann ganz ähnlich: *ỉw zꜣ-tꜣ ḏr⸗f* […], daher die ohnehin naheliegende Ergänzung.

Der Ruf *zꜣ-tꜣ* (vgl. III.41 und *passim*) erklingt nicht nur an einem Ort, sondern im Land, was eine entsprechende Ankunft des Osiris ‚überall' nahelegt. Diese Aussage passt sowohl zu Osiris als Mond als auch als Nilflut, sprich zu den beiden Aspekten, unter denen er in den ab VII.20 folgenden Hymnen angerufen wird.

VI.38) *ỉ nb kꜣ.w [fd(.t) nṯr]* O Herr von Nahrung [und Gottesschweiß]!

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.21.

Das Theonym ***nb kꜣ.w*** kann zahlreiche Götter bezeichnen, von Schöpfergöttern und Hauptgöttern eines Tempels über Osiris wie hier bis hin zu Götterkindern.[1239]

Das nur in der Londoner Parallele überlieferte ***fd.t nṯr*** ist parallel zu ***kꜣ.w*** aufgefasst, denn Osiris ist nicht selbst der „Gottesschweiß",[1240] sondern bringt diesen, hier wohl eine Metapher für die Nilflut, aus sich hervor.[1241]

VI.39) *ỉ kꜣ-ỉmn.t*[…] O Stier des Westens […(?)]

Auch pBM 10252 XXXI.18 ist genau nach ***ỉmn.t*** zerstört. Mit diesem häufigen Epitheton wurde der Gott bereits in I.37 angerufen.

VI.40) *ỉ štꜣ [s.t m tꜣ.wỉ ỉdb.w]* O du mit verborgenem [Platz in den Beiden Ländern und den Ufern!]

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.19. In genau der vorliegenden Form ist diese Bezeichnung sonst anscheinend nicht belegt; ***štꜣ s.t/s.wt*** ist aber eine geläufige Formulierung, um Osiris' Verborgenheit im Grab in Worte zu fassen.[1242]

VI.41) *ỉ ỉm.ỉ snm [zꜣ-tꜣ n ḫrw⸗f]* O Der in Traurigkeit(?), [aufgrund dessen Rede/Angelegenheit Verehrung herrscht!]

Der entsprechende Anruf steht in pBM 10252 in Zeile XXXI.8, am Beginn der Litanei.

Denkbar auch: „Der in Speisung" im Sinne von „der über Nahrung verfügt". Diese Formulierung wäre aber wohl auch im Ägyptischen recht ungelenk, und die vermutliche Erwähnung von Nahrung liegt bereits einige Verse zurück. Die Anspielung auf den traurig-matten Todeszustand des Gottes hingegen passt zu den vorausgehenden Versen, die den bestatteten Osiris thematisieren. Keine der beiden Alternativen scheint bislang anderweitig bekannt zu sein. Der weitere Versverlauf, wenn er der Parallele entsprach, hebt jedenfalls den Jubel über die Rede des Gottes – Zeichen seines neuen Lebens – hervor.

VI.42) *ỉ sq(ꜣỉ) ỉr.w [nm(ꜥ)(?) nṯr.w⸗f]* O du mit erhöhter Gestalt [Schlafender(?) seiner Götter]!

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.9. Dort ***spd*** ([illegible]) anstelle von ***sq(ꜣỉ)***; s. a. Anm. zur Transliteration. ***Spd ỉr.w*** dient sonst nur zur Bezeichnung von Sonnen- und Kindgöttern, könnte aber hier natürlich dem

1239 *LGG* III, 762–764.

1240 ***Fd.t nṯr*** ist bislang nur einmal als eigenständiges Epitheton belegt (*Esna* 274.7: Sauneron, *Esna* III, 176; vgl. *LGG* III, 195).

1241 Dies geht auch aus Osiris' Bezeichnung als *sḫpr fd.t nṯr* in *Dendara* VI, 120.12 hervor; vgl. *LGG* VI, 507.

1242 Vgl. *LGG* VII, 136.

Totengott einen entsprechenden Aspekt zuweisen. Zwar ist genau *sq3ỉ ỉr.w* sonst anscheinend nicht belegt, wohl aber *q3 ỉr.w*, u. a. für Sokar in der Schetit.[1243]

Das nur in der Londoner Parallele erhaltene zweite Epitheton ist unklar. Die Lesung ***nmꜥ*** passt immerhin zum Determinativ des schlagenden Manns und vgl. dort ***zn*** für ***snm*** in der Parallele zum vorangehenden Vers. Trifft dieser Vorschlag das Richtige, dann wäre die erhöhte Gestalt die aufgebahrte Mumie inmitten der schützenden Götter.

VI.43) *ỉ sd(3)⌜d(3)⌝ [n ḥr.yt=f]*	O, [ob dessen Furchtbarkeit] Zittern herrscht!

Ergänzt nach pBM 10252 XXXI.10. Auch dieses Epitheton ist sonst nicht bekannt, wohl aber ähnliche Formulierungen mit *sd3* oder *sd3d3*.[1244] In IX.16 wird der Gott selbst entsprechend angeredet (*sd3d3 n ḥr.yt=k*).

Zum Zittern vor dem ehrfurchtgebietenden Totengott vgl. außerhalb unseres Texts z. B. in *Sokar herausbringen*, hier XXX.11.

VII.1–7) [...]	[...]
VII.8) [...][Z6]	[...]

Am Ende von VII.8 offenbar ein Wort für einen Feind oder eine böse Tat. Aufgrund der Länge könnte der Vers pBM 10252 XXXI.25–26 entsprechen: „O, die Jenseitsbewohner sind ihm in Verehrung zugewandt [und fällen/vernichten/wehren ab(?)] für ihn das Gefolge(?) des Frevlers“ (*ỉ dw3.tỉw n=f m z3-t3 [..]=sn n=f šms(.w){.tỉ} nbḏ*).

VII.9) *[ỉ ...]*[Pl.] *smn ꜥ.wỉ ḥr n(.ỉ)-wỉ ỉm(y)=f*	[O, ...] Arme stärken/der die Arme stärkt bei (der Rede?): „Er gehört zu mir.“ (?)

Keine sichere Parallele in pBM 10252 erhalten. Sollten dessen Zeilen XXXI.25–26 dem vorigen Vers entsprechen, dann könnte XXXI.27 mit dem verlorenen Beginn des vorliegenden Verses übereinstimmen: *⌜ỉ⌝ w3ḏ/wḏ(?) nb b3.w r [.]ꜥr* [...]. Das in pSchmitt im zerstörten Zeilenanfang eventuell sichtbare *s* könnte genau das fehlende Zeichen in der Parallele sein, so dass dort *s(ỉ)ꜥr* gestanden hätte.

Das „Festigen des Arms“ ist eine typische Handlung von und an Thot,[1245] der in den folgenden beiden Versen eindeutig genannt wird. In unserem Kontext ist sicherlich Osiris bzw. Sokar Objekt der Handlung *smn-ꜥ*. Diese vollzieht bereits in PT 477 der Verstorbene an ihm:[1246]

ỉy.n N. ḫr=k nb p.t
ỉy.n N. ḫr=k Wsỉr
ỉ.sk N. ḥr=k
ḥbs tw N. m ḥbs nṯr
ỉ.ỉr.y n=k N. nw wḏ.n Gbb ỉ.ỉr.y n=k N.
smn N. ꜥ=k ḥr ꜥnḫ
f3.y N. ꜥ=k ḫr w3s

N. ist bei dir angekommen, Herr des Himmels, N. ist bei dir angekommen, Osiris, damit N. dein Gesicht abwische und N. dich mit dem Gotteskleid bekleide; damit N. das für dich tue, was Geb N. für dich zu tun befahl; damit N. deinen Arm mit („über“) dem Lebenszeichen stärke und N. deinen Arm mit dem *w3s*-Szepter hebe.

1243 Vgl. *LGG* VII, 163.
1244 Vgl. *LGG* VI, 716f.
1245 *Edfou* I, 477.14, 16 (Weißbrotopfer); Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, 76.13, 17 (Weißbrotopfer).
1246 *Pyr.*, 967a–d.

Der Schluss des Verses ist nicht nach klassisch-mittelägyptischen Regeln konstruiert. Entweder müsste vor dem adjektivierenden *ỉmy* die Präposition *n* mit Suffixpronomen stehen, oder nach adjektivischem *n.ỉ-wỉ* dürften weder die Präposition *m*/*ỉm=* noch *ỉmy* folgen.[1247] Erklären kann ich den Satz vorläufig nur so, dass hier *ỉmy* und damit auch das ihm anhängende Suffixpronomen substantiviert verwendet sind. Damit stünden sie als Ersatz für ein enklitisches Pronomen, also im vorliegenden Fall *sw*, für das sich schon in alten Texten nur wenige Beispiele beibringen lassen.[1248] Diese Erklärung leuchtet vielleicht eher ein als die Möglichkeit, dass Suffixpronomen und enklitisches Pronomen ihre Position getauscht hätten (also *n*(.*ỉ*) *wỉ ỉmy=f* anstelle von **n=ỉ ỉmy sw*[1249]), denn v. a. im attributiven Gebrauch ist *n=f ỉmy* auch in späten Texten belegt, so dass die Kenntnis seiner Konstruktion durchaus vorausgesetzt werden kann.

Die Position des kurzen Satzes nach der Präposition *ḥr* könnte ihn, wie in der Übersetzung vorgeschlagen, als direkte Rede ausweisen. Deren Sprecherin könnte Isis sein, deren Ausruf Thot mit seiner Handlung begleiten würde. „Er" wäre dann natürlich Osiris. Oder ist „er" Thot selbst, als dessen Begleiter sich der dann sprechende Priester sich ausgibt?[1250]

VII.10) *ỉ* [..]*=n ḥsb.w* [.] *ḫwỉ*(.*w*)	O, lasst(?) uns [...] die „Gezählten", [die(?)/um zu(?)]
sšm(.*w*)*=f*	schützen sein Ebenbild! Der Geschnäbelte(?) wird seinen Ka
sq(*ꜣỉ*) *fn*(*ḏ*).*y*(?) *kꜣ=f r nṯr.w nb.w*	über alle Götter erhöhen,

Zu diesem und den verbleibenden Versen der Litanei ist keine Parallele in pBM 10252 erhalten; s. aber zu VII.13.

Am Anfang ist vielleicht zu *ỉ* [*mỉ*]*=n* „O, auf!" zu ergänzen. Dann wären die *ḥsb.w* hier direkt angeredet. Wie *ỉp* ist auch *ḥsb* oft als Handlung des Thot belegt,[1251] der unmittelbar folgend als „Der mit dem Schnabel" erscheint. Die „Gezählten" könnten demnach die von Thot zu den Gefolgsleuten des Osiris „gezählten" rechtschaffenen Personen sein.

Die Position des Determinativs von *sšm*(.*w*) hinter dem Suffixpronomen ist nicht ganz üblich, kommt aber oft genug vor, um der Übersetzung nicht im Weg zu stehen. Der folgende Beginn eines neuen Hauptworts, *fnḏ*, mitten in einem Schriftquadrat ist zwar vergleichsweise ungewöhnlich, die Lesung aber wegen der Hinweise auf Thot zuvor und in den beiden umstehenden Versen aber zumindest nicht unplausibel. Außer als Totenrichter in Tb 125[1252] erscheint „Der mit dem Schnabel" noch auf mehreren Särgen und Sarkophagen der Spät- und Ptolemäerzeit als Schutzgott, insbesondere als Wächter der Tore zu Osiris.[1253] Sollte das Beiwort *fnḏ.y* Thot über seine ibisköpfige Gestalt hinaus charakterisieren,

1247 S. die gebräuchlichen Nachschlagewerke, v. a. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 224, § 379; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 487. Systematisch zu *n=f ỉmy* Satzinger, *ZÄS* 113 (1986), 150–153.

1248 Vgl. Satzinger, *ZÄS* 113 (1986), 144f.

1249 Vgl. Satzinger, *ZÄS* 113 (1986), 150f.

1250 S. z. B. Willems, *Heqata*, 87, 254f., 392f.; Backes, *Zweiwegebuch*, 462 (Index, *s. v.* „Verstorbener"). Zu Sprüchen des Totenbuchs, in denen der Verstorbene als Gehilfe des Thot auftritt; s. Stadler, *Weiser und Wesir*, 381–429.

1251 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 677; vgl. *LGG* V, 483–487: neben Thot besonders häufig Chons, also ein weiterer Mondgott.

1252 Und entsprechend im *Dokument zum Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris ausgestellt hat*; s. z. B. Herbin, *Books of Breathing*, Taf. 10 (pBM 10048 V.3), 22 (pBM 9995 III.3), 28 (pBM 10260 III.x+7). In der demotischen Version von Tb 125 (pParis BN 149 II.4) steht an entsprechender Stelle der Name „Thot"; s. Stadler, *Pa-Month*, 71, 121.

1253 Sarg des Haremhab (Kairo JE 8390): Leitz, *Panehemisis*, 439: auf der linken Seite als 13. von 24 Schutzgöttern, dabei dritter von elf Torhütern; CG 29301 (linke Seite, zweites Register): Maspero, *Sarcophages* I, 53, pl 4; vgl. Faulkner, *Book of Hours*, 53* (pBM 10569 XXXIII.18). Vollständige Belegliste in *LGG* III, 194.

dann am ehesten als potentiell gewalttätigen Richter und Bewacher. Die Schreibung von *fnḏ* bzw. *fnḏ.y* ohne *ḏ/t* ist ungeachtet des Determinativs natürlich ungewöhnlich bis fehlerhaft, kommt aber doch vor, was angesichts von Schreibungen *„fnṯỉ/fnt"* im Grunde nicht überraschend ist.[1254] Für genau die vorliegende Zeichenfolge ist mir allerdings kein weiterer Beleg bekannt.

Eine ganz andere Alternative gibt Quack zu bedenken, nämlich *sqfn* „ausbacken" anstelle von *sq(ꜣi̯) fn(ḏ)*, also: „der seinen Ka knuspriger bäckt/schmackhafter macht als den aller Götter" oder aber „dessen Ka ‚ausgebackener' ist als der aller Götter". Den metaphorischen Gebrauch von *sqfn* belegt im Mittleren Reich die Stele des Sobeknacht (London UC 14385), in deren Text der Steleninhaber wie folgt tituliert wird: „erhabener Würdenträger, der durch Geschriebenes handelt/zu Geschriebenem gemacht ist(?), vereinigt mit dem Einzigen, ‚ausgebacken' in den Mündern Vieler, Überschwemmung(?) der Bezirke in der Süd[provinz]" (*sʿḥ šps ỉri̯.w m zẖꜣ.w dmḏ(.w) m wʿ.tỉ sqfn(.w) m rʾ.w ʿšꜣ.w ỉwḥ.t spꜣ.wt m* [*ʿ/tp*(?)]-*rs.ỉ*).[1255] Ist dies so zu verstehen, dass die schriftlichen Anweisungen des hohen Beamten in den Mündern der vor Ort Tätigen ausgesprochen und damit realisiert werden? Davon ausgehend könnte man den vorliegenden Vers eventuell so auffassen, dass Osiris mehr alls die übrigen Götter ‚in aller Munde ist'; vgl. die entsprechende Aussage in V.36.

VII.11) *ỉ ḏd ʿḥʿ(.w) sʿnḏ rsỉ wḏ š(ꜣ).y ḥr msḫn.t*	o, der die Lebenszeit gibt und gewiss verkürzt, der (schon) auf dem Geburtsziegel das Schicksal zuweist!

Da nach *sʿnḏ* kein neues Objekt folgt, ist es sicherlich als mit *rḏi̯* kontrastierend zu verstehen, ähnlich *sʿšꜣ ʿnḏ.t sʿnḏ ʿšꜣ.t* „der die geringe Menge groß und die große Menge gering macht" auf dem Statuensockel Chicago OI 9379.[1256] Dort erscheint auch das relativ unspezifische *di̯ ʿḥʿ.w.*[1257] Beide Epitheta beziehen sich auf denselben Gott, vermutlich Horus-in-Schenut (*Ḥr.w-ỉm.ỉ-šn.wt*),[1258] der als Schützer vor Krankheiten in Beziehung zum im vorigen Vers gleichfalls mit einem Epitheton benannten Thot steht.[1259] Durch die an Horus-in-Schenut gemahnenden Epitheta wird dessen Aspekt als strafender bzw. feindabwehrender Gott hier auf Thot übertragen, der seit dem Alten Reich ebenfalls in der Rolle des ‚Scharfrichters' auftreten kann.[1260] Der Aspekt der Hinrichtung scheint auch in den folgenden Versen durch, wenn Freude in den Gerichtshöfen herrscht und die sieghafte Stärke (*nḫt.w*) von Hesats Sohn hervorgehoben wird. Hier allerdings ist ganz allgemein die absolute Macht des Gottes über das Leben und seine Dauer in Worte gefasst,[1261] dies zusammen mit dem für Thot noch zwei weitere Male belegten Epitheton *wḏ šꜣ.y ḥr msḫn.t.*[1262] Die Verbindung von *wḏ* und *šꜣ.w* ist berühmt im *Verwunschenen*

1254 Vgl. die Schreibungen in *LGG* III, 193; dort auch Hinweis auf die Schreibung ohne *t* < *ḏ* ( ) auf dem Sarkophag Kairo CG 29310 (Nr. 2); vgl. auf CG 29301 (Nr. 3). Die Schreibung auf CG 29301 konnte anhand eines Fotos überprüft werden, das mir Carolina Teotino freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

1255 Z. x+5: Landgráfová, *It is my Good Name*, 230f.

1256 Van de Walle, *JNES* 31 (1972), 78, Fig. 7, Z. 1.

1257 Vgl. *LGG* IV, 740f. Zu Thot als Berechner der Lebenszeit s. a. Morenz, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals*, 28f.

1258 Horus-in-Schenut *sʿšꜣ ʿnḏ.t sʿnḏ ʿšꜣ.t* in pLeiden I 347 III.3 (Leemans, *Aegypische Monumenten* II, Taf. 142; s. a. DZA 28.953.290; vgl. *LGG* VI, 202).

1259 Vgl. van de Walle, *JNES* 31 (1972), 77–80; vgl. *LGG* V, 244f. mit weiterer Literatur. Im *Buch von der Abwehr des Bösen* ist *sʿnḏ ʿḥʿ.w* ein richtender Gott, auf dessen Schlachtbank der Rezitierende nicht geraten wird (*Urk.* VI, 119.19–121.16; *sʿnḏ ʿḥʿ.w* in 119.20), und damit vielleicht eher Horus-in-Schenut als Thot.

1260 Vgl. zuletzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 328–333; vgl. hier *sꜣḫ.w* II, Spruch 8 (XX.17–18 = *Pyr.*, 635c–d).

1261 Zu diesem Motiv immer noch grundlegend Morenz, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals*; idem, *Gott und Mensch*, 86f.

1262 *Edfou* I, 27.4–5; Mallet, *Kasr el-Agoûz*, 90 (anscheinend ein Schriftquadrat zerstört zwischen *Šꜣy* und *ḥr*); vgl. *LGG* II, 635.

Prinzen.[1263] Thot sorgt also nicht nur für die Vernichtung der Feinde, sondern auch für die notwendige Lebenszeit und ein potentiell gutes Schicksal bei der Geburt. Damit wird die durch die Feindvernichtung gesichterte Belebung des Sokar-Osiris hier als positiver Gegensatz zu jener und damit als ihr Resultat angesprochen.[1264]

Aufgrund der unvollständigen Erhaltung der vorangehenden Verse ist nicht sicher, ob ungeachtet des Hinweises auf Thot im Vers zuvor nicht doch eine weitere Anrede an Sokar-Osiris zu verstehen ist, wie man sie in einer Litanei wie der Vorliegenden grundsätzlich eher erwarten würde. Vgl. die Anrede des Gottes als „Herr der Lebenszeit und Spender von Jahren" in *Sokar herausbringen* (hier XXX.6).

VII.12) *ỉ z3-t3 m T3-wr* *ỉw msḫ(3).t m ḥw.wt-wr.wt*	O, „Schutz des Landes"-Rufe erklingen in Ta-wer, Freude herrscht in den Gerichtshöfen.

Die Präsenz des Osiris in Abydos ist mit „Freude" in mehreren Gerichtsorten verbunden. Dies lässt an seine Rechtfertigung durch Thot in allen Gerichtstribunalen denken, wie wir sie aus Tb 18–20 gut kennen, dort mit *ḏ3ḏ3.t* als Bezeichnung der Personengruppe der Richtenden anstelle von *ḥw.t-wr.t* als Gerichtsort. Auch hier wurde unmittelbar zuvor Thot genannt, dessen Bezeichnung als „Der mit dem Schnabel" auf seine Funktion als Totenrichter und Schützer des Osiris hinweist (s. zu VII.10).

Mit *z3-t3* wird der Inhalt des ersten Verses der Litanei aufgenommen wie auch im folgenden Vers. Die Idee von der triumphalen Ankunft des Gottes darf als zentrale Aussage dieses Abschnitts angesehen werden. Die parallele Verwendung von *z3-t3* und *msḫ3.t* erscheint auch in VIII.35, dort verbunden mit Ta-wer und Abydos.

Eventuell ist der zum nächsten Vers angegebene Textverlauf von pBM 10252 als Parallele zur vorliegenden Stelle anzusehen; s. dort.

1.2.8.4 Aufforderung zur Ankunft als etablierter Herrscher (VII.13–VII.19)

Gliederungskriterien: Ende der vorangehenden Litanei und deutlicher Beginn des nächsten Abschnitts.

Der erste der folgenden sieben Verse ruft Sokar beim Namen und nimmt dabei mit der Erwähnung von *z3-t3* den ersten und letzten Vers der vorangehenden Litanei auf, nun aus Sicht des angerufenen Gottes formuliert. Im zweiten Vers wird dieser dann zum Kommen aufgefordert, ohne welches die *z3-t3*-Rufe sinnlos wären. Die gewünschte Ankunft soll, so scheint es, hier v. a. den Kontakt mit dem Sohn ermöglichen (VII.14–15), der als Iunmutef-Priester der Protagonist der diesem Abschnitt der *GZG* zugrunde liegenden Ritualhandlung ist. Die verbleibenden vier Verse verstehe ich zu schlecht für eine klare Einschätzung. Wegen des Beginns des Hymnus in VII.20 haben wir sie aber vermutlich zu diesem Abschnitt zu zählen, dessen Länge damit sieben Verse beträgt.

VII.13) *ỉhy Zkr ỉw z3-t3 m ỉm.ỉw⸗f*	Ohe, Sokar, da „Schutz des Landes"-Rufe in seinen Aufenthalts(orten) erklingen!

Da das erneute *z3-t3* direkt auf den vorangehenden Vers verweist, wird man dasselbe auch für *ỉm.ỉw⸗f* ansetzen dürfen, d. h. diese sind mit den *ḥw.t-wr.t*-„Gerichtshöfen" identisch.

Keine direkte Parallele in pBM 10252, aber gegen Ende von *Sokar herausbringen*, hier in XXXII.1–2, entsprechen einige Ausdrücke unserem Text. Dabei ähnelt XXXII.2 eher dem ersten Vers der Litanei (VI.37) als dem vorliegenden, wie überhaupt das mehrfache Vorkommen von *z3-t3* mit ein Anlass für die abweichenden Versfolgen in der Londoner Handschrift und in pSchmitt gewesen sein könnte.

1263 pHarris 500 = pBM 10600 vso. IV.12, VII.6: Gardiner, *Late Egyptian Stories*, 2.12–13, 6.11–12.

1264 Zur Feindvernichtung als unmittelbar belebender Ritualhandlung vgl. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 57–59; Altmann-Wendling, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased.*

VII.14) *mỉ m3n ṯ(w) k3 z3 Ḥs3.t*	Komm, damit dich der Stier, Hesats Sohn, sehen kann.
mrš sw ḥr nḫt.w=f	Leuchtend rot ist er bei seinem Sieg,

Der Sohn der Hesat kann Osiris oder eine diesem angeglichene Gottheit (Mnevis) sein bzw. der erneuerte und verjüngte Verstorbene, wenn er in einer Sargaufschrift ganz Ägypten betritt und von allen jenseitigen Wesen (große und kleine Neunheit, Unvergängliche und Unermüdliche Sterne, Bau von Pe und Nechen) verehrt wird.[1265]

Schon seit den Pyramidentexten (*Pyr.*, 2080e) ist auch Anubis Sohn der Hesat.[1266] Wegen der Bezeichnung als siegreicher Stier dürfte Anubis hier allerdings nicht gemeint sein; eher ist an den über Seth triumphierenden Horus als wütenden Stier zu denken; vgl. den zornigen (Stier) auf dem Kampfplatz in III.6, der ebenfalls vermutlich Horus ist. Nicht als roter, aber als weißer Stier, den Hesat säugt (*k3 ḥḏ snq.w Ḥz3.t*; *CT* III, 61c) bezeichnet sich der Verstorbene als „Horus vor dem Himmelssee, Thot vor dem Gotteszelt" (*ỉnk Ḥr ḫnt(.ỉ) š p.t Ḏḥw.tỉ ḫnt.ỉ zḥ-nṯr*; *CT* III, 61b) zu Beginn von ST 175. „Säugling der Hesat" ist der Verstorbene ebenfalls in ST 343/344.[1267] In diesem Text ist er zwar nicht als „Stier" bezeichnet, erscheint aber wie in ST 175 als mächtiger Gott am Himmel auf dem Weg zu seinem Vater,[1268] also in der Rolle des Horus, nicht der des Osiris.

Die Farbe *mrš* finden wir sonst v. a. mit Seth „mit leuchtend roter Haut" (*mrš ỉnm*)[1269] in Zusammenhang gebracht, und ein roter Stier (sonst *k3 dšr*) erinnert ebenfalls an Seth,[1270] der hier aber nicht gemeint sein kann und auch nicht muss.[1271] Wenn die Farbe Rot den wütenden Seth charakterisiert, dann ist diese Eigenschaft hier auf Horus übertragen, der im Kampf gegen Seth zeitweilig dessen gewalttätige Aggression übernehmen muss, um zu bestehen (v. a. III.6, 9, V.19). Vgl. auch *s3ḫ.w* II, Spruch 14 = PT 372 (hier XXI.5/*Pyr.*, 653d), wo am Schluss im Kontext der Feindvernichtung das sonst unklare *mšr* eine Variante von *mrš* sein könnte. Im Unterschied zu Seth ist der gerechte Zorn des Horus nur vorläufig: Ist das Ziel erreicht, weicht er friedlicher Stimmung wie hier unmittelbar folgend.

Eine grundsätzlich denkbare Deutung von *mrš* als demotisches *mlḫ* (also: „der ‚ihn' (Seth) bekämpft"), dürfte angesichts der relativen Geläufigkeit der Erscheinungsform als „roter Stier" wenig wahrscheinlich sein, zumal dann das enklitische Pronomen *sw* ohne Bezugswort wäre.

VII.15) *sw ḏd=tw ḥtp-ỉb r=f*	und man sagt „zufrieden Gestimmter" über ihn, /
	Er ist der, über den man „zufrieden Gestimmter" sagt,

Es stellt sich die Frage, ob hier ein Beispiel für die kontrovers diskutierte sog. „*sw sḏm=f*-Konstruktion" vorliegt, trotz der Verwendung des Suffixpronomens *=tw* anstelle von *=f*.[1272] Die andere Möglichkeit

1265 CG 41044: Gauthier, *Cercueils*, 46 („lignes de gauches") entsprechend auf CG 41068 (*ibidem*, 480).

1266 Egberts, *Quest of Meaning*, 330, Anm. 7 mit weiteren Hinweisen; s. a. *LGG* VI, 90.

1267 *CT* IV, 350a, 366a. Der nur auf den Särgen B9C und B1Y überlieferte ST 344 ist mit diversen Veränderungen aus ST 343 in die erste Person umformuliert, aber im Grunde genommen derselbe Text.

1268 In *CT* IV, 364a soll der Verstorbene „am Eingang des Ostens die Stimme des Müden" hören (*sḏm=k ḫrw b3g.w m r'-ˁ3 ỉ3b.t*).

1269 pMMA 35.9.21, XXIX.9–10, XXXI.12; s. Goyon, *BIFAO* 75 (1975), 380f. (mit Anm. 5), 392f. (= *Urk.* VI, 216.17, 228.5).

1270 Vgl. Junker, *Onurislegende*, 57f.

1271 Vgl. die Belege von *k3 dšr* in *LGG* VII, 276: meist der siebte der sieben Pfeile (der Mut bzw. Nechbet). Einmal, in einem Hymnus im Grab des Senmut (TT 353), ist der Sonnengott selbst am Abend ein „roter Stier", also mit Rot als Farbe der untergehenden Sonne (Assmann, *STG* 338, Text 240, Z. 3). Sollte hier „Hesats Sohn" dementsprechend Horus als Sonnengott sein, dann ist dieser Aspekt aber nicht weiter herausgestellt worden.

1272 Stauder, *Linguistic Dating*, 331–335 mit älterer Literatur in Anm. 382 sowie auch Schenkel, *GM* 214 (2008), 103–107 (Hinweis Quack).

wäre die schon in den Sargtexten nachweisbare Verwendung von *sw* statt *swt*,[1273] also ein Nominalsatz mit *ḏd≠tw* als substantivierter Relativform. In beiden Fällen kann „er" eigentlich nur weiterhin der wütende Stier sein, und der Grund für seine Zufriedenheit ist sein Triumph über Seth. Eine Entscheidung zwischen den grammatischen Alternativen kann ich daraus nicht herleiten: Das oft deutlich an die vorangehende Aussage eng anschließende *sw sḏm≠f* – in dem *sw(t)* hier wegen des folgenden *≠tw* die Partikel sein müsste und kein Pronomen – würde die Zufriedenheit des Stiers als unmittelbare Folge seiner *nḫt.w* auf dem Kampfplatz herausstellen, während das Prädikat *sw(t)* im Nominalsatz die Identität des zufriedenen Siegers betonen würde, eben Hesats Sohn und nicht etwa Seth. In jedem Fall ist auch die Verbindung mit dem folgenden Satz zu berücksichtigen, in dem komplementär zu *ḏd≠tw … r≠f* „man sagt über ihn" *ḏd≠tw … r≠k* „man sagt über dich" steht, dort nach *ḏr* statt *sw*.

In pBM 10252 XXXII.5 *ỉw* statt *sw*; ein auch in anderen Texten belegter Austausch.[1274] Die ungewöhnliche Schreibung von *ḥtp* auch dort ganz ähnlich. Der Vers steht auf dem Londoner Papyrus nochmals vso. XXXIV.2.

VII.16) *m ḫ(ỉ)p.y≠k ỉmn.tt*(?)	wenn du den Westen(?) durcheilst, da du losmarschiert(?)
sd(ỉ).tỉ(?)	bist, seit man dich den „Niedergeworfenen/
ḏr ḏd≠tw s3s3 r≠k	Zerbrochenen(?)" nannte,

pBM 10252 XXXII.5–7 mit mehreren Abweichungen, von denen einige für das Verständnis unserer Version hilfreich sind. Die ohne Blick auf die Parallele am ehesten als knappe Schreibung für *ỉmn.tt* lesbare Zeichenfolge[1275] erklärt sich ziemlich sicher als Resultat einer Auslassung: Die Londoner Version schreibt *knz.t*. Außerdem gibt die Schreibung [Hieroglyphen] im Papyrus des Pawerem den Hinweis auf die Lesung *sdỉ*. Dieses Verb ist mir bislang nur einmal in der transitiven Bedeutung „Füße in Bewegung setzen" auf dem Euergetes-Tor bekannt.[1276] Eine unetymologische Schreibung in pBM 10252 kann allerdings nicht ausgeschlossen werden; vgl. VII.22, wo offenbar *sḏ.tỉ* „das Kind" mit dem *sd*-Schwanz geschrieben ist, sowie III.21, wo ebenfalls die Bezeichnungen als *s3s3* und als „Kind" (dort *nḫn*) kombiniert sind. Aber die genaue Schreibung bzw. Wortwahl ist an jenen beiden Stellen eben doch eine andere. Zu III.21 und IX.29 bietet pBM 10252 die Lesart *s3w*, hier hingegen *s3s3* wie unser Text.

Wie auch immer der Vers angesichts dieser Unsicherheiten *en détail* zu verstehen ist, die Annahme eines III.21ff. vergleichbaren Zusammenhangs scheint plausibel. Osiris wird als der im Jenseits neu Geborene angesprochen, der in seiner neuen Gestalt in die Welt der Lebenden zurückkehren soll. Treffen die weiteren Lesungen halbwegs das Richtige, dann hat ist er aber inzwischen, anders als in III.21, zu den ihn Rufenden aufgebrochen.

VII.17) *ỉ.ḫmỉ m-ᶜ nṯr.w*	der von den Göttern gewichen war!

Oder ist *ḫm* doch die enklitische Partikel?[1277] In VII.19 scheint dasselbe Wort noch einmal vorzukommen.

Zumindest die vorliegende Fassung thematisiert einmal mehr die Entfernung des toten Osiris von den Göttern, wobei diesmal aber laut dem Vers zuvor die Voraussetzung für die Rückkehr bereits gegeben ist.

1273 Schenkel, *GM* 214 (2008), 105

1274 Jansen-Winkeln, *SAK* 32 (2004), 221 mit Anm. 147–150.

1275 Die Lesung *ỉmn.tt* erwägt auch Szczudłowska, *Manuskript*, als Alternative zu *ḫ3s.t*.

1276 *Urk.* VIII, 71 (85f) = Clère, *Porte d'Évergète*, Taf. 68; vgl. *Wb* IV, 367.16 mit Hinweis auf eine parallele Formulierung mit *3s* „eilen".

1277 Dies ist anscheinend die Lösung von Szczudłowska, *Manuskript* („O indeed gods").

VII.18) ***nfr.y ỉm⸗k n m33 ꜥn*** — Das schöne Gewand umkleidet dich, schön anzuschauen („zwecks eines schönen Anblicks"),

Die Lesung des Udjat-Auges als ***ꜥn*** anstelle von 𓁹 ist gewiss ungewöhnlich, jedoch keinesfalls einzigartig.[1278] Die folgenden Beine als Determinativ von ***ꜥn*** „umkehren" machen klar, dass ***wḏ3/wḏ3.t*** hier nicht gemeint sein kann. Die Kombination beider Zeichen kann nur eine unetymologische Schreibung sein, so dass annähernd jedes Wort ***ꜥn*** in Frage kommt. Nach ***m33*** ist „Schönheit" sicher ein passendes Wort, das außerdem die wörtliche Bedeutung des „schönen" ***nfr.y***-Gewands aufnimmt. ***ꜥn*** „wiederum" ist aber nicht mit Sicherheit auszuschließen.[1279]

Das ***nfr.y/nfr.w***-Gewand ist bereits in den Archiven des Totentempels des Neferirkare als Opfergabe am Sokarfest belegt, möglicherweise als eine Art Leichentuch; jedenfalls ist es dort ein Stück größeren Formats.[1280]

VII.19) ***mr.y***(?) ***wr.t ḥmi̯ nṯr***(***.ỉ***)(?) ***nw nṯr.w*** — sehr(?) Beliebter(?), Gewichener, Göttlichster(?) dieser Götter (?)!

Sollte am Zeilenbeginn doch 𓅨 stehen, wäre ***wr*** „groß" zweifach geschrieben, zunächst phonetisch, dann ‚klassisch'. Ob „zweimal groß" gemeint ist? Immerhin beginnt der Vers in pBM 10252 XXXII.10 mit ***wr.wỉ/wr wỉ***, um dann noch stärker von unserer Version abzuweichen. Ob ***mr.y*** oder ***wr***, das erste Wort dieses Ve‹r›ses ist ungewöhnlich geschrieben; vgl. die alphabetischen Graphien für ***ḥtp*** in VII.15 und ***nfr.y*** in VII.18. Außerdem ist für die Londoner Parallele das Fehlen eines ***ṯ*** oder ***t*** nach ***wr*** zu konstatieren, weswegen ich hier trotz der Schreibung, die auf eine Aussprache des ***t*** hindeutet und sich z. B. als Psp-Endung interpretieren ließe,[1281] ein Wort vermute, das sich auch ohne ***.t*** schreiben ließe, vorschlagsweise das Adverb ***wr.t***.[1282] Zum in genau dieser Form sonst nicht bekannten „sehr Beliebten" vgl. immerhin Horus als „großer/sehr Beliebter" (***mr.yty wr***).[1283]

Die Lesung des nächsten Worts als ***ḥmi̯*** „zurückweichen" in Übereinstimmung mit VII.17, wo diese Deutung aber gleichfalls nicht als sicher gelten kann. Für die verbleibenden Zeichen bleibt dann wohl nur die hier angebotene Lesung, wobei für ***nṯr.ỉ*** auf die vergleichbare Graphie des Verbums ***nṯri̯*** in VIII.2 sowie auf die alphabetischen Schreibungen für ***nṯ(r)*** (vgl. I.33, II.10 und IX.12) und ***nṯr.w*** (VII.17 und *passim*) in unserem Text hinzuweisen ist.

1.2.8.5 Hymnus: Osiris kommt als Herrscher, Mond und Nil (VII.20–38)

Gliederungskriterien: Eindeutige Anfangsformeln in VII.20 und VII.39; Schlusssatz in VII.38.

Wie die „O"-Litanei hat der Hymnus 19 Verse: Eine 18 Verse lange eulogische Anrede führt auf die abschließende Bitte um Wohlwollen gegenüber dem König hin. Auffällig ist die Nennung der Kultteilnehmer in den letzten drei Versen: zuerst „wir" in VII.36(?), gefolgt von „ich" in VII.37 und Pharao in VII.38.

Mit Stier und Widder sind anscheinend keine ‚heiligen Tiere' gemeint, jedenfalls fehlt dafür jeder Hinweis. Es handelt sich vorrangig um Metaphern für Osiris' Fruchtbarkeit, die sich in seiner Ankunft als Nilüberschwemmung, aber auch in seinem Aufgang als Mond (s. zu VII.24) manifestiert. Tiergestalten und kosmische Manifestationen stehen also nicht nebeneinander, sondern überschneiden sich funk-

---

1278 Vgl. nur *Wb* I, 188.

1279 Diese Lösung bevorzugt Szczudłowska, *Manuskript*.

1280 Fragment 14 A.1; vgl. Posener-Kriéger, *Archives*, 364, Anm. c.

1281 Entsprechend auch Vorschlag Quack.

1282 Natürlich könnte *wr wỉ* in der Londoner Parallele aus *wr.tỉ* entstanden sein bzw. umgekehrt.

1283 Nach *LGG* III, 354 einmal im Mammisi von Edfu: Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, 155.20.

tional, wie auch die Verbindung der Aspekte Fruchtbarkeit und kosmische Regeneration gut bekannt ist.[1284] Entsprechend schwierig gestaltet sich jeder Versuch, eine inhaltliche Unterteilung vorzunehmen, während die einzelnen, miteinander verflochtenen Motive sich zumeist gut erkennen lassen. Der Gott als Herrscher Ägyptens tritt besonders deutlich in VII.20–21, 23, 25–27 hervor, außerdem in VII.28–29 als Erbe des Geb und des Re. Den Aspekt der Zeugungsfähigkeit stellen mehr oder weniger explizite Formulierungen in VII.20, 22, 23–25, 34–35 heraus. Als Nil erscheint Osiris vorwiegend in der zweiten Hälfte des Hymnus ab VII.30, davor eher als Mond, aber mehrmals lässt die Wortwahl keine klare Unterscheidung zu, besonders deutlich in VII.30. Überhaupt ist die gemeinsame Nennung von Mond und Nil als Erscheinungsformen sowie der Zeugungsfähigkeit des Osiris geläufig.[1285] Den zu VII.33 zitierten Ausschnitt aus *sꜣḫ.w* IV ergänzend seien hier als kompakteres Beispiel folgende Sätze aus der *Liturgie zum Talfest* zitiert:[1286]

ḫꜥi̯⸗k m ỉꜥḥ r tr n(.ỉ) wrš
mn rn⸗k m ḥw.t-sr
ỉwi̯⸗k m Ḥꜥpi̯ r mḥ ꜣḥ.wt⸗k
ꜥnḫ tꜣ nb n kꜣ⸗k
rwḏ mtꜣ⸗k m-ẖnw ḫnr.t⸗k
wḥm⸗k ỉr.w⸗k m sf
Du wirst zu jedem Mondmonat als Mond erscheinen, und dein Name wird im Tempel des Magistraten dauern. Du wirst als Nilflut/Hapi kommen, um deine Felder zu überschwemmen, und jedes Land wird durch deinen Ka leben. Dein Phallus wird in deinem Harem stark sein, und du wirst deine Gestalten von(?) Gestern erneut annehmen.

Eine regelmäßige formale Untergliederung unserer 18 Verse langen Anrede ist nicht festzustellen. Manchmal ergänzen Nebensätze in einem eigenen Vers ein Epitheton, so dass sich Zweier- und Dreiergruppen (VII.26–27, 30–31, 31–33) ergeben.

VII.20) ***ỉ.nḏ-ḥr⸗k kꜣ nb šms.w*** Sei gegrüßt, Stier, Herr des Gefolges,

Mit der Anrede „Stier" wird ein wesentlicher Aspekt der folgenden Eulogie nach vorne gestellt, nämlich der des zeugungskräftigen Herrschers (vgl. bes. VII.24). Das folgende ***nb šms.w*** ist selten: Die Erwähnung des Osiris als Herr des Gefolges auf dem Sarg des Anchefenchonsu (Kairo CG 41001) steht ebenfalls in einer ***ỉ.nḏ-ḥr⸗k***-Anrede, aber mit anderem Kotext.[1287]

VII.21) ***snḏ ꜣ.t m ḫft.ỉw⸗f*** dessen Gewalt seinen Feinden Angst einflößt („mit furchtbarer Gewalt in seinen Feinden"),

Neben der Zeugungskraft bringt die körperliche Wiederherstellung des Osiris mit sich, dass er sich gegen seine Feinde wieder selbst zur Wehr setzen kann und wird. Zur Furcht der Feinde vor Osiris vgl. hier insbes. I.17, 28 sowie in *Sokar herausbringen*; hier XXXII.3.

1284 Als besonders sinnfälliges Beispiel sei die Dekoration der Sokar-Osiris-Kapelle im Hathor-Tempel von Dendara angeführt; s. dazu Derchain, *RdE* 15 (1963), 11–25, bes. 21f.

1285 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 528; Kucharek, *Klagelieder*, 525f., 528.

1286 Ausschnitt aus Spruch 7 nach Assmann, *Totenliturgien* III, 527f.; Spruch 8 nach Smith, *Traversing Eternity*, 190: pBM 10209 III.24–26; Haikal, *Nesmin* I, 39, Taf. 7. Der Text hat eine Parallele auf pLeiden M 46–47 („Tb 162*"): Pleyte, *Chapitres supplémentaires* II, 67–76 mit Taf.; DZA 22.540.650; s. a. Widmer, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 137 mit Anm. 22 (Hinweis Quack).

1287 Moret, *Sarcophages*, 13f. (***nb šms.w*** auf S. 14, Z. 1).

VII.22) *sḏ(.tἰ) ἰqr sʿšꜣ ms.y{n}w(t)*(?) trefflicher Knabe, der die Geburten(?) zahlreich sein lässt,

Das etwas änigmatisch geschriebene ***sḏ.tἰ*** darf wohl als sicher gelten aufgrund der Parallelen für ***sḏ.tἰ ἰqr*** als Bezeichnung des Osiris in Opet[1288] (s. a. zu VII.25), einer Milchopferszene in Philae[1289] und v. a. im östlichen Fries der dritten westlichen Osiris-Kapelle von Dendara.[1290] Dort wird die landesweite Freude über die gelungene körperliche Wiederherstellung des Osiris beschrieben, deren Effekte – Nilflut, Vollmond, Fruchtbarkeit – unsere hymnische Anrufung in Worte fasst. Außerdem steht in pBM 10252 XXXII.13 als Randglosse *ʿḏd* „Jüngling", was sich nur auf *sḏ(.tἰ)* beziehen kann.

Das Wort nach *sʿšꜣ* ist unklar. Aufgrund seiner Position hinter dem Doppelschilfblatt vermute ich, dass das vermeintliche ***n*** bzw. der entsprechende Strich im Hieratischen aus einem breiten flachen Determinativ entstanden ist. pBM 10252 determiniert das Wort mit [Hieroglyphe], wofür ich allerdings auch keine überzeugende Lösung anbieten kann. Versuchsweise ist hier deswegen eine Verschreibung in beiden Fassungen angesetzt, und zwar aus [Hieroglyphe], das als Determinativ von ***ms.yt*** „Abendmahlzeit" ab und an auch für andere Wörter mit der Wurzel ***ms*** Verwendung findet. Zum später ausgeführten nilotischen Aspekt des Osiris (VII.31–33) würde auch ***ms.yt*** gut passen, sowohl mit dem Knaben hier als auch mit dem Widder und Stier in den folgenden Versen steht jedoch eher die unmittelbare körperliche Zeugungskraft und Geburt im Vordergrund. Wie der fruchtbare Widder und Stier unterschwellig bereits an den Nil gemahnt, mag auch unser Wort durchaus mit der lautlichen Ähnlichkeit von „Geburt" und „Mahlzeit" spielen.

VII.23) *bꜣ ἰm.ἰ tꜣ.wἰ ἰdb.w* Widder in den Beiden Ländern und den Ufern,

pBM 10252 XXXII.14 mit der Graphie [Hieroglyphen], so dass man zumindest ohne Blick auf unsere Version eher „Ba" als „Widder" übersetzen würde. Dass die Schreibung des einen der beiden Wörter in einem Zusammenhang wie unserem immer auch das andere mitanklingen lässt, versteht sich angesichts der bekannten inhaltlichen Verbindungen zwischen Ba und Widder (s. a. im Folgenden) fast von selbst.

Osiris als Widder und Stier[1291] (hier im folgenden Vers) begegnet uns auch in *sꜣḫ.w* IV, dort eindeutig in Form des Widders von Mendes:[1292]

ʿnp⟨.t⟩ {n} ḫr bꜣ⸗k
wnn⸗k m Bꜣ-nb-Ḏd.t kꜣ stἰ ḥr.ἰ nfr.w(t)
Anpe(t) trägt deinen Ba: Du bist der Widder, Herr von Mendes, der ejakulierende Stier, Oberster der ‚Schönen'.[1293]

Wie in unserem Hymnus erscheinen in *sꜣḫ.w* IV Widder und zeugender Stier unmittelbar nacheinander, so dass auch hier der nicht näher definierte „Widder" dem ***Bꜣ-nb-Ḏd.t*** entsprechen dürfte. Dass diese Kultform des Osiris gemeint ist, bestätigt die Anrede an an den Widder von Mendes im *Buch von der Abwehr des Bösen*, wo inhaltlich und phraseologisch vergleichbar u. a. zu sprechen ist:[1294]

1288 *Opet* I, 196.
1289 Bénédite, *Philae*, 85.16.
1290 *Dendara* X, 425.5.
1291 Zu Osiris und Sokar als Stier und Widder und den möglichen Verbindungslinien zwischen diesen Gestalten s. die Gedanken von Koemoth, *Osiris-mrjtj*, 27f.; s. a. hier zu I.23 und XXX.40.
1292 pMMA 35.9.21 XXIV.14 und Parallelen; Kucharek, *Klagelieder*, 84, 112.
1293 Zu *ḥr.ἰ nfr.wt* s. Kucharek, *Klagelieder*, 84; weitere Hinweise jetzt bei Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 423 mit Anm. 8–9.
1294 *Urk.* VI, 75.9–14.

bꜣ sṯi wtṯ nṯr.w
bꜣ ꜥnḫ n(.i) Rꜥ iri̯ nḏmnḏm
nhp wḥm.n⸗f šn.w
rw bꜣ zr mr.yti
Ejakulierender Widder, der die Götter zeugte,
lebendiger Ba des Re,[1295] der wollüstig handelte,[1296]
Bespringer, als er den (Lebens)kreislauf erneut vollzog,
Löwe, Widder, Bock, Liebling!

Diese Zitate und zahlreiche weitere Belege verweisen auf die in der klassischen Antike notorische sexuelle Aktivität des Widders von Mendes,[1297] die hier im folgenden Vers ausdrücklich thematisiert wird.

An unserer Stelle ist nun nicht genau der Herr von Mendes wie Osiris als zeugungskräftiger Stier bezeichnet, sondern es tritt umgekehrt Osiris, dessen Phallus in Mendes bestattet war,[1298] als der dortige Gott auf, von dessen Person als Bas von Re und Schu, Geb und Osiris[1299] er nur eine Komponente ausmacht. Als solcher verfügt er über seine Zeugungskraft, diesen zentralen und nur mit besonderen Schwierigkeiten realisierten Aspekt seiner erfolgreichen Mumifizierung, die ihn dazu befähigen soll, wieder als ‚Widder/Bock' oder ‚Stier' zu handeln und seinen Sohn zu zeugen.[1300] Als ein Beleg für diese Vorstellung schon lange vor der Spätzeit sei die *Crossword Stela* in TT 157 angeführt, in deren Text passend zur im vorigen Vers herausgestellten Bindung an den Widder von Mendes steht: „starker Gott im Tempel des Großen, im Tempel des Widders, lebendiger Ba/Widder, Herr von Anpet, der die [Frauen(?)] begattet, gemeinsam mit Re in Busiris und Mendes, verjüngter Stier, der seine Feinde schlägt, der mit dem Hörnerpaar unter den Göttern" (*nṯr wsr m ḥw.t wr m ḥw.t Bꜣ bꜣ ꜥnḫ nb ꜥnp.t sti* […] *ḥnꜥ bꜣ n(.i) Rꜥw m-ḫnw Ḏd.w Ḏd.t kꜣ rnpi ḥwi̯ ḫft.iw⸗f ꜥb.wti m nṯr.w*).[1301] Auch dort folgen Widder und Stier als Erscheinungsformen des Osiris unmittelbar hintereinander. Im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke* ist ein ganzer Abschnitt dem manneskräftigen Osiris in Anpet/Mendes gewidmet[1302] – auffälligerweise, ohne den Widder von Mendes explizit zu erwähnen.[1303]

Das Zitat aus dem *Buch von der Abwehr des Bösen* macht deutlich, wie eng Widder und Ba nicht nur über das ägyptische Wortspiel, sondern auch inhaltlich miteinander verbunden sind, so dass eine Assoziation mit dem potentiell allgegenwärtigen („in den Beiden Ländern und den Ufern") Ba hier keines-

---

1295 Zu Osiris als Ba des Re vgl. *LGG* II, 688–691.

1296 Schott, *Urk.* VI, 74; entsprechend *LGG* I, 470 und Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 44: „der die Wollust geschaffen hat". Aber es sind die anderen Götter (und die ganze Welt), die der Schöpfergott *durch* seine geschlechtliche Handlung erschaffen hat. Vgl. *Urk.* VI, 99.9–12, wo *iri̯ nḏmnḏm* in pBM 10252 mit *i.iri̯ šꜣꜥ nk* „der zuerst beschlief" übersetzt wird und wo im folgenden Vers „begattender Falke" (*gmḥsw bnn/pꜣ bik pꜣw n.ti sti*) eindeutig den Gott selbst als „wollüstig Handelnden" ausweist. Zum Motiv s. a. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 422f., § 38b.

1297 Zu dieser Tradition und ihren ägyptischen Wurzeln s. Derchain, *Enchoria* 25 (1999), 20–23 mit Hinweis auf weitere Quellen (*Dendara* II, 132.3; *Edfou* IV, 302.7–303.5).

1298 Zuletzt mit älterer Literatur Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 23 mit Anm. 92, 44 mit Anm. 280; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 84; Meeks, *Mythes et légendes*, 264.

1299 Smith, *Liturgy of Opening the Mouth*, 78; Egberts, *Quest of Meaning*, 163f. mit weiteren Hinweisen; außerdem Meeks, *Mythes et légendes*, 263.

1300 Kucharek, *Klagelieder*, 84 verweist auf die Aussagen von Diodor und Plutarch zur Unauffindbarkeit von Osiris' Phallus; s. a. Leitz, *Tagewählerei*, 69f. (zu der dort weiter vorgeschlagenen Deutung s. kritisch Quack, *LingAeg* 5 [1997], 280f.; idem, in: *Menschenbild und Körperkonzepte*, 519–523 [Hinweis Quack]).

1301 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* III, 288.3–4.

1302 pBrooklyn 47.218.84 XI.9–XII.2: Meeks, *Mythes et légendes*, 25, 117–119, 262–265.

1303 Diesen Umstand hebt Meeks, *Mythes et légendes*, 262 hervor.

falls wegzudenken ist. Zeugungsfähigkeit gehört zu den Aspekten des jenseitigen Daseins, die der Verstorbene durch seinen Ba ausführt,[1304] wobei es der Ba ist, der diese körperliche Fähigkeit auch im Diesseits beständig garantiert, sehr deutlich in ST 75:[1305]

ỉw⸗ỉ sṯ⸗ỉ
ỉw b3⸗ỉ sṯ⸗f
sṯṯ b3⸗ỉ m r(m)ṯ.w ỉm.ỉw ỉw-nsrsr
sṯṯ⸗ỉ ḏs⸗ỉ m nṯr.wt
Ich habe Verkehr, mein Ba hat Verkehr. Mein Ba hat Verkehr mit den Menschen in der Flammeninsel, ich selbst habe mit den Göttinnen Verkehr.

Für diese Sargtextstelle hat Willems vorgeschlagen, in dem Ba den auf Erden aktiven Sohn, dort Schu, zu sehen, der seinerseits als Same seines Vaters Atum nicht strikt personal von diesem zu trennen ist.[1306] Diese Deutung lässt sich in dieser präzisen Form auf unseren Text nicht übertragen, wohl aber die Unterscheidung zwischen dem Widder/Stier als Ba des Gottes, der in Form des Nils auf Erden fruchtbar ist, und seinem lebendigen Körper im Jenseits. Zum Widder als Kultgestalt des „Erzeugers" (*wtṯ*) s. hier zu XXI.1 (*s3ḫ.w* II, Spruch 13/*Pyr.*, 650b).

In *Die Menge verlassen* (hier XXV.24) scheint der Schreibung in pMMA 35.9.21 und pWAM 551 sowie dem nächsten Vers nach zu schließen wörtlich der Ba gemeint zu sein, wobei aus den direkt folgenden, an unseren Text erinnernden Worten umgekehrt der zeugende Widder durchscheint: „kopulierender Ba, von den Frauen geliebt, das Herz des Re ruht in deiner Gestalt" (*b3 nk mrỉ ḥm.wt ỉb n(.ỉ) Rᶜ ḥtp(.w) m ỉr.w⸗k*); s. weiter zur Stelle.

Angesichts der bekannten lunaren Bedeutungsebene der Stiergestalt lässt sich dieser Aspekt auch Osiris als Widder zuweisen.[1307]

VII.24) *stỉ ḥfᶜ nb ḫkr.w mnmn ỉd.wt*	sich Ergießender, Vervollständigter(?), Herr des Schmucks, Begatter der ‚Kühe'.

Die Bezeichnung eines Gottes nur als „sich Ergießender/Ejakulierender" ist selten, mit *stỉ/sṯ* zusammengesetzte Epitheta hingegen keinesfalls.[1308] Hier ist Osiris als Widder von Mendes mit dem „Begatter der Kühe", also dem Stier, eine weitere Symbolgestalt für die männliche Zeugungskraft verschiedener Götter[1309] zur Seite gestellt; vgl. zum vorigen Vers.

Darüber hinaus verweist Osiris als Stier einmal mehr auf den Vollmond,[1310] vgl. zu II.32. Als begattender Stier wird Osiris-Mond häufig beschrieben;[1311] davon abgeleitet ist die Vorstellung vom Vollmond bzw. Osiris, der analog die Zeugungsfähigkeit irdischer Rinder positiv beeinflusse, so in *s3ḫ.w* IV:[1312] „Die Stiere bespringen und die Kühe werden trächtig, wenn du an diesem Tag am Himmel

1304 Gee, in: *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century* II, 233 mit Anm. 62; Willems, *Heqata*, 311, Anm. 1874, jeweils mit Belegen aus den Sargtexten.

1305 *CT* I 364/5b–366/7b. Aus linguistischer Perspektive zuletzt Depuydt, in *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie*, 484f.

1306 Willems, *Heqata*, 311–314.

1307 Zu Osiris als „bélier lunaire ou sélénisé" s. Koemoth, *Osiris-mrjtj*, 27.f.

1308 *LGG* VI, 698–700.

1309 Z. B. auch des Min; s. Leitz, *Gaumonographien*, 85.

1310 Morfin, in: *FS Lauer*, 317 mit weiterer Literatur in Anm. 28, auch zu entsprechenden Vorstellungen im übrigen Vorderen Orient.

1311 Beispiele aus Dendara und Edfu bei Kucharek, *Klagelieder*, 137f.; Morfin, in: *FS Lauer*, 317; s. a. *LGG* VI, 168f. *s. v. Sỉwr-ỉdwt.*

1312 pMMA 35.9.21 XXI.6 und Parallelen; Kucharek, *Klagelieder*, 105, 137f. (Kommentar).

erblickt wirst (*p3y k3.w iwr id.wt ḫft m33.tw m p.t m hrw pn*).[1313] Eine Bezeichnung des Osiris als Nilflut scheint demgegenüber in dieser Stelle noch nicht vorzuliegen, da dieser Aspekt in den unmittelbar folgenden Versen nicht weitergeführt wird. Prinzipiell ließe sich eine Anspielung auf die befruchtende Nilschwemme aber durchaus herauslesen; vgl. zu VII.31.

Das folgende *ḫfʿ* ist selten und offenbar eine feste Bezeichnung des vervollständigten Osiris. In Edfu ist es anscheinend nicht belegt,[1314] taucht aber zweimal in der Schilderung der Einbalsamierung in der dritten westlichen Osiris-Kapelle von Dendara auf.[1315] In der sechsten Stunde des *Stundenbuchs* steht der „Ba des Vollständigen/der vollständige Ba" (*b3 ḫfʿ*) zwischen dem Ba des Osiris und dem Ba des *iwni*-Gewässers).[1316] Wegen des hier geschriebenen, von *ʿpr* entlehnten Determinativs ist vielleicht die traditionelle Übersetzung „vollständig" um den Aspekt des Ausstattens bzw. Einhüllens der Mumie zu erweitern, was auch mit der parallelen Verwendung zu *ḥtm* in Dendara und dem dortigen Kontext der Einbalsamierung in Einklang steht.

Nb ḫkr.w ist ein Beiwort verschiedener Götter. Osiris heißt so u. a. auf einer Stele der 3. ZwZt in Berlin [1317] und in den *Gesängen* (pBremner-Rhind VI.7–8). Auch dort ist der Bezug zwischen „Schmuck" und geschlechtlicher Aktivität gesichert,[1318] nach meinem Eindruck allerdings nicht ganz so unverblümt wie an unserer Stelle:

ḫkr ṯw nb ḫkr.w
ṯ3(.y) wr ḥr.i nfr.w(t)
Schmücke dich, Herr des Schmucks,
großer Männlicher, dem die Schönen[1319] untertan sind[1320]!

Ein weiterer Beleg für das Epitheton ***mnmn id.wt*** ist mir nicht bekannt, die Aussage aber sowohl im Kotext als auch angesichts vergleichbarer Formulierungen[1321] deutlich. Dabei lässt das Determinativ in pSchmitt keinen Zweifel daran, dass die „Kühe" hier Frauen meinen; vgl. Osiris als „Stier, der sich in die beiden Frauen ergießt" (*k3 sti m z.ti*) auf der Stele Hannover 2940.[1322] In unserem Vers stehen die Kühe/Frauen im Plural wie auch in den *Gesängen* (pBremner-Rhind III.5–11):[1323]

p3 nfr ḥr nb mr.wt p3 k3 sti m id.wt
mi Iḥy ṯḥn ḥr
p3 wʿi(.w) rnpi(.w) ʿn.w m m33≠f
nb m(-m)[1324] *ḥm.wt*
ṯ3.y n(.i) id.wt
p3 ḥy ḥr(.i) nfr.w(t)

1313 Inhaltlich entsprechend: *Urk.* VIII, 47 (89b): Chons, „der die Stiere brünstig und die Kühe trächtig macht" (*sṯzi k3.w sbk3 id.wt*; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 137; *LGG* VI, 714). Zum Einfluss des Monds auf Fruchtbarkeit von Pflanzen und Tieren s. die bei Morfin, in: *FS Lauer*, 322, Anm. 28 angegebene Literatur.

1314 Nach Ausweis von Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 641.

1315 *Dendara* X, 405.3 (parallel zu *ḥtm* „vollständig"), 405.11–12 (in einer Reihe von Formulierungen für den vollständigen Körper). Zum Kontext der Einbalsamierung vgl. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 193.

1316 Faulkner, *Book of Hours*, 27* (pBM 10569 XVII.11).

1317 Stele Berlin 22461; Jansen-Winkeln, *SAK* 22 (1995), 180, Abb. 6 (Z. 1).

1318 Kucharek, *Klagelieder*, 195 (Kommentar zu III.11).

1319 Die Übersetzung „die Schönen" mit Smith, *Traversing Eternity*, 108 („great male, he who has charge over the beautiful ones") und Kucharek, *Klagelieder*, 171.

1320 Oder ist anstelle abstrakter Überlegenheit sehr konkret „der auf den Schönen liegt" gemeint (Vorschlag Quack)?

1321 Vgl. *LGG* I, 641f.

1322 Zitiert nach Kucharek, *Klagelieder*, 194; s. Cramer, *ZÄS* 75 (1936), 106 (Z. 2).

1323 Kucharek, *Klagelieder*, 168.

1324 Oder es ist mit Faulkner, *JEA* 22 (1936), 124 und Kucharek, *Klagelieder*, 195 ***m*** als bedeutungsgleiche Variante zu ***m-m*** zu deuten.

Du Schöngesichtiger, Herr von Attraktivität,
du Stier, der sich in die Kühe ergießt!
Komm, Ihy mit strahlendem Antlitz,
du Einziger, Verjüngter, hübsch anzuschauen,
Herr unter den Frauen,
Mann der Kühe,
du Kind, dem die Schönen[1325] untertan sind!

Dort tritt der durch die Metapher der Kühe indirekt angesprochene Aspekt des Gottes als „Stier“ zurück gegenüber der allgemeinen Bedeutung von erotischer Aktivität als Zeichen von Lebensenergie. Dementsprechend scheint auch im vorliegenden Vers der Plural keine bestimmten Kühe/Frauen, sprich Isis und Nephthys, zu bezeichnen, sondern die Gesamtheit aller ‚fruchtbaren‘ Frauen; vgl. auch I.43. Die Übertragung der Rolle der vom Stier begatteten Kühe auf Frauen ist im Isis-Tempel von Deir esch-Schelwit unmittelbar formuliert, und zwar im folgenden Szenentitel: „Aufstellen seines Bildnisses als großer Stier in Heliopolis, der die Kühe begattet und die Frauen[1326] schwängert“ (*sꜥḥꜥ znn=f m kꜣ wr m Ꞽwn.w sty ỉd.wt*(?)[1327] *ỉwr ḥm.wt*).[1328] Erwähnt sei noch Plutarch, der die Vorstellung überliefert, der Apis-Stier werde von einem befruchtenden Strahl des Monds gezeugt,[1329] d. h. das Bild vom Stier ist fallweise durchaus wörtlich zu nehmen. Gemeinsam mit dem vorigen spielt unser Vers damit zwischen der allgemeinen Aussage über geschlechtliche Aktivität als Zeichen von Lebenskraft und wesentlichem Element eines seligen Fortlebens[1330] und Hinweisen auf das rituell vergegenwärtigte Geschehen um Osiris.

VII.25) ***nb ꜣb.wt bnỉ mr(.wt) mrỉ̯(.w) mꜣꜣ=f r nṯr.w nb.w***

Herr der Gestalt, reizend beliebt, dessen Anblick beliebter ist als der aller Götter,

Der seltene ***nb ꜣb.wt***[1331] ist als Bezeichnung verschiedener Götter bekannt, darunter einmal Osiris auf der Stele Berlin 22461 aus der 3. ZwZt, die schon das Epitheton ***nb ḫkr.w*** aus dem vorigen Vers überliefert, dort ebenfalls gefolgt von ***bnỉ mr.wt***.[1332] Wenn in Medinet Habu Ramses III. im Bericht über den Krieg gegen die Libyer „Herr der Gestalt wie der Sohn der Nut“ ist,[1333] dann ist dort wohl eher Seth als Osiris gemeint. Da außerdem mit Horus und Ihy auch göttliche Söhne mit solaren Zügen „Herr der Gestalt“ sein können, handelt es sich hier nicht um eine spezifische Eigenschaft des Totengottes, sondern allgemeiner um eine Gottesbezeichnung, die die Kontrolle über den Körper und die daraus resultierende Macht in Worte fasst. Bei Osiris wird so auf den (Wieder-)Erhalt seines Mumienkörpers Körper angespielt, ähnlich wohl bei „Ptah, dem Großen“;[1334] bei einem Göttersohn hingegen auf dessen erstmalige Gestaltwerdung.

1325 Kucharek, *Klagelieder*, 195 mit Verweis auf pMMA 35.9.21 XXIV.14 (*sꜣḫ.w* IV), wo im selben Epitheton das Determinativ die Lesung *nfr.wt* „schöne Frauen“ als richtig erweist; entsprechend im zuvor zitierten Vers pBremner-Rhind VI.8.

1326 Das Zeichen ist nicht restlos deutlich, Übersetzung mit Morfin, in: *FS Lauer*, 317; möglich auch: „Vulvas“.

1327 – lies einfach *ỉḥ.w* „Rinder“?

1328 Zivie, *Deir Chelouit* III, 122, Nr. 135, Z. 1–2

1329 *De Iside et Osiride*, 43 [368C]: Griffiths, *Plutarch*, 186.5–7; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 138.

1330 Vgl. z. B. *Pyr.*, 510b (Essen, Urinieren, Geschlechtsverkehr) sowie im Text zum Opfergefilde in den Sargtexten (Essen, Trinken, Pflügen, Ernten, Geschlechtsverkehr; *CT* V, 344a–345b).

1331 *LGG* III, 562 mit nur fünf Belegen vom Neuen Reich bis zur ptolemäisch-römischen Zeit.

1332 Jansen-Winkeln, *SAK* 22 (1995), 180, Abb. 6 (Z. 2).

1333 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* V, 21.3.

1334 Jansen-Winkeln, *Ägyptische Biographien*, 196, 546, Z. 11.

Neben den Verweisen auf das Königtum lassen sich die Epitheta dieses Verses entsprechend dem vorangehenden als Bezeichnungen von Osiris als Mond verstehen, dessen Aufgang in Vollständigkeit (Herr der Gestalt) Freude hervorruft.

Zur zweiten Hälfte des Verses (*mrj̠ m33=f r nṯr.w nb.w*) steht einmal mehr ein weiterer Beleg im Opet-Tempel, dort unmittelbar folgend auf die Bezeichnung *sḏ ỉqr*, die hier nur drei Verse zuvor, in VII.22 verwendet ist.[1335]

VII.26) *ỉty ỉṯj̠ t3.wỉ ỉdb.w* — Fürst, der die Beiden Länder und die Ufer in seine Gewalt gebracht hat,

Die genaue Formulierung ist rar, und das Epitheton *ỉṯj̠ t3.wỉ* seltener auf Osiris als auf andere Götter angewendet, was einfach daran liegt, dass die seit dem Mittleren Reich Bezeichnungen des Königs geläufigen *ỉty* und *ỉṯj̠ t3.wỉ* eben jeden Gott charakterisieren, der als – zumal neuer – Herrscher auftritt, und das tun Horus oder der Sonnengott am häufigsten. Vgl. aber die Aussage der *Lamentations* (pBerlin P. 3008 IV.5–6), dass Osiris den Himmel in seine Gewalt gebracht habe (*ỉṯj̠*; s. a. zu IV.33).

VII.27) *sd3 ḥnmm.t m w3ḥ tp* — so dass das Sonnenvolk mit gesenktem Kopf zittert,

Die die *ḥnmm.t* erscheinen oft im Kontext von Wiedergeburt und Himmelsaufstieg, also den wesentlichen Aspekten von Osiris' erneutem Leben.[1336] Der solare Aspekt des herrschenden Gottes, der sich aus dieser ‚heliopolitanischen' Bezeichnung seiner Untertanen herauslesen lässt, wird im übernächsten Vers fortgeführt.

VII.28) *z3 Gbb mrj̠ nṯr.w* — Gebs Sohn, bei den Göttern beliebt,

Die Beliebtheit bei den Göttern ist die Beliebtheit als Herrscher. Zu diesem geläufigen Motiv mit Bezug auf Osiris als Gebs Erbe vgl. hier besonders in *s3ḫ.w* I, Sprüche 10–11.

VII.29) *Św ỉdn(.w) n(.ỉ) Rʿw* — Schu/Licht, Stellvertreter des Re,

Wörtlich genommen bezeichnet dieser Vers den Gott nochmals als legitimen Nachfolger eines göttlichen Herrschers, im Vers zuvor des Geb, nun des Sonnengottes. Die Schreibung des Theonyms Schu unter Einbeziehung der Sonnenscheibe legt aber gleichzeitig die Lesung *św* „Licht" nahe, ebenso das folgende Wort „Stellvertreter" anstelle von „Sohn" oder „Erbe". „Stellvertreter des Re" ist nicht sein Sohn, sondern der Mond als Licht in der Nacht.[1337] Nach dem Stier zuvor stellt dieser Vers also nochmals Osiris als Mond vor; von dessen Funktion als stellvertretendes Nachtlicht ausgehend ergibt sich über ein Wortspiel (*św* „Licht" und *Św*) die Rolle des Osiris als Sohn und damit implizit Erben des höchsten Gottes. Dies erklärt gut, warum in VII.27 die von Ehrfurcht erfüllte Bevölkerung mit dem traditionell als „Sonnenvolk" übersetzten *ḥnmm.t* benannt wird, eben ausdrücklich als die Untertanen des nun namentlich erwähnten Sonnengottes und seines Nachfolgers.

VII.30) *ỉy r nw=f nn ḥpḥp* — der ungehemmt an seinem Termin kommt,

Diese Formulierung *ỉy r nw=f* kann sowohl die Ankunft von Gestirnen als auch die der Nilüberschwemmung wiedergeben. Hier schließt sie grammatisch zwar an Schu/Licht an und gehört damit noch zu Osiris als Mond, das folgende *nn ḥpḥp* hingegen leitet vielleicht schon zum im nächsten Vers unzwei-

1335 *Opet* I, 196.
1336 Serrano, *SAK* 27 (1999), 353–368.
1337 Vgl. nur *LGG* I, 644f., v. a. *s. v. ʾIdnw-ỉ3ḫw*, *ʾIdnw-ỉtn*, *ʾIdnw-Rʿ*; Labrique, *RdE* 54 (2003), 275 mit Anm. 4.

felhaften Aspekt des Gottes als Nilüberschwemmung über: Mindestens einmal wird ***ỉy r nw≠f*** auf Osiris-Sokar „in seiner Gestalt als Überschwemmung" (***m ỉr.w≠f n(.ỉ) ḥꜥpỉ***) angewendet,[1338] und Hapi selbst ist einmal fast wörtlich wie hier der, „der zu seiner Zeit kommt, ohne dass an der Quelle der Schritt gehemmt (*ḥpp*) wird …".[1339] Zum Wort ***ḥpḥp*** bzw. dem ihm auch semantisch offenbar sehr nahen ***ḥpp*** ist festzuhalten, dass es negiert das ungehinderte Kommen des Gottes bezeichnet und dadurch mit ***nn ꜣb*** „ohne Unterbrechung" kontrastiert, das dem Sonnengott als dem, „der zu seiner Zeit kommt", beigestellt sein kann.[1340] Während diesen das tägliche Erscheinen auszeichnet, sind Osiris und auch die Nilflut ja gerade durch einen unregelmäßigen Daseinszyklus mit Phasen der Abwesenheit charakterisiert. Geht es beim Sonnengott um die ausdrückliche Hervorhebung seines ewig regelmäßigen Daseins, muss für Osiris das Überwinden der negativ bewerteten Unterbrechung seiner Anwesenheit als problemlos beschworen werden, eben „ohne (Ver)hinderung" o. ä., nicht „ohne Unterlass". Diese Abwesenheit muss übrigens nicht allein das Niedrigwasser des Nils sein, die zeitweilige Unsichtbarkeit des Monds kommt ebenso in Betracht.

Die Wendung „ohne Hinderung"[1341] ist an sich ohne zeitliche Festlegung, kann sich an anderer Stelle also durchaus auf tägliches Geschehen beziehen, das sie dann aber nicht wie ***nn ꜣb*** in seiner Regelmäßigkeit schildert, sondern in seinem reibungslosen Ablauf. Dies scheint in pBremner-Rhind XI.1 gemeint zu sein, wenn dort unserer Stelle vergleichbar formuliert wird:[1342]

ỉp≠tw ḏ.t≠k rꜥ-nb
ꜥq≠k mỉ ỉtm r nw≠f nn ḥpḥp
ṯꜣr(.w) n≠k ꜣḫ(ꜣ)ḫ.w≠k
Täglich soll man deinen Körper ‚zählen'!
Wie Atum zu seiner Zeit sollst du ungehemmt eintreten,
da dir deine Knochen (wieder) befestigt wurden!

Dabei verweist das „Eintreten" auf den Untergang der Sonne im Westen als Atum, das Zusammenfügen der Knochen hingegen ist charakteristisch für das triumphale Erscheinen des Gottes, im Fall des Osiris als Mond anstelle der Sonne (z. B. ***sꜣḫ.w*** I, Spruch 11, bes. hier XVI.7–8). In beiden Fällen haben wir es im Gegensatz zum morgendlichen Sonnenaufgang mit einer ‚problematischen' göttlichen Epiphanie zu tun, denn sowohl das triumphale abendliche Betreten der Unterwelt durch Atum als auch der gleichzeitige Aufgang des Osiris als Mond sind letztlich Umdeutungen göttlichen Sterbens.

Hinter der Ankunft des Osiris als Mond und Nil tritt das traurige Moment der klagenden Herbeibeschwörung zurück. Aber auch ohne Anspielung auf kosmisches Geschehen soll die Wiederkehr des Betrauerten im Wortsinn „belebend" wirken: „Die Götter werden leben, sobald du kommst" (***ꜥnḫ nṯr.w m tr n(.ỉ) ỉwỉ(.t)≠k***; *Die Menge vorlassen*: hier XXIVa.31); „komm zu uns, (denn) die Herzen werden leben zur Zeit deiner Ankunft" (***mỉ n≠n ꜥnḫ ỉb.w m tr n(.ỉ) ỉwỉ(.t)≠k***; ***sꜣḫ.w*** IV: pMMA 35.9.21 XX.14); entsprechend: „siehe, sie leben auf, sobald du in jenem deinem Namen Hapi kommst" (***m≠k ꜥnḫ≠sn m tr n(.ỉ) ỉwỉ(.t)≠k m rn≠k pwy Ḥꜥpỉ***; *Die Menge vorlassen*: hier XXVI.37).

VII.31) ***mḥ.n≠f šd.y(t) wšr*** so dass er Schwemmland und verdorrtes (Land) gefüllt hat,

Zur Übersetzung des transitiven ***sḏm.n≠f*** nach intransitivem ***sḏm≠f*** hier und in den beiden folgenden Versen vgl. zu IV.30. Sonst: Osiris/der Nil, „der für sich erschließt …".

1338 *Edfou* VI, 282.6–7.
1339 *Dendara* V, 100.1.
1340 Vgl. *LGG* I, 121.
1341 Oder ist stattdessen unregelmäßige Aktivität gemeint (Vorschlag Quack)?
1342 pBremner-Rhind X.28–XI.2; Kucharek, *Klagelieder*, 177, 213 (philologischer Kommentar).

Das erste, in pBM 10252 XXXII.24 nicht erhaltene Wort im Vers ist wohl besser als ‚ptolemäische' Graphie von *mḥ* „füllen" zu verstehen, nicht als *zš*,[1343] wobei die Verwendung des Vogelteichs für ein ganz anderes Wort zum Grundthema des Verses, nämlich Sokar-Osiris als Gott der Überschwemmung, gut passt – wobei sich einmal mehr die Frage stellte, ob solche etwaigen Schriftspiele in einer Rezitation ihren Niederschlag finden konnten. Der Sinn der Zeile erschließt sich vom letzten Wort her, dessen Lesung hinreichend sicher sein dürfte.[1344] Wenn *šd.y* davor keine Verschreibung von *mḥi̯* „schwimmen/fließen" ist, wofür ich keinen sicheren Anhaltspunkt sehe,[1345] ist wegen Determinativ und Kontext an *šd.yt* „überschwemmtes Ackerland" oder *šd.w* „Brunnen" zu denken. Ein sonst unbekanntes Verb *šdi̯* o. ä. anzusetzen, ist nicht nötig, da *n⸗f* davor eine Verbalphrase zu Versbeginn in jedem Fall wahrscheinlich macht.

Auch in Form der Nilflut tritt Osiris als der zuvor angesprochene „Stier" auf. Den Gedanken vom Nil als Osiris, der Isis = das überschwemmte Land begattet, überliefert prominent Plutarch;[1346] ägyptisch ist er in Philae formuliert: „Osiris ist Nil, Isis ist Feld" (*Wsỉr ḥꜥpi̯ ꜣs.t sḫ.t*).[1347] Plutarch schreibt weiter, dass eine besonders hohe Nilflut, die auch die Randgebiete des Niltals überschwemmt (und damit eine Schicht fruchtbaren Schlamms darüber legt), als die Vereinigung des Osiris mit Nephthys gedeutet wurde, aus der Anubis hervorgegangen sei.[1348] Ob diese Interpretation hier in ägyptischer Formulierung vorliegt, lässt sich nicht abschließend beurteilen; durch die Erwähnung trockenen *wšr*-Lands[1349] ist Osiris jedenfalls, so scheint es, als eine solche über die übliche Höhe hinausreichende Nilflut herbeibeschworen.

VII.32) *ntf.n⸗f ỉdb.w r sḥ(ꜣ)bi̯(.t) ꜣḫ.wt* — er die Ufer benetzt hat, um die Äcker ‚festlich' zu machen,

Hier besteht an der direkten Identität des Osiris mit der die Erde befruchtenden Nilschwemme kein Zweifel (vgl. zu V.35).

VII.33) *ḥzmn.n⸗f ꜥnḫ.w nb.w* — und alles Lebendige gereinigt hat,

Weil *ꜥnḫ.w* ohne Personendeterminativ geblieben ist, lese ich das Wort als Bezeichnung aller Lebewesen, nicht nur der „lebendigen" Menschen. Dies steht in Übereinstimmung mit der längeren ‚nilotischen' Preisung des Osiris in *sꜣḫ.w* IV, die dort wie hier auf Formulierungen von Osiris' lunarem Aspekt folgt:[1350]

ỉy ḥꜥpi̯ m wḏ.t tp-rʾ⸗k r sꜥnḫ nṯr.w rmṯ.w m rḏ.ww pri̯ m ḥꜥ⸗k
srd šn.w nb.w m ỉy⸗k ꜥꜣ.tỉ nn.tỉ
ꜣḫꜣḫ.n n.t m wꜣḏwꜣḏ

1343 Entsprechend bereits Szczudłowska, *Manuskript* („He filled"); s. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 255 (5.108). Auch Gill und Quack lesen *mḥ*.

1344 Eine spielerische Schreibung von *mšr.w* „Abend" mit dem Wasserzeichen ist prinzipiell denkbar, wie bei der Deutung von *zš* als „Nest" bleibt die Bedeutung dann doch sehr unklar. Zudem bliebe *šd.y* sonst ganz ohne Determinativ, was in den *GZG* zwar oft genug vorkommt, aber durchaus nicht die Regel ist. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für *wšr*.

1345 Das Wort ist auch in der Londoner Parallele eindeutig.

1346 Plutarch, *De Iside et Osiride*, 38 [366A]: Griffiths, *Plutarch*, 176.17–20; s. hierzu Leitz, *Tagewählerei*, 70.

1347 Philae, Foto 1298; zitiert nach Junker, *Abaton*, 38 (mit weiteren Hinweisen); ausführlich jetzt in Nagel, *Ausbreitung des Isiskultes* (Hinweis Quack).

1348 Plutarch, *De Iside et Osiride*, 38 [366B]: Griffiths, *Plutarch*, 176.24–178.3; s. a. Mathieu, *EAO* 10 (1998), 15.

1349 Vgl. *wšr.t* in pCG 54002 Z. K13; s. Roccati, *JEA* 54 (1968), 17 (q).

1350 pMMA 35.9.21 XXI.7–13 und Parallelen; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 105f., 138–140.

Es komme die Nilschwemme auf den Befehl deines Kommandos, um Götter und Menschen mit den Ausflüssen zu beleben, die aus deinem Leib ausgetreten sind, die alle Bäume wachsen lässt, wenn du kommst, groß und träge, da die Wasserfläche mit grünen Pflanzen bewachsen ist.

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt Wsỉr N. m3ᶜ-ḫrw
ntk nb ḥḥ.w
wṯz (ỉ)ḫ.t-nb.t
wṯz ᶜw.t nb.t mnmn.t nb.t
sqdd n.tỉw nb ỉm≠k
n≠k ỉmy p.t t3
n≠k ỉmy n.t
n≠k ỉmy ỉm.ỉt≠sn nb.t m rn≠k pwy n(.ỉ) Ḥᶜpỉ
Hei, Osiris-Chontamenti, Osiris N., gerechtfertigt! Du bist der Herr über Millionen, der alles aufrichtet, der kleines und großes Vieh aufrichtet, der du alle aus dir heraus erschaffen hast. Dir gehören Himmel und Erde, dir gehört das Gewässer, und dir gehört alles in ihnen in jenem deinem Namen Hapi.

h3y n≠k m rn≠k pwy n(.ỉ) nn.t ḫnt.ỉ ḥw.t-wr.yt
ntk nb m3ᶜ.t msḏ ỉzf.t
sḫpr ḫr.yw m ỉzf.tỉw
m3ᶜ.t zp 2 ḥnᶜ≠k
nn w3ỉ≠s r≠k rᶜ-nb
nn bs ỉzf.tỉw r≠k m bw nb wnn≠k ỉm
n≠k ỉmy ᶜnḫ mwt
n≠k ỉmy ṯ3.yw ḥm.wt
Hei dir in jenem deinem Namen „Träges", Vorsteher des Balsamierungstempels! Du bist der Herr der Maat, dem Unrecht verhasst ist, der ein Massaker unter den Unrechttuern geschehen lässt. Maat, Maat ist jeden Tag mit dir, ohne sich von dir zu entfernen, ohne dass die Unrechttuer an irgendeinem Ort, wo du bist, gegen dich hervorpreschen können. Dir gehören Leben und Tod. Dir gehören Männer und Frauen.

Dem unmittelbar lebenspendenden und -erhaltenden Aspekt der Nilflut als ernährendes Wasser ist in *s3ḫ.w* IV viel größerer Platz eingeräumt als in unserer Eulogie, die sich außerhalb von VII.32–33 auf den Gott als potenten Begatter und Befruchter konzentriert. Die Herrschaft über Ägypten beruht in *s3ḫ.w* IV auf der legitimen Vernichtung der Feinde der Weltordnung, hier hingegen wird in VII.26–27 die herrscherliche Gewalt auch über die eigenen Gefolgsleute betont (VII.25, 28; die Furcht der Feinde in VII.21), gleichzeitig aber auch die Beliebtheit. Der Stier und Widder herrscht dank seiner schieren Stärke/Potenz und der Gefühle von Furcht und Zuneigung, die er auslöst. Seine Legitimität als Erhalter der Maat wird vorausgesetzt, wie umgekehrt in *s3ḫ.w* IV das friedliche Bild vom Leben und Freude spendenen Nil als legitimem Friedensfürsten die gewaltsame Niederschlagung frevelhafter Rebellion nur in einer Phrase erwähnt.

Zuvor, im ‚Mond-Abschnitt' von *s3ḫ.w* IV,[1351] ist Osiris ebenfalls nicht selbst der Stier, sondern lediglich derjenige, der die Begattung der Kühe durch die Stiere hervorruft (s. zu VII.24) – auch in diesem thematischen Bereich wurde dort also die ‚wildere' direkte Identifikation vermieden.

VII.34) *ḫpr.tw m hy nb ỉd.wt*	zum Gatten geworden, dem Herrn der Kühe,
VII.35) *ṯ3(.y) n{.t} ḫsf.tỉw*	Männlicher der Nahenden(?),

Zu *ḫsf.tỉw* vgl. *ḫsf.tỉwt* als Bezeichnung der Gesamtheit der Frauen, parallel zu *ḥm.wt* und *nb.wt*, in zwei hymnischen Reden über bzw. an Hathor in Dendara.[1352] Das Wort steht auch im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, dort ebenfalls in einer Reihe von Begriffen für die Menschheit bzw. weite Teile

1351 pMMA 35.9.21 XXI.3–7 und Parallelen; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 104f., 136–138.
1352 *Dendara* IV, 46.2; VIII, 110.16.

davon (*pᶜ.t, rḫ.yt, wr.w, nḏs.w, ṯꜣ.w, ḥm.wt*),[1353] so dass Meeks' gleichfalls mögliche Übersetzung „la communauté (?)" in allen drei Fällen ohne seinen Zusatz „(des femmes d'un temple)" auskäme.[1354] Mit der Übersetzung „Nahende"[1355] („die zum Nähern Gehörigen") ist das Wort als Bezeichnung der sich der Gottheit in Verehrung nähernden Frauen aufgefasst. Hier sind dem Determinativ nach sowohl Männer als auch Frauen gemeint, wovon die Grundbedeutung des Worts unangetastet bleibt. Die Hervorhebung von Osiris' Männlichkeit erfolgt zumindest an dieser Stelle in Bezug auf alle Menschen und bezeichnet ihn somit nicht mehr als „Begatter", sondern ist im Sinne von „besonders männlich" zu verstehen (vgl. VII.39).[1356]

VII.36) *ꜣb⸗n*(?) *n* (= *m*?) *ḏr.ww n*(*.w*) *iꜣd*(*.t*)⸗*f*	im Bereich von dessen Duft wir verweilen,

Beim ersten Wort ist die Kombination der beiden Determinative problematisch, die sonst die beiden häufigsten Bedeutungen der Wurzel *ꜣb*, nämlich „aufhören/verweilen" und „Abbild/Gestalt" (*ꜣb.wt*), voneinander unterscheiden helfen.

Anders als in II.26, wo dank der phonetischen Komplementierung die Lesung derselben hieratischen Form als ***kꜣp*** sicher ist, dürfte hier wegen des Wasser-Determinativs ***iꜣd*** zu bevorzugen sein;[1357] vgl. die übrigen Belege des Zeichens in ***sꜣḫ.w*** I und II (XVI.12, XXIVa.32, 36). Zum Duft des Gottes in erotischem Kontext vgl. nur die königliche Geburtslegende, in der die Königin von Amuns Duft (*sṯi*) geweckt wird,[1358] sowie Osiris' Myrrhenduft in *Die Menge vorlassen* (s. hier XXIVa.25).

VII.37) *sdm⸗tw*(?) *n⸗i r mꜣꜣ nfr.w⸗f*	den man für mich schminkte, um seine Schönheit zu erblicken,

Die Sehnsucht nach dem Anblick des geliebten Menschen ist – natürlich – ein wesentliches Motiv der altägyptischen Liebeslyrik,[1359] womit ein inhaltlicher Anschluss an die vorangehenden Verse gegeben ist. Darüber hinaus erscheint es in Klagetexten, aber auch noch weiteren Textsorten: Der Kultvollzieher wünscht, den Gott zu sehen, entsprechend im Jenseits der Verstorbene seinen Vater Osiris, und zwar ebenfalls mit der Absicht der Balsamierung/Bestattung oder des Totenkults.[1360]

Problematischer ist der Versbeginn, dessen Lesung als ***sdm*** ich Gill und Quack verdanke.[1361] Die Frage ist nun, wer hier wen schminkt: Isis sich selbst oder Osiris,[1362] andere sich für Isis[1363] oder andere Osiris für Isis. Entsprechend dem vorigen Vers sehe ich eine motivische Ähnlichkeit mit den Aussagen in *Die Menge vorlassen* über den festlich gesalbten Osiris, insbesondere XXIVa.32. Wie dort die festliche Parfümierung könnte auch hier das Schminken eine Ausdeutung der Einbalsamierung sein.

1353 pLeiden T 32 V.22. Weitere Belege scheinen bislang zu fehlen; vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 209 und *LGG* II, 498; IV, 227.

1354 *ALex* 78.3138.

1355 Mit *LGG* V, 961.

1356 In pBM 10252 XXXII.28 hingegen ist *ḫsf.tiw* nur mit einer Frau + Pluralstrichen determiniert.

1357 Hinweis Gill und Quack.

1358 *Urk.* IV, 219.13.

1359 pChester Beatty I vso. C II.3. Vgl. Mathieu, *Poésie amoureuse*, 163f., § 44–47; zum Sehen der „Schönheit" *ibidem*, 38, Nr. 52. S. a. hier in *Die Menge vorlassen*, XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII.5, 28, XXVIII.9, 17.

1360 Willems, *Heqata*, bes. 163 sowie 549 (Index, *s. v.* „'seeing' a dead person"). Verwandt ist die Freude, den Toten bzw. Osiris bei seiner Ankunft im Jenseits zu sehen, dazu Assmann, *Totenliturgien* I, 423f., 474.

1361 Für ▽ als Determinativ von ***sdm*** vgl. z. B. *LGG* VI, 718 *s. v.* ***Sdm-m-snf*** und ***Sdmt-smdwy***. S. a. demnächst Gill, *Ritual Books* mit weiteren Hinweisen.

1362 In diesen Fällen müsste man jeweils ***sdm***{*wt*} lesen.

1363 Quack schlägt mir fragend vor: „man schminkte sich für mich, um seine Schönheit zu sehen".

VII.38) ***ḥtp-ḥr≈k nfr n* ( ] *ꜥnḫ(.w)-(w)ḏꜣ(.w)-s(nb.w)***	Du sollst vollkommen zufrieden sein mit (König N.) – LHG!

Erst mit dem letzten Vers des Hymnus beginnt die Bitte an den Gott, die hier wie in I.44 so knapp wie umfassend ist: Die Gegengabe des Gottes besteht schlicht in seiner „Zufriedenheit". Die Leistungen des Königs, die ihn der Gnade des Gottes würdig machen, werden erst nach dem zweiten Hymnus aufgeführt. Die Formel „er lebe, sei heil und gesund" nach der Kartusche zeigt an, dass diese in der Tat den König bezeichnet und nicht z. B. als ***rn*** zu lesen ist (s. a. I.44). Eine Möglichkeit ist, ***pr-ꜥꜣ*** durch die Kartusche alleine geschrieben zu sehen, eine andere, dass der (im Fall von pSchmitt theoretische) Rezitant an dieser Stelle den Namen des herrschenden Königs zu ergänzen hatte.

1.2.8.6 Hymnus: Auferstehung als Herr von Abydos (VII.39–VIII.9)

Gliederungskriterien: Charakteristische Einleitungssätze in VII.39 und VIII.10.

Dieser Hymnus lässt sich durch eine knappe Überschrift nur ausschnittweise charakterisieren. Die Anrede umfasst fünf Verse und präsentiert nochmals den verjüngten Gott als Gatten (VII.39–VIII.1). Danach folgt dieses Mal keine Bitte um eine Gegengabe, sondern eine ‚verklärende' Passage, indem neun Verse die entscheidenden Aspekte von Sokars „göttlichem" (VIII.2: ***nṯrj≈k***) Fortleben nach Übernahme der Herrschaft über die Götter (VIII.1–2) präsentieren: Klage der Isis, Zusammenfügung durch bzw. Vereinigung mit Re und Isis, Herbeiführung des Göttergefolges, Vereinigung des Bas mit seinem Körper (VIII.3–9). Die dort durchweg verwendeten ***sḏm≈f***-Formen erschweren die Entscheidung, ob sie im Sinne von Verheißungen prospektiv aufzufassen sind oder im Präteritum von den bereits erfolgten Handlungen für den Gott berichten. Der Hymnus ist einige Handlungsabschnitte nach der Gliederlitanei zu rezitieren, weshalb vermutlich von einem bereits zusammengesetzten Körper des Gottes ausgegangen werden kann. Aber auch andere Aspekte an werden angesprochen, wie die Vereinigung von Ba und Leichnam oder den Jubel der Klagefrau. Diese scheinen eher in die Zukunft zu deuten. Da keine einzige Verbform ausdrücklich auf ein Vergangenheitstempus hinweist, setze ich in Übereinstimmung mit zahlreichen anderen Ritualtexten vorläufig ein prospektives ***sḏm≈f*** an.

Mit seiner Verbindung von hymnisch-eulogischer Anrede und diese bruchlos fortführender ‚Verklärung' ist der vorliegende Abschnitt ein gutes Beispiel für die Schwierigkeit eindeutiger Textgattungsbestimmungen.[1364]

VII.39) ***ỉ.nḏ-ḥr≈k hy nb nfr.w*** (< ***nfr.wt***(?)) ***mrj(.w) ḥr-nb***	Sei gegrüßt, Mann, Herr der „Rekruten" (< „der schönen Frauen"(?)), von jedermann geliebt,

In dem fehlenden Schriftquadrat nach ***ỉ.nḏ-ḥr≈k*** hat vielleicht nur noch eine Götterstandarte gestanden. Ansonsten wäre ein von ***hy*** unabhängiges kurzes Wort anzusetzen, ich wüsste nicht welches.

Danach ist das sonst nicht belegte „Herr der Jünglinge/Rekruten" durchaus erstaunlich. Gerade nach einer Bezeichnung als „Mann" wäre wie schon im vorigen Hymnus eher „Herr der schönen Frauen"[1365] zu erwarten, wofür man nur das Personendeterminativ durch den diakritischen Strich zu 𓁐 ergänzen müsste. Andererseits führt das folgende „beliebt bei jedermann" den Gedanken der geschlechtlichen Attraktivität nicht fort. Dass der Attraktivste aller jungen Männer, wenn wir „Herr" in dieser Weise interpretieren dürfen, allgemeine Beliebtheit genießt, scheint zumindest nicht so unplausibel, dass eine Emendierung von ***nfr.w*** zu ***nfr.wt*** unausweichlich wäre, auch wenn der vorliegende Textverlauf sekundär sein mag. Immerhin wird ein vergleichbarer Gedanke anscheinend auch im ersten Hymnus (VII.35)

1364 Grundlegend zur Problematik Simon, in: *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie*, 551–569.

1365 Vgl. *LGG* III, 661.

formuliert, und der folgende Vers führt das Motiv der allgemeinen Beliebtheit weiter. Die „schönen jungen Männer/Rekruten" (*nfr.w*) als Gefolge des Osiris erscheinen vermutlich auch in *Die Menge vorlassen*: In XXVI.1 steht *ʿšꜣ nfr.w* parallel zu *ʿšꜣ mšʿ* in pMMA 35.9.21 XLV.12, so dass für das dortige *nfr.w* eine Deutung als Bezeichnung einer Personengruppe sehr wahrscheinlich ist. Angesichts seiner militärischen Konnotation hebt das Wort *nfr.w* vielleicht die – prinzipiell selbstverständliche – schützende Funktion der so benannten Gruppe hervor.

VII.40) *ḥwn.w iqr sms.w mr(.y)* trefflicher Jüngling, Erstgeborener, Beliebter,

Der „Geliebte/Beliebte" ist sonst immer Amun,[1366] hier scheint sich aber keine überzeugende Alternative anzubieten. Die sehr allgemeine Bedeutung passt aber bestens zu Sokar-Osiris als im ganzen Land beliebtem Herrscher und ist wohl bloß als sinngleiche Variante zu *mr.yti* zu verstehen.[1367]

VII.41) *ꜣḫꜣḫ iw.ti sk(.w)* Gedeihender ohne Verderben,

Dieses Epitheton scheint genau so sonst unbekannt zu sein, während *Iw.ti sk(.w)* bzw. *iw.ti sk⸗f* als Götterbezeichnung unspezifisch ist.[1368] Vgl. aber hier in *Sokar herausbringen*, wo Sokar-Osiris „auf ewig Gedeihender" (*ꜣḫꜣḫ r nḥḥ*) heißt (XXX.34), also derselbe Grundgedanke in positiver Formulierung erscheint.

VII.42) *nhp wr mnḫ ms.y(t)* großer Bespringer(?) mit trefflichen Geburten,

Der Schreibung nach wäre auch der „Springende" möglich, im Kontext von Zeugungskraft und Fruchtbarkeit ist „begatten" aber erheblich wahrscheinlicher. Als „großer Bespringer" ist sonst nur zweimal der ithyphallische Amun bezeichnet, davon einmal u. a. als Osiris-Wennefer angeredet,[1369] das andere Mal kombiniert mit weiteren Epitheta, die an den vorigen Hymnus erinnern und die Deutung als „Bespringer" unterstützen:[1370]

Imn-Rʿ ḫnt.i ip.t⸗f
Tꜣ-ṯnn sms.w pꜣ.wtiw
bik fꜣi-ʿ
ṯꜣ(.y) nfr-ḥr bni mr.wt
kꜣ kꜣ.w kꜣ nfr.wt sti id.wt m ʿnḫ
nw.w wr wtt ḫmn.w
nhp wr m rs.t ip(.t)⸗f t(ꜣ)z mr.wt n nṯr.w nṯr.wt
Amun-Re, der seinem Gemach vorsteht, Tatenen, Ältester der Urzeitlichen, Falke, der den Arm erhebt, Männlicher, Schöngesichtiger, reizend beliebt, Stier der Stiere, Stier der schönen Frauen, der die Kühe mit Leben befruchtet, großer Nun, der die Achtheit zeugte, großer Bespringer im Süden seines Gemachs, der Göttern und Göttinnen Liebe angedeihen lässt („anfügt").

Ohne *wr* bezeichnet im *Buch von der Abwehr des Bösen nhp* zweimal den Widder von Mendes[1371] und steht einmal selbständig parallel zu Sokar.[1372] Vgl. auch *mnhp* in der Kanopenprozession von Dendara, zitiert zu VII.23.

1366 Vgl. *LGG* III, 333f.
1367 Vgl. *LGG* II, 547; III, 352–354; Koemoth, *Osiris-mrjtj*.
1368 Vgl. *LGG* I, 164.
1369 Statue Linköping 102; Björkman, *Selection Smith Collection*, 17, fig. 3.
1370 *Urk.* VIII, 111 (139b); vgl. VII.20–35.
1371 *Urk.* VI, 75.13 (zitiert zu VII.23); 117.13 in pLouvre N. 3129 parallel zu *Bꜣ-nb-Ḏd.t* in pBM 10252. Zu dieser Stelle Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 79, 81f.
1372 *Urk.* VI, 103.19.

Zur Schreibung von ***mnḫ*** s. Anm. zur Transliteration. Die Alternative wäre ***mnḫ ẖms.yw*** „mit trefflichen Ähren“, was sich als Anspielung auf die reiche Ernte, die der Nilflut als Samenerguss des Gottes zu verdanken ist, verstehen lässt, vielleicht außerdem direkt auf die Getreidefigur, passend zum Gedanken der Fruchtbarkeit des Gottes und besonders zu *ꜣḫꜣḫ* im Vers zuvor. Genau für ***mnḫ ms.wt*** kenne ich keine weiteren Belege; vgl. aber die zahlreichen entsprechenden Bildungen mit ***ms.wt***.[1373]

Mit Blick auf den folgenden Vers soll eine Anspielung auf Osiris, der als Mond „aufspringt“, nicht kategorisch ausgeschlossen werden; Hauptaspekt der vorliegenden Formulierung scheint sie aber nicht zu sein.

VII.43) *ḫsbḏ ṯ[ḥ]n ỉmy* (= *ỉmꜣ.t/ỉꜣm.t*)	lapislazuli- und fayenceartiger enthält!

Die vorliegende späte Schreibung für ***ḫsbḏ*** ist auch in Dendara belegt.[1374] Die naheliegende Rekonstruktion des beschädigten Worts zu ***ṯḥn*** bestätigt pBM 10252 XXXIII.1. Angesichts des Determinativs dort wie hier und der Parallele zu ***ḫsbḏ*** verstehe ich das Adjektiv ***ṯḥn*** als Hinweis auf das Material „Fayence“, nicht nur als „glänzend“.

Die Deutung von ***ỉmy*** als Schreibung von ***ỉmꜣ.t/ỉꜣm.t*** „(angenehme) Wesensart“[1375] passt zu der Schreibung in pBM 10252 XXXIII.1. Die Frage ist nur, ob das Wort allein mit dem unmittelbar vorhergehnden ***ṯḥn*** in einer ***nfr-ḥr***-Konstruktion verbunden ist, oder ob es beiden Adjektiven zugeordnet ist. An der Aussage ändert diese Frage im Kern nichts, sie kann aber zugunsten der ohnehin naheliegenderen ersten Alternative beantwortet werden, denn sowohl ***ḫsbḏ*** für Osiris[1376] als auch ***ṯḥn ỉꜣm.t*** u. a. für den ***Bꜣ-nb-Ḏd.t***[1377] sind separat mehrfach belegt.

In der Verbindung des Gottes mit dunklem und hellem Material können wir eine Anspielung auf die hellen/sichtbaren und dunklen/unsichtbaren Partien des Monds sehen oder auf den dunkelblauen Nacht- und den hellblauen Taghimmel, an denen Osiris lunar und solar aufgehen soll.[1378]

VIII.1) ***mi̯ n⸗k wr.w nṯr.w***	Nimm dir die Ältesten der Götter,
VIII.2) ***nṯri̯⸗k r nṯr.w nb.w***	damit du göttlicher werdest als alle Götter!

Das auch in pBM 10252 XXXIII.2 vorliegende erste Zeichen ist nicht mit letzter Sicherheit zu transliterieren. Als Alternativen sind insbesondere ***ꜣmm*** und eventuell ***šzp*** nicht mit letzter Sicherheit auszuschließen, beide mit ganz ähnlicher Bedeutung. Sokar „nimmt“ also die großen/alten Götter entgegen, was einmal mehr den Eintritt ins Jenseits als Antritt der Herrschaft dort deutet. Dabei wird hier vermutlich ein Verb verwendet, das sonst das Entgegennehmen der Opfer bezeichnet.[1379] Dies lässt an den „Kannibalenhymnus“ (PT 273–274) denken, der ausführlich den Verzehr von Göttern und ***ꜣḫ.w*** durch den Verstorbenen schildert. „Große“ oder „Alte“ werden dabei gleich mehrfach genannt.[1380] Bei im Einzelnen unterschiedlicher Bewertung dieses schwierigen Texts herrscht weitgehend Einigkeit darüber,

1373 *LGG* III, 429f.

1374 DZA 28.089.830.

1375 Vgl. Quack, *ZÄS* 123 (1996), 65–69 (Hinweis Quack).

1376 *LGG* V, 954 *s. v. Ḫsbḏty*.

1377 *Urk.* VI, 75.5; zwei weitere Belege (Bezeichnungen des Amun-Re und des Horus-Behedeti) in *LGG* VII, 480; s. a. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1378 Bei nur wenigen weiteren Epitheta des Osiris findet *ṯḥn* ganz überwiegend in Bezeichnungen solarer Gottheiten Anwendung (vgl. *LGG* VII, 479–489), während *ḫsbḏ* Osiris häufiger beschreibt (vgl. *LGG* V, 951–953); s. a. hier XXV.7.

1379 Auf *šzp* und in geringerem Maße auf *ꜣmm* träfe diese Überlegung gleichfalls zu.

1380 *Pyr.*, 399b (*sms.w*), 404a (*wr.w*, mit „Mittleren“ und „Kleinen“ in 404b–c), 404d (*ỉꜣ.w*, *ỉꜣ.wt*), 405a (*ꜥꜣ.w/ꜥꜣ.tỉw*), 405b (*sms.w⸗sn*).

dass es beim Verzehr aller denkbaren Wesen um die Einverleibung ihrer ‚Kräfte' (v. a. *ḥkꜣ*) geht[1381] und damit um die Überlegenheit über alle Wesen in der Götterwelt. Diesen zweiten Aspekt macht hier der zweite Vers in jedem Fall explizit.

Dass die Opfergabe als Objekt von ***mi̯/mn*** nicht direkt bezeichnet wird, kommt mit ihrer ausdeutenden Benennung als „Horusauge" hundertfach vor. Für Personen als Opfergabe vgl. z. B. PT 130, wo der Verstorbene „die, die gegen dich rebellierten" (*sbi͗.w r≠k*) erhält, sowie darauf folgend in PT 131 „den, den du an Land bringst" (*i͗.sšꜣ.w≠k*).[1382] Wie in PT 273–274 ist in unserem Vers ausnahmsweise nicht von zu vernichtenden Feinden die Rede, sondern von „großen/alten" und damit wohl ‚guten' Göttern, so dass jener Text die inhaltlich nächste Paralle bleibt.

Trifft diese Deutung in Grundzügen das Richtige, dann würden diese beiden Verse ausdrücklich auf den rituellen Kontext, d. h. das ab VIII.39 angewiesene Speiseopfer, Bezug nehmen und dieses als Übernahme göttlicher Qualitäten ausdeuten.

VIII.3) *ḥꜥꜥ n≠k ḥꜣ.t i͗m.i͗(t) Ḏd.w*	Die Klagefrau in Busiris wird für dich Jubel anstimmen,
[*mz(.w) i͗m.i͗wt i͗wf≠k*]	[wenn gebracht wird, was deinem Fleisch entstammt(?).]

Ergänzt nach pBM 10252 XXXIII.5. Dort *zmꜣ.t* „Gefährtin" statt *ḥꜣ.t* (s. a. im Folgenden).

Der „Klagefrau, die in Busiris ist" begegnen wir indirekt in den *Stundenwachen*, wenn dort in der ersten Nachtstunde die Klagefrauen in Busiris (*m Ḏd.w*) ihre Klagen anstimmen.[1383] Vgl. auch *sꜣḫ.w* I, Spruch 15B, wo die „Große" Osiris in Busiris betrauert und die Schwester ihn in Abydos befähigt (hier XVII.27). Das Auftauchen nur einer *ḥꜣ.t*-Klagefrau[1384] ohne eine *ḏr.t* als Pendant ist hingegen so ungewöhnlich,[1385] dass der anscheinend einzige weitere eventuelle Beleg nach dem Mittleren Reich, auf der Stele Louvre C. 286 aus der 18. Dynastie, deswegen angezweifelt wurde; ausgehend von unserer Stelle gewinnt eine entsprechende Lesung dort wieder an Plausibilität.[1386] Isis wäre in jenem Text dann doch die, „die als Seeschwalbe/Klagefrau[1387] dieses Land durchzog (*pḫr.t tꜣ pn m ḥꜣ.yt*).[1388] Dem folgenden

1381 *Pars pro toto* seien genannt: Eyre, *Cannibal Hymn*; Verhoeven, *Grillen*, 102–104, 195–197.

1382 *Pyr.*, 81c–82b. Die Opfergaben sind beide Male Gefäße mit zubereitetem Fleisch. Vgl. auch *Pyr.*, 84c–d, wo die geopferte Gans als die abgeschlagenen Köpfe von Seths Verbündeten präsentiert wird. Weitere Belege und ausführliche Diskussion des Themas „Kannibalismus" bei Eyre, *Cannibal Hymn*, 153–174.

1383 Pries, *Stundenwachen* I, 97f.; II, 24 (01 NS λ'); zitiert zu II.17.

1384 Das Pronomen *≠s* bestätigt den Singular, so dass eine Emendierung zu Dual oder Plural nicht angemessen scheint.

1385 Kucharek, *Klagelieder*, 568, 575.

1386 Stele Louvre C. 286, Z. 15; Moret, *BIFAO* 30 (1930), 741. Zur problematischen Identifizierung der Vogel-Hieroglyphe nach *ḥꜣ.yt* vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 568, Anm. 16, der zufolge [Hieroglyphe] wahrscheinlicher ist als das von Moret angegebene [Hieroglyphe], was bei einer Übersetzung „in großer Trauer" eine Emendierung zu *ḥꜣ.t wr⟨.t⟩* notwendig macht, obwohl die Femininendungen auf der Stele sonst ausgeschrieben sind. Bei einer Lesung als *ḥꜣ.t*-Seeschwalbe stellt sich dieses Problem nicht. Komplementär zur *ḏr.t*-„Weihe" erscheint die *ḥꜣ.t* noch auf dem Sarkophag des Merenptah (Assmann, *MDAIK* 28,1 [1972], Abb. 1 zu Seite 47, Z. 15), also mehrere Generationen nach der Louvre-Stele; vgl. *ibidem*.

1387 Zur Seeschwalbe als ursprünglicher Bezeichnung der *ḥꜣ.t* und deren späterer Ablösung durch das Verb *ḥꜣi̯*, das mit „trauern" nur unpräzise übersetzt ist, sondern eher einen bestimmten, nicht näher bekannten Ritus oder Gestus (Tanz mit erhobenen Armen) bezeichnete, s. Kucharek, *Klagelieder*, 567–571, 575–578. Ob mit dieser eventuellen neuen Ableitung von *ḥꜣ.t* die Seeschwalbe aus dem ‚Assoziationsrepertoire' verschwand, sollte aber offen bleiben. Unser später Beleg einer einzelnen *ḥꜣ.t* zeigt einmal mehr, wie Jahrhunderte lange Beleglücken sich erheblich verringern können. Vielleicht ist außerdem der in der Festhalle Osorkons II. zweimal mit dem Namen der Isis verbundene *ḥt*-Vogel (Naville, *Festival Hall*, Taf. 18, Nr. 8, Taf. 22, Nr. 2) bloß eine weitere Schreibung von *ḥꜣ.t*, so *LGG* V, 10 *s. v. Ḥꜣt*. Ebenfalls aus der 3. ZwZt stammt pParis BN 153, auf dem eine *ḥꜣ.yt*-Klagefrau mit einem *ḥꜣ.yt(i͗)*-Klagenden am Fußende einer Bahre mit der Mumie des Re steht; ihre Pendants am Kopfende sind

Vers zufolge ist die *ḥ3.t* auch hier Isis. Sollte die Vorstellung von Isis als Schwalbe auf die *ḥ3.t*-Seeschwalbe des Alten Reiches zurückgehen, hätten wir in unserem Text (und daraus erschlossen auch in Louvre C. 286) eine uns ägyptisch sonst kaum mehr belegte Tradition erhalten.[1389] Die Bezeichnung der Isis als *ḥ3.t* scheint jedenfalls mehr als nur die Klage um Osiris zu evozieren, so dass ein Jubel der unter diesem Namen erwähnten Göttin angesichts der Begegnung mit dem wiederbelebten Gatten nicht unplausibel wäre. Anderenfalls müsste man wohl einen anderen Lautwert für das Zeichen [Hieroglyphe] ansetzen,[1390] aber neben der Verbindung zu Busiris könnte noch die Alliteration mit *ḥ^{cc}* für *ḥ3.t* sprechen. Auch das *zm3.t* der Londoner Parallele weist auf eine Benennung der Göttin als Partnerin des Osiris hin.

Unklar ist, was das nach pBM 10252 ergänzte „in/aus deinem Fleisch seiende" ist. Im folgenden Ritual bringen die Klagefrauen den Ba des Gottes dar, anzunehmenderweise in Form einer Kultfigur. Sollte eine solche Figur auch hier gemeint sein? Bei dieser handelt es sich vermutlich um einen „Kornosiris", also hergestellt aus dem mit der Nilflut als Ausfluss des Gottes angeschwemmten Nilschlamm und Pflanzen, deren Wachstum der Gott ermöglicht. Damit ist das „in" oder „aus" der Substanz des Gottes Existierende vielleicht eine weitere Bezeichnung von Opfergaben, nun von Kulturpflanzen, die das in VIII.1 als die älteren Götter ausgedeutete Fleisch ergänzen.

Möglich ist auch, dass die Klagefrau selbst die Bringende ist, also ein Partizip *ms(.t)*.[1391]

VIII.4) *ḫntš ỉb≠k r m33 nfr.w≠s*	(so dass) du froh gestimmt darüber bist, dass du ihre Schönheit schaust.

Als Gemütszustand ist *ḫntš* häufig gemeinsam mit *ỉb* anzutreffen. Zur Beschreibung der Gefühle über das Sehen eines Menschen des anderen Geschlechts erscheint es auch in den Liebesliedern des Neuen Reichs, einmal ausdrücklich im Zusammenhang des „Sehens", allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: Die Frau freut sich über die Aufmerksamkeit des Mannes:[1392]

gmḥ≠f r≠ỉ m-ḏr znn.n≠ỉ
tw≠ỉ w^cỉ.kw r nhm
ḫntš-wỉ ỉb m tḥ.w
sn ḏr m33≠ỉ
Er blickte zu mir hin, als ich vorüberging,
alleine war ich, um zu jubeln.
Wie froh gestimmt bin ich in Übermut,
Bruder, dass ich gesehen ward!

Da die „Klagefrau", auch wenn sie durch das Determinativ als menschlich ausgewiesen ist, Isis repräsentiert, darf wohl die Wortwahl hier einmal mehr als sehr präzise betrachtet werden. Osiris ist nicht einfach fröhlich; seine Freude ist die, die man (nicht nur, aber auch) beim Anblick des geliebten Menschen empfindet. Wie zuvor die Einsamkeit (vgl. zu II.17) ist auch die Freude über die Rückkehr des

jeweils als *ḏs.yt*/*ḏs.yt(ỉ)* bezeichnet; Piankoff, *Mythological Papyri*, 212, Taf. 30 (oberstes Register, 1. Szene [rechts]).

1388 Immerhin erwähnt auch Plutarch die Vorstellung von Isis, die in Byblos als Schwalbe klagend um den Holzpfosten mit dem Sarg des Osiris gekreist sei: *De Iside et Osiride*, 16 [357C]: Griffiths, *Plutarch*, 142.5–6, 328f. (Kommentar).

1389 Vgl. noch Isis und Nephthys als Schwalben in der 5. Stunde des *Amduat* (Gräber von Merenptah und Ramses VI.); angeführt auch von Kucharek, *Klagelieder*, 578.

1390 Quack schlägt mir unter Hinweis auf *Wb* I, 259.8-9 *w3ḫ.yt* „die Erfreute" vor. Immerhin denkbar, aber m. E. gegenüber *ḥ3.t* nicht überzeugender wäre noch die „Füllende" (*mḥ.t*); vgl. *LGG* III, 365.

1391 So Szczudłowska, *Manuskript*.

1392 pChester Beatty I, vso. C IV.2; Mathieu, *Poésie amoureuse*, 29 mit Anm. 84–85, Taf. 4.

Gottes in die Welt der Lebenden beidseitig, wie der vorige Vers (*ḥꜥꜥ*) mit diesem zusammen ausdrücklich festhält. Die genrespezifische Wendung ***ḫntš ỉb*** hebt dabei das Motiv der Liebe zwischen Isis und Osiris hervor; vgl. die ‚Liebesliedmotivik' in *Die Menge vorlassen*, v. .a. hier XXIVa.30, 32–33, XXV.34–36.

VIII.5) *ỉnq ṯ(w) ḫ(r) nṯr* Umfasst/Zusammengefügt bist du beim Gott.

Die Lesung des Versendes nach pBM 10252 XXXIII.8. Für die in pSchmitt vorliegende Schreibung kommt statt ***ḫr nṯr*** auch „Re" in Betracht, allerdings in der Schreibung … statt des sonst nicht nur in unserem Papyrus üblichen …; es könnte theoretisch eine Mischschreibung vorliegen, da „der Gott" in der Tat Re selbst ist.

Die Lesung *ṯ(w)* anstelle der natürlich nicht auszuschließenden PsP-Endung ***tw/tỉ*** wegen der Parallele zum folgenden Vers, wobei die jeweilige syntaktische Einbindung (Subjekt eines Adjektivalsatzes und Objekt in einem Verbalsatz) unterschiedlich ist. Wie dort ist nicht eindeutig, ob das Verb „umarmen = sich vereinen mit" oder „vereinen = vervollständigen"[1393] bedeutet, was nach VIII.7 das Resultat der vereinigenden Handlungen ist (***twt***). Im Zuge der körperlichen Vervollständigung erscheint ***ỉnq*** als Handlung des Re auch am Ende von Spruch 4 der *sꜣḫ.w* I (XII.43).

Gleichzeitig sind aber die ‚Vereinigungen' des Osiris mit Re und Isis die beiden wesentlichen Elemente seiner Regeneration, d. h. aus ihnen resultiert seine neue Unversehrtheit. Die Vereinigung von Re und Osiris bedarf hier keines Kommentars.[1394] Die klassische Formulierung mittels eines Worts für „umarmen" (*ḥpt*) bietet Tb 17:[1395]

Wsỉr pw m ꜥq⸗f r Ḏd.t
gmi̯.n⸗f bꜣ ỉm n(.ỉ) Rꜥ
ꜥḥꜥ.n ḥpt.n ky ky
ꜥḥꜥ.n ḫpr m bꜣ.wỉ⸗fỉ
Das ist Osiris, als er nach Mendes eintrat und dort den Ba des Re antraf. Da umarmte Einer den Anderen. Daraufhin wurden (sie) zum Doppel-Ba.

Mit Re und Isis erhält Osiris Unterstützung durch den König der Götter und durch seine Witwe, also sozusagen mit größter herrscherlicher und emotionaler Autorität. Aus der Perspektive von Osiris selbst kann man die beiden auch als personal und sozial komplementär betrachten, als Ba und Gattin. Ebenso sind zyklische Regeneration durch die allnächtliche Vereinigung mit Re und die einmalige Wiedererweckung zu neuem Leben durch Isis – auch wenn diese wieder und wieder rituell aktualisiert wird – in diesen beiden Versen nebeneinandergestellt.

VIII.6) *ḫnm ṯw wr.t ỉm.ỉt Zꜣ(w)*(?) Die Große in Sais(?) hat dich vereinigt,

Die Lesung des rein ideographisch geschriebenen letzten Worts beruht wesentlich auf pBM 10252 XXXIII.8, wo vor dem verlorenen Zeilenende *zꜣw* phonetisch ausgeschrieben ist.

Als Zusammenfügerin des Körpers und mütterliche Amme kann Neith, die hier m. E. am ehesten gemeint sein wird, als Personifikation des Sargs betrachtet werden.[1396] Ihr zentraler Kultort Sais findet in funerär-osirianischem Kontext v. a. in Zusammenhang mit der Produktion von Mumienleinen Erwäh-

---

1393 So in Spruch 2 der *sꜣḫ.w* I, hier XII.8, als Handlung der Nephthys parallel zu *sꜣq* „sammeln" durch Isis. Zu den Motiven der Umarmung verschiedener Götter s. zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 9 (hier XX.19).

1394 Rezente Diskussion mit Zitaten und weiterer Literatur: Manassa, *Late Egyptian Underworld*, 430–435.

1395 Lapp, *Spruch* 17, 182/183c–184/185c; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 161, 223 (Z. 51–52); vgl. pNespasefy A8.6–7: Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 7. Entsprechend ST 335: *CT* IV, 276/7b–280/1a.

1396 *Locus classicus*: Assmann, *MDAIK* 28,2 (1973), 115–139.

nung, so dass auch die Stoffgöttin Tait hier gemeint sein könnte.[1397] Ob anlässlich von ***ẖnm*** auch an Nut als ***ẖnm.t wr.t***[1398] zu denken ist?

VIII.7) ***twt nṯr r mr.wt≠f***	(so dass) der Gott seinem Wunsch entsprechend vollständig ist.

Grundsätzlich auch möglich: „Du bist ein Gott nach seinem Wunsch." Vgl. aber den vorangehenden Vers sowie die Beobachtungen zu den Schreibungen von ***ṯwt*** und ***twt*** in pSchmitt (s. Einleitung zur Gliederlitanei).

VIII.8) ***ỉnị≠sn n≠k ỉz.y(t) wr.w p꜡[w.tỉw(?) sẖm(ḫ) ỉb≠k] ỉm≠s***	Sie werden dir die Mannschaft bringen, die urze[itlichen(?)] Großen, [damit du] über sie [heiter gestimmt seist].

Ergänzt nach pBM 10252 XXXIII.10; wo in der Kombination mit ***ỉb*** trotz der Schreibung ***sẖmḫ*** gemeint sein dürfte. In XXXIII.9 beginnt der Vers dort etwas anders: ***ỉw ỉnị sw ⸢ỉz.y(t)⸣ wr.w p꜡w.tỉw***, vielleicht: „da die großen Fürsten, die Urzeitlichen, ihn/es brachten."

Wegen des Fehlens einer Besitzanzeige, stellt sich die Frage, wessen „Mannschaft" hier gemeint ist. Mit Blick auf VI.29 könnte es sich unmittelbar um die Mannschaft der Osirisbarke in Abydos handeln, die ungleich häufigere Mannschaft der Sonnenbarke kommt hier aber ebenfalls in Betracht, schon wegen ihrer Bezeichnung als „Große", also als ‚alte' Götter; vgl. nur hier in *s꜡ḫ.w* I, Spruch 7, hier XIV.4–5.

Das „Bringen" des Gefolges ergänzt die körperliche Vervollständigung des Gottes. Vgl. hierzu u. a. zwei Aussagen im *Zweiwegebuch*: In ST 1033 präsentiert sich der Verstorbene u. a. als derjenige, der die „Menge" des Sonnengottes „versammelt/vereint" hat (***dmḏ.n≠ỉ n≠f ꜥš꜡.t≠f***), wobei diese Menge sowohl als die Glieder des Gottes als auch als sein Gefolge verstanden werden kann.[1399] In ST 1029 werden die „Großen" wie hier neben Aussagen über die körperliche Vervollständigung erwähnt, die der erscheinende Gott an sich selbst bewirkt.[1400] Während sich dort die Großen auf die Stimme des Sonnengottes hin „regen" (***nmnm***) sollen, der sich zu ihnen bzw. an ihnen vorüber bewegt, werden sie hier zum immobilen Sokar bzw. Osiris gebracht, offenbar parallel zum ***ḥ꜡.t***-Fleisch, das er im folgenden Vers empfängt.

VIII.9) ***š(z)p≠k ḥ꜡.t m hn(?) hbn(ỉ)(?) ẖnm.⸢tw⸣(?) [n/m(?) ỉm.ỉ(?)≠f]***	Du sollst das beste Fleisch/Vorderteil in einem Kasten(?) aus Ebenholz(?) entgegennehmen, so dass du vereinigt(?) bist [mit dem, der in ihm ist (?).]

Wie der vorige ist auch dieser schwierige Vers in pBM 10252 auf zwei Zeilen verteilt. In der zweiten davon (XXXIII.12) steht: ; danach die Ergänzung, angesichts der Unterschiede im übrigen Versverlauf mit Vorbehalt. Insbesondere die hier ***hn hbn(ỉ)*** gelesene Zeichenfolge verläuft in der Londoner Parallele anders: , und die Mischschreibung aus ***ỉm.ỉ*** und ***wnm*** lässt erheblichen Interpretationsspielraum, wobei sich bei einer Lesung ***wnm*** die Frage nach dem Bezugswort für das Suffixpronomen ***≠f*** stellt, das von der Aussage her das zu essende Fleisch und damit das feminine ***ḥ꜡.t*** sein müsste. Entsprechend offen ist die Deutung der übrigen Wörter des Verses, die in beiden

---

1397 S. demnächst Gill, *Ritual Books*. Zu Sais als Ort der Herstellung von Mumienbinden für Osiris s. z. B. Altmann, *Kultfrevel*, 145f. (zu Isis und Nepthys als Weberinnen).

1398 Vgl. *s꜡ḫ.w* I, Spruch 14A (hier XVII.10); *s꜡ḫ.w* II, Spruch 9 (hier XX.21–23 = *Pyr.*, 638a–d).

1399 *CT* VII, 272c; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 59, 258f. Dieselbe Ambivalenz spiegelt auch der Titel von *Die Menge vorlassen*; s. Kapitel II.4.1.2.1 und zu XXIVa.24.

1400 *CT* VII, 255a–b; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 56, 246f.; s. hier IX.18.

Versionen durchaus unterschiedlich zu lesen sein könnten. So kommt neben *ẖnm* „vereinigen" auch *ḫnm* „riechen" (des gegessenen Opferfleischs) in Betracht. Da im *Choiak-Text* eine ganz ähnliche Zeichenfolge für *hn hbn* für eine Hohlmaßangabe verwendet wird,[1401] liegt es natürlich nahe, für die vorliegende Stelle eine entsprechende Aussage anzunehmen. Ohne diese Möglichkeit aus dem Blick verlieren zu wollen, wird hier dennoch eine andere Deutung bevorzugt, da die aus dieser resultierende Aussage des Verses m. E. besser mit dem umstehenden Text harmoniert.

Neben notgedrungen spekulativen inhaltlichen Erwägungen ist das Suffixpronomen *=f* Versende ein wesentlicher Grund, das Wort davor *ỉm.ỉ* zu lesen und davon ausgehend einen *hn*-Kasten hier als greifbares Objekt zu verstehen, nicht als Maßeinheit. Damit bleibt für das folgende *hbn* am ehesten die Materialangabe „Ebenholz". Dessen Verwendung für wertvolles Mobiliar einschließlich Schreine für Götterbilder bedarf keines Kommentars. Genau als Material von *hn*-Kästen erscheint es in den *Admonitions*, wenn auch in ganz anderem Zusammenhang.[1402] Ein Holzkasten evoziert im Rahmen von Bestattungsriten v. a. Gedanken an ein Behältnis von Osirisreliquien, die dann mit dem „besten Fleisch" gemeint wären, auch wenn *ʿfḏ.t* für diese „Reliquien-" bzw. Kanopenkästen häufiger Verwendung findet, während *hn* eher den Sarg bezeichnet.[1403] Umgekehrt ist der *ʿfḏ.t*-Kasten im Osiriskult oft nichts anderes als ein Sarg und darin mit *hn* bedeutungsgleich.[1404] Sollte also der Gott hier im Zuge seiner Vervollständigung seine eigene fleischliche Substanz, aufgrund des Wortspiels als *ḥ3.t* statt des üblicheren *ỉwf*[1405] bezeichnet, in einem Sarg erhalten? Dann wäre die Konstellation der in I.9 vergleichbar, wo Schu Osiris „Den in Memphis" als seinen körperlichen Gegenpart darreicht. Wie dort und hier zuvor in VIII.5 wäre die Vervollständigung des Körpers mit der Vereinigung von Ba und Körper verbunden, aus der die im Folgenden beschworene körperliche Regung erst resultieren kann. Dazu passt das letzte erhaltene Verb des Verses, in dem *š* prinzipiell sowohl für altes *ḫ* als auch *ẖ* stehen könnte. *Ḫnm* „riechen" oder das entsprechende Substantiv *ḫnm(.w)* „Duft" würde zu Opferfleisch durchaus passen. Nach meinem Eindruck stünde *ẖnm* „vereinigen" aber viel eher Einklang mit den vorangehenden Versen und damit auch die Deutung von *ḥ3.t* als Reliquie des Gottes. Das in pBM 10252 geschriebene Determinativ, das Segel, sieht im Hieratischen fast exakt so aus wie der *ẖnm*-Krug, es hat lediglich einen Querstrich mehr. Ein Austausch zwischen *ẖnm* und *ḫnm*, ausgehend von einer phonetischen Schreibung plus Determinativ, scheint deswegen zumindest nicht unplausibel. Dass im folgenden Vers, der den wieder lebendigen Gott zum Aufstehen auffordert, dieser ausgerechnet seine „Vorderseite" (*ḥ3.t*) erheben soll, kann als weiteres Indiz für die hier vorgeschlagene Deutung von *ḥ3.t* als restituierter Körper des Sokar-Osiris gelten.

Eventuell bedeutet *ḥ3.t* weniger „bestes Fleisch" als Fleisch von vorderen Körperteilen,[1406] in jedem Fall ist der Begriff hier offenbar wegen des Wortspiels mit *ḥ3.t* im folgenden Vers gewählt. Sollte die gesamte Körpersubstanz des Totengottes, um die es hier m. E. geht, gemeint sein und nicht nur ein bestimmter Körperteil, dann scheint die traditionelle Deutung als besonders gutes Fleisch passender, während das Erheben der „Vorderseite" (*ḥ3.t*) im nächsten Vers und auch in IV.11 mit der zweiten Lösung in Einklang stünden.

1401 *Dendara* X, 33.12–13 (Hinweis Gill; s. demnächst eadem, *Ritual Books*).

1402 pLeiden I 344 rto. III.4–5: „O weh, Kästen von Ebenholz sind zerschmettert, kostbares *ssnḏm*-Holz ist von den Betten abgehackt" (*ỉw* ⌜*ms*⌝ *gmgm(.w) hnw(.w) n.w hbnỉ ssnḏm šps{.t} zw3(?).tw=f m 3ṯ.wt*); Enmarch, *Dialogue of Ipuwer*, 27; idem, *A World Upturned*, 86f.

1403 Vgl. nur im *LGG* die mit *hn* zusammengesetzten Epitheta des Osiris und Sokar sowie des Anubis als Herr oder Beschützer des „Kastens"; ebenso die einschlägigen Wörterbücher zu *hn* als Bezeichnung des Sarges.

1404 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 418–421, bes. 420 zum Wechsel zwischen gleichbedeutendem *ʿfḏ.t* und *hn*.

1405 Vgl. nur *LGG* I, 183f. Auch außerhalb des Kontexts des Gottesleichnams ist *ỉwf* ein viel häufigeres Wort als *ḥ3.t*.

1406 So Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 619.

Über die äußere Form des „Fleischs“ darf gleichfalls spekuliert werden. Wenn sich dahinter wirklich ein körperlicher Aspekt des Gottes verbirgt und hinter ***hn*** sein Sarg, dann handelt es sich wohl um ein vollständiges Abbild, naheliegenderweise einen ‚Kornosiris‘. Die Nennung des Körpers zusammen mit seinem Behältnis ist grundsätzlich nicht überraschend: Während einer Phase des Choiakfests ruht der Osirisleichnam in einem Kasten aus Sykomorenholz,[1407] und noch Plutarch erwähnt gleich zweimal das Zuschneiden des Holzes und verweist dabei einmal indirekt auf die Bedeutung nicht nur des Leichnams selbst, sondern auch des angemessenen Behältnisses.[1408] Bemerkenswert ist hier nun dessen Material Ebenholz. Es erscheint angesichts der doppeldeutigen Formulierungen gerade dieses Abschnitts kaum glaubhaft, dass es bloß für einen standesgemäßen Materialwert des „Kastens“ steht. Die Herkunft des Ebenholzes aus dem Süden weckt allgemein Assoziationen mit dieser Region und darüber an deren besondere ‚magische‘ Potenz,[1409] die hier zum Schutz des Leichnams eingesetzt wäre. Auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre erscheint das Motiv der Verstorbenen im Ebenholzbaum, wobei sie zunächst als Kind der Pachet aus diesem herauskommt, dann offenbar ihrerseits als Ebenholz mit der Göttin selbst gleichgesetzt wird:[1410]

> *ḥr-n.tt nts ỉmn m-ẖnw ḥw.t*
> *ỉmn.n⸗s ḥꜣp.n⸗s m hbn(.ỉ)*
> *ỉri̯(.w) m ms.(w)t P(ꜣ)ḫ.t*
> *pꜣ.y spd(.w) m ḥr n(.ỉ) r(m)ṯ.w*
> *ḥr-n.tt nts wr-ḥkꜣ.w m hbn(.ỉ) spḥ m ḫ.t*
> *pri̯⸗s⸜m ḥr n(.ỉ) r(m)ṯ.w*
> Denn sie (die Verstorbene) ist der im Innern des Tempels Verborgene.[1411] Sie hat sich im Ebenholz verborgen und verhüllt, gemacht zu[1412] einem Jungen der Pachet, das im Angesicht der Menschen kampfbereit („wirksam“) aufspringt.[1413] Denn sie ist der Zauberreiche[1414] im Ebenholz, der mit dem „Feuer“ (Uräusschlange) fängt,[1415] wenn sie[1416] im Angesicht der Menschen herauskommt.

Nichts spricht dagegen, die im zitierten Text deutliche schützend-verbergende Funktion des Ebenholzes auch hier zu vermuten, wo es einen Bestandteil wenn nicht sogar den gesamten Körper des Osiris ent-

1407 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 21 mit Anm. 74, 55.

1408 *De Iside et Osiride*, 21 [359C]: Griffiths, *Plutarch*, 150.5–9.

1409 Aufrère, in: *Univers végétal* II, 321–329, bes. 324f.

1410 Wagner, *Anchnesneferibre*, 414, Taf. 15, Z. IV, 56–59.

1411 I. e. der bestattete Osiris. Unmittelbar zuvor ist die Verstorbene „mit Leinen des Hedjhetpe [zu dieser Wiedergabe des Namens s. Quack, *WdO* 42 (2012), 127; idem, in: *Menschenbild und Körperkonzepte*, 519–523; Hinweis Quack] wie Min auf den Armen der Tait bekleidet“ worden: Wagner, *Anchnesneferibre*, 414, Taf. 15, Z. IV, 55–56. Die dort klare direkte Verbindung zwischen dem Umhüllen in Leinen und dem Verbergen im Ebenholz macht dessen Bedeutung als Sarg für die Mumie dort und damit auch an unserer Stelle noch wahrscheinlicher.

1412 Oder mit Koemoth, *Osiris et les arbres*, 79: „handelnd als“. Jedenfalls ist die Verstorbene selbst Kind der Pachet, wie ein ähnlicher Text auf demselben Sarkophag bestätigt: Wagner, *Anchnesneferibre*, 449, Taf. 13, Z. IV, 84–85: „Sie ist verborgen als Junges der Pachet“ (*sštꜣ⸗s m ms.t Pꜣḫ.t*).

1413 Oder: „wenn sie aufspringt“ (*pꜣ.y⟨⸗s⟩* mit Haplographie von *s* am Zeilenwechsel).

1414 Offenbar so, zumindest weist nichts in der Schreibung auf *wr.t-ḥkꜣ.w* hin. Auch das folgende Epitheton weist nicht notwendigerweise die Verstorbene selbst als Uräusschlange aus (*pace* Koemoth, *Osiris et les arbres*, 79f.), was so gar nicht zum bisherigen Text passen würde, sondern vielmehr als deren Inhaber. Zu *wr-ḥkꜣ.w* als Bezeichnung des Verstorbenen vgl. *LGG* II, 454 (u. a. mit dieser Stelle als Beleg).

1415 Deutung als männliches Epitheton in Übereinstimmung mit *LGG* VI, 276; s. a. vorige Anm. zu *wr-ḥkꜣ.w*. Gemeint ist die Uräusschlange, für die Pachet als Sonnenauge steht (s. jetzt Wagner, in: *FS Rößler-Köhler*, 445–460); vgl. *ḫ.t* sowie *ḫ.tt* „Feurige“ als Theonyme bzw. Bestandteile von Theonymen: *LGG* V, 614f.

1416 Prinzipiell ist auch möglich: „es“, d. h. das Feuer (*ḫ.t*). Jedoch ist ***pri̯*** parallel zu ***nhp*** zuvor zu verstehen, dies zeigt das beide Male folgende „im Angesicht der Menschen“. Das Aufspringen als Junges der Pachet entspricht also dem Herausgehen mit der feurigen Uräusschlange.

hält. Bäume, die Osiris in sich bergen, hat Koemoth u. a. als horizontisches Symbol gedeutet,[1417] aus dem heraus die solare Wiedergeburt des Osiris geschah, die der zitierte Text als „wirksames Aufspringen im Angesicht der Menschen" umschreibt. Eine solche Konnotation erlaubt das Ebenholz über das ihm innewohnende Sonnenauge ohne Schwierigkeiten, sei es nun Pachet oder eine andere Personifikation des fernen Sonnenauges.[1418] Vergessen wir in diesem Zusammenhang nicht dessen im Laufe des 1. Jt. v. u. Zt. insgesamt gestiegene Bedeutung als Schützerin der Verstorbenen und des Osiris,[1419] wie sie in Tb 164 ihren deutlichen Niederschlag gefunden hat, dort zudem mit Bezügen zu Nubien,[1420] an die hier das Ebenholz denken lässt. Auch in Philae begegnet uns die Göttin als Baum,[1421] dort als *ỉw* bezeichnet, übrigens stets mit 𓆭 determiniert.[1422]

Die wenigen Erwähnungen des Ebenholzes in ‚religiösem' Kontext[1423] erlauben vielleicht, auch eine Angabe des *Stundenbuchs* mit unserem Text in Verbindung zu bringen. Dort wird Geb neben 17 weiteren Lokalformen desselben Gottes „im Haus der Ebenhölzer" (***Gbb m pr hbn.w***) genannt.[1424] Beruht die Verwendung von ausgerechnet Ebenholz in unserem Text auf diesem Kultort des eponymen Gottes der *Großen Zeremonien des Geb*? Dessen „Haus der Ebenhölzer" scheint sonst unbekannt zu sein, lässt aber an den im 14. oberägyptischen Bezirk gelegenen Ort „Gebäude des Ebenholzes" (***ḥw.t-hbn.ỉ***) denken. In ***Ḥw.t-hbn.ỉ*** begegnet uns einmal ***H̱rsk.t*** als Bezeichnung der Hathor;[1425] ein anderes Mal ist dort Horus von Edfu der, der die Bestattung herrichtet (*ḥts*).[1426] Osirisreliquie des 14. oberägyptischen Bezirks sind die „Ausflüsse" (*rḏw*), so dass in einigen Inschriften Unklarheit zwischen ***hbn(.ỉ)*** „Ebenholz" und ***hbn(.t)*** „Krug" besteht.[1427] Das ***hbn.t***-Behältnis des 14. Bezirks könnte für eine entsprechende Bedeutung auch hier sprechen, also „das beste Fleisch in einem Kasten und den ***hbn.t***-Krug (= die Ausflüsse darin)". Auszuschließen ist dies nicht, aber die Hervorhebung genau einer lokalen Reliquie scheint erstaunlich. Und umgekehrt mag der Hathor-Kultort ***ḥw.t-hbn.ỉ*** Einfluss auf die Bezeichnung des dortigen Behältnisses ausgerechnet als ***hbn*** gehabt haben, eben auf Ebenholz als dessen Material mit ‚hathorisch-sonnenaugenhafter Qualität' anspielend.

Der Vollständigkeit halber sei auch eine Thoëris des Ebenholzbaums (*Tꜣ-wr.t-pꜣ-hbn.ỉ*) in einer Reihe von Gottheiten von Memphis[1428] erwähnt. Eine Verbindung dieser Gestalt zum Sonnenauge erscheint durchaus möglich, muss ohne weitere Informationen aber spekulativ bleiben.

1417 Koemoth, *Osiris et les arbres*, 135–164.

1418 Vgl. Koemoth, *Osiris et les arbres*, 80.

1419 Vgl. nun auch die Deutung der Jenseitstore bzw. deren Überwindung, namentlich in den Torsprüchen des *Totenbuchs*, als „Adaptionen der Augensagen" durch Stadler, *Weiser und Wesir*, 235–319.

1420 Zu Tb 164 zuletzt Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 120–124, 149–157; s. a. die Rezension durch Quack, *WdO* 41 (2011), 253–261 (Hinweis Quack). Der Text bittet die Göttin u. a. mehrfach um den Schutz des Leichnams.

1421 Als „Flammende" (*nsr.t*) und als Uräus (*ỉꜥr.t*): Junker, *Abaton*, 53.

1422 Junker, *Abaton*, 52.

1423 Für ***hbn.ỉ*** in Götterepitheta vgl. *LGG* IV, 800.

1424 pBM 10569 XX.19: Faulkner, *Book of Hours*, 32*; s. a. *LGG* VII, 307.

1425 Mammisi von Armant: *LGG* VI, 48. Zu ***H̱rsk.t*** als Bezeichnung von Isis und häufiger Nephthys im Osiriskult, manchmal mit solaren Aspekten, s. Guglielmi, *Mr.t*, 191f. (h).

1426 *Edfou* VIII, 7.1; vgl. *LGG* V, 595 *s. v. Ḥts-m-ḫnt-Ḥwt-hbnw*. Zum Verb *ḥts* vgl. Kurth, *Edfou VIII*, 12, Anm. 16.

1427 Beinlich, *10.–14. o.äg. Gau*, 164f.; Leitz, *Gaumonographien*, 109, 112 (zu *Edfou* I, 341.5, 7). Das Theonym ***ꜥḥꜥ m hbn(.t)*** scheint eher „der mit dem Krug dasteht" zu bedeuten (s. a. *LGG* II, 192); zur ***hbn.t***-Kanope s. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 175f., 179–181 (§ 14a, j).

1428 pSallier IV vso. I.9 = *Late Egyptian Miscellanies*, 89.12; s. a. *LGG* VII, 332; s. a. Ragazzoli, *Éloges de la ville*, bes. 78, Nr. 32.

Dass der Kasten im Ritual anscheinend für den ganzen Baum im Mythos steht,[1429] passt zu den uneinheitlichen Angaben antiker Autoren über die rituellen Behältnisse des Osiriskörpers. Während nach Plutarch ein Kasten in Form der Mondsichel angefertigt wurde,[1430] berichtet Firmicus Maternus von der Bettung einer Osirisfigur im ausgehöhlten Stamm des Baums:[1431]

> Im Isiskult wird von einem Kiefernbaum der Stamm abgehauen. Die Mitte dieses Stammes wird sorgfältig ausgehöhlt, und darin wird ein aus Getreidekörnern hergestelltes Bild des Osiris beigesetzt.

Beide Autoren sprechen über das Begräbnis des Osiris, so dass die Unterschiede zwischen ihren Aussagen eher lokale und zeitliche Ausprägungen widerspiegeln, die in der materiellen Ausführung unterschiedliche mythologische Aspekte des Sargs hervorhoben, als um mehr oder weniger große Missverständnisse.[1432] Nichts anderes lehrt ja das erste Buch über die Osirismysterien hinsichtlich der unterschiedlichen Materialien der Osirisfiguren an verschiedenen Orten.[1433] Unser Vers – in welcher äußeren Form auch immer – bietet mit der vermutlichen Nennung von Ebenholz ein weiteres schriftliches Beispiel für diese Bandbreite.

Tatsächlich erfolgt gegen Ende der *GZG* offenbar die rituelle Begegnung von Ba und Leichnam, nämlich wenn die beiden „Weihen" den als *sꜣsꜣ* bezeichneten Gott darbringen. Diese oder eine inhaltlich entsprechende Handlung könnte hier gemeint sein, falls die Deutung des ebenhölzernen ***hn***-Kastens als ‚Reliquiar' wirklich zutrifft.

Ausgehend von der zitierten vermutliche Parallele auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre lässt sich der u. a. im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke* berichtete Mythos über die Kindheit des Horhekenu als weitere Informationsquelle heranziehen.[1434] Der Gott wird nach seiner Verschleppung durch die Löwin in einem ***hn***-Kasten geschützt, den man mit der Haut der Löwin, einer Verkörperung der Bastet, in die das Kind gehüllt wird, als identisch betrachten kann:[1435]

ỉy(.t) pw ỉri̯.n mꜣỉ.t
ḫnp.n⸗s nḫn pn r-ẖr bꜣ.t n.tt m sḫ.t tn
ꜥḥꜥ.n knkn.n⸗s ỉm⸗f
wn.ỉn mꜣw.t⸗f ḥr ḥ(ỉ)ḥ(ỉ)⸗f m ḏ.t⸗f ẖ.t⸗f m sḫ.t tn
ꜥḥꜥ.n gmi̯.ntw⸗f m ỉꜣ.t Bꜣs(.t) m Wsi̯-n-p.t
ỉw šsr ꜥꜣ-pḥ.tỉ m zꜣw⸗f
wn.(ỉ)n Ḏḥw.tỉ ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t ḥr ẖti̯(.t) tꜣ my.t

1429 Allgemein zum Motiv des Osiris im Baum Koemoth, *Osiris et les arbres*, 135–164; Hermsen, *Lebensbaumsymbolik*, 138–143. Eine funktionale Unterscheidung zwischen diesem Motiv und dem des Osirisgrabs unter einem oder mehreren Bäumen fällt schwer, denn in beiden Fällen geht es im Grunde um den Schutz durch diese Bäume und die Wiedergeburt aus ihnen. Zur direkten Identifikation mit dem Sarg eignen sich freilich nur die Osiris unmittelbar in sich aufnehmenden Bäume.

1430 *De Iside et Osiride*, 42 [368A]: Griffiths, *Plutarch*, 184.16–18.

1431 Firmicus Maternus, *Vom Irrtum der heidnischen Religionen/De errore profanarum religionum* 27.1–2: „*In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus. Huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seminibus factum idolum Osiridis sepelitur.*" Gegenüber der verwendeten Textausgabe ist hier in der Übersetzung „Fichtenbaum" durch „Kiefernbaum" ersetzt. Vgl. Griffiths, *Plutarch*, 370, der die Figur als Kornosiris deutet; erwähnt auch bei von Lieven, *ZÄS* 133 (2006), 149.

1432 Vgl. Griffiths Überlegung *ibidem*, 370 (zu 150.5), ob Plutarch mit dem nicht näher erläuterten „Schneiden des Holzes" auf das von Maternus angeführte Aushöhlen anspielt oder („more likely") auf die Herstellung von Särgen aus Einzelteilen.

1433 Chassinat, *Mystère d'Osiris, passim* (vgl. die Übersicht auf S. 4–7); Text jetzt in *Dendara* X, 26–49.

1434 Weitere Quellen und Erläuterungen zu Bastet als Schützerin der Gebärenden sowie die Geburt des Horhekenu bzw. des Königs bietet nun Leitz, *Gaumonographien*, 344–348, bes. 347 (8.) zum „Kasten".

1435 pBrooklyn 47.218.84 X.4–7: Meeks, *Mythes et légendes*, 22, 108–110, 247–251, 476f., Taf. 10. Einige Verbesserungen im Detail nach Hinweis Quack; s. a. idem, *Orientalia* 77 (2008), 109.

ỉw⸗sn (ḥr) ꜥrf ẖrd pn m ẖn.t⸗s rḏi̯(.w) m hn mỉ.t(t) zp 2
Ḥr.w-ḥkn.w ḫr⸗tw r⸗f
ỉri̯⸗tw mk.t⸗f m ḥzi̯
Da kam eine Löwin. Sie schleppte dieses Kind (den Sohn von Osiris und Horit) unter einen Busch, der in diesem Gefilde lag, und fraß von ihm. Daraufhin suchte ihn seine Mutter Tag und Nacht in diesem Gefilde. Dann wurde er auf der Anhöhe von Bubastis in „Himmelsöffnung“ gefunden, bewacht von der Schlange „Sehr Starker“. Da häuteten Thot und Nephthys diese Katze und hüllten dieses Kind in ihr Fell, wobei es ganz genau in einen Kasten gelegt wurde. „Horhekenu“ wird er genannt, und als ein „Gelobter“ wird er beschützt.

Die Ähnlichkeit zur Passage auf dem Sarg der Anchnesneferibre liegt auf der Hand, während mit Blick auf unseren Satz zunächst nur die Verwendung von ***hn*** auffällt. Sollte mit Meeks Horhekenu im Kasten als „enfant défunt lunaire“ aufzufassen und mit der Sokar-Osiris-Mumie in Busiris identisch sein,[1436] dann läge eine aufschlussreiche Parallele vor, die für den vorliegenden Vers die Annahme der Übergabe des Körpers an den Ba bestätigen würde.

Dafür, dass Osiris den Kasten selbst entgegennimmt, sei immerhin auf einen nur fragmentarisch erhaltenen Pyramidentext (PT 692A) hingewiesen. Aufgrund der anderen Zahl der Kästen (***dbn***), zwei oder drei, sowie der Wortwahl und der unvollständigen Erhaltung ist nicht klar, ob wirklich eine entfernte inhaltliche Parallele vorliegt, aufgrund er Unsicherheit der gesamten Zeile seien die folgenden Sätze aber als eventuelle Hilfe zitiert:[1437]

šmi̯⸗k m3⸗k [sḫ.t]-ḥtp
šmi̯⸗k zzi̯⸗k ⌜ỉm(.ỉ)⌝-ḫt
[…] ***r*ꜣ *ptr.wỉ***
šzp⸗k ḏb[ꜣ(?)]⸗⌜k d⌝bn.w(ỉ) m sḫ.tỉ[…]
… du sollst gehen und das Opfer[gefilde] sehen, du sollst gehen und den strafen(?)[1438], der hinter […] ist, […] am Eingang der Himmelsfenster. Du sollst deinen Schrein(?) empfangen und die beiden Kästen in den beiden Gefilden [von …]

Vor den ersten hier wiedergegebenen Worten steht möglicherweise die Anrede „kleines Kind der Schönen“,[1439] womit der König als neugeborenes Kind angesprochen wäre, vergleichbar den zuvor zitierten Parallelen. Nicht gesagt wird, was die ***dbn***-Kästen enthalten. Trotz der Nennung des Opfergefildes geht es im übrigen Spruch, soweit erhalten, nicht explizit um Versorgung mit Nahrung, wohl aber wie bei Anchnesneferibre um das „Herausgehen“: Der Zusammenhang ist deutlich der Aufstieg zum Himmel (***r*ꜣ *ptr.wỉ***; vgl. ***Wsi̯-n-p.t*** im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*?), der Spruch steht denn auch auf der Ostwand des Eingangskorridors, als einer der letzten vorm Ausgang.

Das hier präsentierte hypothetische Verständnis dieses Verses ist also etwa das Folgende: Der in pSchmitt vermutlich genannte ebenhölzerne Kasten ist ein Behältnis der Osirismumie und steht wie andere Särge des Gottes für einen Baum, der Osiris in sich birgt, sowie gleichzeitig für eine schützende Löwengöttin als einen Aspekt des Sonnenauges. Das Material Ebenholz könnte auf Nubien und damit auf den Zorn der Göttin hinweisen. Die Übergabe des Kastens gemeinsam mit dem Herbeibringen des Hofstaats der urzeitlichen Götter (Vers zuvor) ermöglicht die Vereinigung von Körper (hier: ***ḫꜣ.t***) und Ba (hier der angeredete Gott) und damit die Wiedergeburt des Gottes als neuer Herrscher.

Hinsichtlich des möglichen Verständnisses von ***hn hbn*** als Maßangabe (s. zuvor) ist zu überlegen, ob diese dann nicht zumindest über ein Wortspiel mit dem hier postulierten Ebenholzkasten verbunden wäre. Dies würde gegebenenfalls die auch dann seltene und auffällige Angabe mit erklären.

1436 Meeks, *Mythes et légendes*, 249f.

1437 Allen, *New Concordance*, PT 692A, 8–11 = *Pyr.*, *2135h–k; Faulkner, *PT Supplement*, 56f., § 2136c–e (PT 692). Die Übersetzung orientiert sich an der von Doris Topmann im TLA.

1438 Oder *ỉzzi̯* „fangen“.

1439 *Pyr.*, *2135g endet mit ***nfr.t***; vgl. Allen, *Pyramid Texts*, 200 (P 584).

1.2.8.7 Überleitung: Aufforderung zum Aufstehen für den Sohn (VIII.10–13)

Gliederungskriterium: charakteristischer Einleitungssatz.

Diese vier Verse fordern zunächst den Gott zum Aufstehen auf, was man auf inhaltlicher Ebene als Konsequenz der Aussagen des vorangehenden Hymnus und damit als dessen Abschluss werten könnte. Der vierte Vers hingegen konstatiert die Liebe des Gottes für seinen Sohn Horus und leitet damit zur folgenden Königseulogie über.

VIII.10) ***ṯzi̯ ḥꜣ.t⸗k nb tꜣ-ḏsr***	Erhebe deine Vorderseite, Herr des Unzugänglichen Landes!
sỉmꜣ(.w) n⸗k [ỉb.w nb.w]	[Alle Gemüter] sind um deinetwillen heiter gestimmt!

Ergänzt nach pBM 10252 XXXIII.14.

Die Aufforderung zum Erheben der „Vorderseite" wurde bereits in IV.11 geäußert, dort mit der Anrede als gerechtfertigter Wennefer, also ebenfalls als im Jenseits etablierter Gott.

Dass die Trauergemeinde des Osiris heiter gestimmt wird, mag auf den ersten Blick überraschend klingen, ist aber als die Vorfreude auf die nun anstehende Ankunft des Gottes leicht zu verstehen. Denkbar wäre dabei auch eine Deutung als Imperativ: „stimme für dich heiter!", d. h. Osiris würde durch seine Reaktion auf den Zuruf die Freude selbst veranlassen. In Tb 183 allerdings ist Osiris indirektes Objekt der Handlung des Thot, der für ihn die beiden Frauen heiter stimmt. Die dortige Besänftigung der beiden Ufer entspricht der friedlichen Stimmung „aller Herzen" in unserem Vers:[1440]

> ***dr.n⸗f n⸗k nšn.ỉ ẖnn.w***
> ***sỉmꜣ.n⸗f n⸗k rḥ.tỉ sn.tỉ***
> ***ỉdb.wỉ m ḥtp ḫr⸗k***
> ***dr⸗f n⸗k šp.t r ỉb.w⸗sn***
> ***snsn wꜥ.t sn.nw⸗s***
> (…) Er hat für dich Wüten und Aufruhr beseitigt und hat die beiden Frauen, die beiden Schwestern, heiter gestimmt. Die Beiden Ufer sind dir in Frieden zugetan, da er für dich den Zorn aus ihrem Denken verbannte, so dass sich eines mit dem anderen versöhnte.

VIII.11) ***ṯwt Zkr nb Tꜣ-wr***	Du bist Sokar, Herr von Ta-wer.
VIII.12) ***ṯwt ḫnt.ỉ-ỉmn.tt nb ꜣbḏ(.w)***	Du bist der Vorderste des Westens, Herr von Abydos.

pBM 10252 XXXIII.15–17 mit drei parallelen Sätzen, deren zweiter und dritter hier offenbar durch eine Auslassung zusammengefallen sind: ***ṯwt Zkr nb Tꜣ-wr ṯwt ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯwt nṯr-ꜥꜣ nb ꜣbḏ.w***.

Entgegen des für ***ṯwt*** in den GZG in pSchmitt Üblichen bietet VIII.11 eine m. E. sehr wahrscheinliche Schreibung mittels der Graphie von ***twt*** „Bild/vollständig" (vgl. Einleitung zur Gliederlitanei). in VIII.12 sowie die Fortsetzung der Anrede in VIII.13 bestätigen diese Lesung, während man für „vollständig ist …" einen Wechsel von der zweiten in die dritte Person nur in diesen beiden Versen annehmen müsste. und quasi identisch in der Londoner Parallele, wo im dritten Vers (XXXIII.17) sozusagen als Kompromiss steht.

Zusammen präsentieren diese Sätze den zur ‚Auferstehung' aufgeforderten Gott mit einigen seiner häufigsten Epitheta als Sokar und Osiris bzw. Sokar-Osiris in Abydos.

1440 Totenbuch des Hunefer (pBM 9901); s. Naville, *Todtenbuch* I, Taf. 209, Z. 11–12 und die über den Internet-Auftritt des BM einsehbaren Fotos. Zum gesamten Spruch jetzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 414–429.

VIII.13) *ỉw mri̯=k Ḥr.w zꜣ Wsỉr*

Du liebst Horus, Osiris' Sohn.

Diese inhaltlich selbstverständliche Aussage ist hier deshalb notwendig, weil in den folgenden Versen der König die Rolle des Horus einnimmt, für den hier die Zuneigung des Gottes erbeten wird (VII.38; entsprechend bereits I.44). Der Vers leitet damit zum nächsten Abschnitt über, der das Wirken des Königs für und seine Gunst beim Totengott in Worte fasst. Das unversehrte irdische Königtum wird direkt auf die ordnungsgemäße Bestattung des toten Gottes zurückgeführt. Die Osiris-Riten legitimieren und bestätigen die Herrschaft des lebenden Königs als Horus, Osiris' Sohn.

In pBM 10252 XXXIII.18 steht die häufigere Filiationsangabe *zꜣ ꜣs.t* „Isis' Sohn".

1.2.8.8 Einleitung zur Königseulogie (VIII.14–18)

Gliederungkriterium: Wechsel des Subjekts zum König.

Diese fünf Verse stellen den König als den für Sokar handelnden und von diesem entsprechend begünstigten Herrscher vor. Zusammen mit den ebenfalls überleitenden vier Versen zuvor ergäbe sich eine Einheit von neun Versen.

VIII.14) *ỉw* ( ] *ḥzi̯(.w) m nʾ.t=k*
ỉw nfr(.w)=f ẖr Zkr

(König N.) ist gelobt in deiner Stadt, sein guter Zustand geht von Sokar aus.

Die Lesung *nfr.w* nach pBM 10252 XXXIII.20.

Das Wohlbefinden „bei" dem Totengott ist besser mit dem Gebrauch von *ꜣḫ* belegt und scheint meist Horus' Zustand im Moment der Umarmung durch Osiris zu meinen,[1441] durch die dieser ihm als seinem Nachfolger Zutritt zum Palast gewährt.[1442] Wie auch aus dem folgenden Vers (Umarmung) hervorgeht, wird hier mit anderen Bezeichnungen der Protagonisten (Sokar für Osiris; König für Horus) dieselbe Konstellation formuliert.

VIII.15) *ỉw sḫp.n=f nṯr-ꜥꜣ m ỉp.t=f*

Er hat den Großen Gott in seinem Gemach umarmt.

Angesichts des vorigen Verses sowie der Geläufigkeit der Umarmung zwischen Ritualist und Ritualempfänger[1443] halte ich eine unetymologische Schreibung von *sḫp* „umarmen" für treffender als das scheinbar geschriebene *sḫꜣp* „verhüllen", also in Mumienbinden wickeln. Auch die folgenden *zꜣ-tꜣ*-Rufe deuten einen Moment an, in dem die Mumifizierung bereits vollendet ist.

VIII.16) *ỉw pẖr zꜣ-tꜣ ẖr Zkr*
m-hꜣ.w-r nṯr.w nb.w

„Schutz des Landes"-Rufe erschallen ringsum bei Sokar in der Umgebung aller Götter.

Anscheinend *m-hꜣ.w-r* anstelle von *m-hꜣ.w*; ob die Schreibung von *m-ḫꜣ.w-r* anstelle von *m-ḫꜣ.w* „mehr" beeinflusst ist? Oder sollte gerade dieser Ausdruck gemeint sein, inhaltlich der Aussage von VIII.2 entsprechend („göttlicher als alle Götter")?[1444]

In *Sokar herausbringen* erscheinen außerdem die „Bezirke der Götter" (*spꜣ.wt n(.wt) nṯr.w*) als Ausführende von *zꜣ-tꜣ* (hier XXXI.35), also wie hier der Aufenthaltsort von Göttern, aber nicht notwendigerweise diese selbst. Deutlicher als dort sind die *zꜣ-tꜣ*-Rufe hier als Bestandteil der Prozession

1441 Assmann, *Totenliturgien* III, 311ff., 330.
1442 Ausführlich Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 232–236, 272f.
1443 Zu den verschiedenen Umarmungs-Motiven vgl. zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 9 (XX.19).
1444 Zur Austauschbarkeit bzw. zum Zusammenfall von *ḫ* und *h* im späten Ägyptisch vgl. Peust, *Egyptian Phonology*, 98f. Allerdings werden die Laute in ptolemäischen Texten „generell … voneinander geschieden wie in älterer Zeit" (Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 524, § 19). Gill schlägt vor: „as pleasantness (*hr.w*) to/for all gods".

selbst gekennzeichnet, ausgestoßen von der jubelnden Menge, die die Ankunft des Gottes kommentiert, so dass der Jubel gemeinsam mit dem Gott „umläuft" (*pẖr*). Deswegen ist hier die Präposition *ẖr* verwendet, die im Gegensatz zu *r* oder *n* weniger den Gott als Adressaten kennzeichnet, der er selbstverständlich auch ist, als vielmehr seine Gegenwart als Anlass für den akklamierenden Ruf.

Zu *zꜣ-tꜣ* als spezifisch für Sokar verwendeten Ruf vgl. hier insbes. zuvor, VII.13, sowie nochmals in *Sokar herausbringen*, XXXI.28.

VIII.17) *rḏi̯ n⸗f mnḫ.wi͗*(?) *i͗(w)ꜥꜥ⸗f* Die beiden(?) ‚Vortrefflichen' gaben ihm sein Erbe.

Entsprechend dem unmittelbar zuvor erwähnten Lobgesang auf den erscheinenden Herrscher wird hier der gekrönte König thematisiert. Das Determinativ scheint die „Vortrefflichen" als eine Gruppe verehrungswürdiger bzw. Kult empfangender Wesen auszuweisen; vgl. allerdings seine Verwendung in Priestertiteln; s. hier zu II.10. Im vorliegenden Vers sind die *mnḫ*-Götter selbst für Osiris bzw. für den König als dessen Nachfolger aktiv. Die Gruppe ist bislang noch ein weiteres Mal belegt, und zwar als Bezeichnung der *ḏꜣi͗s.w* in einer Ritualszene in Edfu.[1445] Sollten diese auch hier gemeint sein, dann wäre der Vers wohl so zu verstehen, dass die Götter als personifizierte Schöpferworte den königlichen Schutz des Totengottes als Teil der uranfänglichen Weltordnung sicherstellen.[1446] Angesichts der Häufigkeit des Begriffs *mnḫ* mag es sich aber auch ganz allgemein um Götter handeln, die in eben „trefflicher" Weise Osiris beistehen.

Die dann folgende Schreibung ist in jedem Fall ungewöhnlich. Da noch ein Objekt von *rḏi̯* benötigt wird und es kein Wort gibt, das mit *wi͗wi͗* o. ä. beginnt, muss dieses noch zu *mnḫ* gehören. Anstelle einer Schreibung zur Aussprache des Plurals *mnḫ.w* ließe sich die Dopplung von *wi͗* als Hinweis auf den Dual verstehen.[1447] Sollten also zwei bestimmte Götter gemeint sein, die dem König sein Amt, verleihen? Dies wären vermutlich am ehesten Osiris und der Sonnengott als die beiden wesentlichen göttlichen Vorgänger des Königs, für die zudem sowohl die Bezeichnung *mnḫ* als auch mit diesem Wort gebildete Epitheta belegt sind;[1448] aber auch Horus und Seth bzw. diesen ersetzend Thot erscheinen nicht restlos ausgeschlossen.

Dann bliebe als Objekt ein Wort, das mit *i͗ꜥꜥ* geschrieben werden kann, am ehesten wohl *i͗wꜥ* „Erbe"[1449] (vgl. hier I.39, III.17), wobei ich eine ungewöhnliche Schreibung von *i͗ꜥr.t* „Uräus" angesichts der „Beiden Herrinnen" im nächsten Vers nicht endgültig ausschließen möchte.

VIII.18) *smḫ(ꜣ.w)/sḫm*(?) *n⸗f nb.ti͗* Die Beiden Herrinnen sind ihm umgebunden/für ihn mächtig (?).

Das – allerdings ohne Determinativ – scheinbar geschriebene *smḫ* „vergessen", von dem in pBM 10252 XXXIII.28 immerhin noch die beiden Einkonsonantenzeichen *m*+*ḫ* erhalten sind, ist hier wohl nicht gemeint. Weder vergisst der König die Kronengöttinnen noch sie (oder sonst jemand) ihn. Der erste Lösungsvorschlag geht von einem anderweitig allerdings nicht belegten Kausativ des seltenen *mḫꜣ* „fesseln/zusammenbinden" aus. Da im Vers zuvor dem König sein Erbe „gegeben" wird, lässt sich durchaus annehmen, dass hier auf irgendeine Weise vom Aufsetzen des Diadems als sichtbarem Zeichen des „Erbes" die Rede ist. Aus diesem Grund habe ich die Alternative verworfen, eine Metathese von *s*

1445 *Edfou* IV, 390.10.

1446 Zu den *ḏꜣi͗s.w* s. Mendel, *Die kosmogonischen Inschriften*, bes. 149 und vgl. 242 (Index).

1447 Hinweis Quack, der mir fragend *mnḫ.ti͗ qd* „die beiden (Göttinnen) von vortrefflicher Gestalt" vorschlägt. Oder ist die Dreifachsetzung des Determinativs in Verbund mit *wi͗/wi͗wi͗* als Andeutung des Duals lediglich dessen Verschwinden aus dem kontemporären Sprachgebrauch geschuldet?

1448 Vgl. *LGG* III, 307–311.

1449 Gill, *Ritual Books*; entsprechend Hinweis Quack.

und *m* anzusetzen, denn die daraus resultierenden Alternativen „sich freuen“ oder „sich verbeugen“ (jew. *msḫꜣ*) fügen sich ebenfalls nicht in die vermutliche Aussage des Verspaars. Andererseits kann man bei Annahme des Duals *mnḫ.wỉ* (s. zum vorangehenden Vers) auch geneigt sein, hier parallel eine Handlung der Beiden Herrinnen anzunehmen, wobei wohl gleichfalls eine ungewöhnliche Schreibung, Wortbildung oder -bedeutung unterstellt werden müssten. Einen möglichen Weg eröffnet Faulkners Vorschlag „give power to“ für *sḫm n.*[1450] Allerdings würde ich Faulkners Beleg (Stele des Ahmose, *Urk.* IV, 16.13), in dem ebenfalls das Uräen- oder Kronenpaar erwähnung findet, anders übersetzen: „vor dem die Beiden Grünen machtvoll geworden sind wie (vor) Horus, da er die Herrschaft über seine Beiden Länder angetreten hat“ (*sḫm.n wꜣḏ.wỉ n-ḥr⸗f mỉ Ḥr.w ḥqꜣ.n⸗f Tꜣ.wỉ⸗fỉ*). Sollte hier also das Kronenpaar zwar nicht genau „vor“ dem König gegen dessen Feinde machvoll wirken, aber „für“ ihn? Auch für *sḫm* wäre die Schreibung bemerkenswert, aber wohl nicht restlos auszuschließen.[1451]

Auch die v. a. aus ‚ptolemäischen‘ Schreibungen gut bekannte Lesung von [Hieroglyphe] als Suffixpronomen *⸗f* und nicht als *fꜣỉ* „tragen“ ist hier aus der Not, sprich dem Fehlen einer überzeugenden Alternative, geboren. Ein „Tragen der Beiden Herrinnen“ erscheint zwar nicht unplausibel, aber wie wäre dies an das den Vers eröffnende Verb anzuschließen? Ob die auffällige Schreibung eine Assoziation mit *fꜣỉ* fördern sollte?

1.2.8.9 Königseulogie (VIII.19–32)

Gliederungskriterien: einheitliche Formulierung und Struktur, Inhalt.

In 14 Versen (VIII.19–32) werden die Taten des Königs in Verbalsätzen mit *sḏm.n⸗f*-Prädikat präsentiert. Dabei scheinen Verse mit und ohne *ỉw* unregelmäßig zu wechseln. Es lassen sich aber inhaltlich verbundene Satz- und Verspaare ausmachen, bei denen das erste *sḏm.n⸗f* fast immer durch *ỉw* eingeleitet wird, die ein oder zwei weiteren fast nie, was als *gapping*[1452] leicht zu erklären und zu übersetzen ist. Ausnahmen sind der lange Vers VIII.30, weil dort das erste Verb intransitiv ist (*ỉy*);[1453] umgekehrt beginnen VIII.26 und VIII.32 mit *ỉw*, obwohl diese Verse inhaltlich zum jeweils vorigen gehören. Im zweiten Fall mag dies daran liegen, dass der letzte Vers der Eulogie selbst noch eine zweite *sḏm.n⸗f*-Form enthält, so dass die erste und die letzte Sinneinheit jeweils aus drei kurzen Sätzen bestehen. Stehen zwei Sätze in nur einer Zeile, dann ist der zweite nie durch *ỉw* eingeleitet. Zweimal ersetzt ein Adverbialsatz als Nebensatz in einem eigenen Vers die zweite *sḏm.n⸗f*-Aussage (VIII.24 und VIII.28). Jeder inhaltliche Unterabschnitt besteht somit entweder aus zwei Versen mit ein bis drei Sätzen oder aus zwei Sätzen in einem Vers:

VIII.19–20: Vernichtung des Seth (drei Sätze).
VIII.20–21: Belebung des Sokar in Ta-wer.
VIII.23–24: Opfer für den Großen Gott (Haupt- und Nebensatz).
VIII.25–26: Einrichtung der verborgenen und schützenden Nekropole Alqhah.
VIII.27–28: Reinheit beim Opfern als Gefährte des Horus (Haupt- und Nebensatz).
VIII.29: Schutz der Reliquien vor Frevlern (zwei Sätze).
VIII.30: Kommen auf Geheiß des Widders von Mendes (zwei Sätze).
VIII.31–32: Erdhacken (drei Sätze).

1450 Faulkner, *Concise Dictionary*, 241 (Hinweis Gill).

1451 DZA 29.490.070.

1452 Vgl. z. B. El-Hamrawi, *SAK* 31 (2003), 169–191; Schenkel, *Tübinger Einführung* 2005, 85, 284f.; Borghouts, *Egyptian* I, 244 (67.a), 246 (67.d).

1453 Vgl. Lustman, *Étude grammaticale*, 129 mit Anm. 8; Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 325, § 512. Zu *ỉw wn.n⸗f* in VIII.27 vgl. dort und in Kapitel II.1.1.5.5.

Diese Eulogie ist ein hervorragendes Beispiel nicht nur für die hinlänglich bekannte Bedeutung des Satz- oder Verspaars als Gliederungselement, sondern auch für die Flexibilität dieses Gestaltungsmittels. Allerdings prägt es die Struktur keines anderen Abschnitts der *GZG* so deutlich wie hier.

VIII.19) *ỉw dr.n⸗f ỉw npḏ.n⸗f* ***nbḏ***	Er hat das Unheil verjagt und **den Frevler** geschlachtet,

Die abgekürzte Schreibung von ***nbḏ*** auch in VI.20 und VIII.26.[1454] Die Lesung wird dem Rezitierenden hier durch das nicht seltene Wortspiel mit *npḏ* erleichtert.[1455]

VIII.20) *sꜥwꜣi̯.n⸗f ỉri̯-ꜥwꜣ.y*	er hat den ‚Räuber' beraubt sein lassen.

Wieder ein sonst anscheinend nicht belegter *s*-Kausativ (vgl. VIII.18). Zur Aussage, dass Horus/der König Seth das hat zukommen lassen, was dieser selbst anderen angetan hat, s. u. a. III.9, IV.37, IX.27.[1456]

VIII.21) *ỉw wḥꜥ.n⸗f Zkr r nw⸗f*	Er hat Sokar zu seiner Zeit gelöst
VIII.22) *sḥꜥi̯.n⸗f n²:t Tꜣ-wr*	und die Stadt von Ta-wer jubeln lassen.

Zu *wḥꜥ* „lösen" als Metapher für die Gewährung neuen Lebens vgl. z. B. hier in *sꜣḫ.w* II, Spruch 19B (XXII.29 = *Pyr.*, 2114b) und Spruch 22 (XXIII.6 = *Pyr.*, 2008b) sowie in *Die Menge vorlassen*, hier XXVII.23; vgl. außerdem *Pyr.*, 2105b–c als Parallele zu XXII.21–22. Von weiteren Belegen sei Tb 71 hervorgehoben, wo durch den wiederholten Ruf „löst ihn!" *wḥꜥ* als Schlüsselwort des gesamten Spruchs gelten kann.

Der Jubel in Ta-wer ist natürlich die Reaktion auf die belebende Tätigkeit des Königs bzw. auf deren sichtbaren Erfolg. Eventuell ist *sḥꜥi̯* bereits in I.23 eine Handlung des Königs, allerdings ist für jene Stelle einstweilen Osiris als Ba als derjenige gedeutet, der durch sein Erscheinen im Tempel „Jubel auslöst", wie es in III.28 explizit gesagt wird.

VIII.23) *ỉw sḥtp.n⸗f nṯr-ꜥꜣ m s.t⸗f*	Er hat den Großen Gott an seinem Platz zufrieden gestellt,
VIII.24) *msṯ.w*(?)*⸗f ḥr nnm*(*ỉ.t*)*⸗f*	sein Abkömmling(?) über seiner Bahre.

Zur Lesung *msṯ.w* vgl. folgende Formulierung aus der Rede der Neunheit an Sethos I. im *Nauri-Dekret*: „Abkömmling, durch das, was du angeordnet hast, sorgst du dafür, dass Abydos wieder geschützt ist und seine Einwohner verjüngt sind" (*msṯ.ỉ ḏi̯⸗k ꜣbḏ.w ḫwi̯.t{w}ỉ m wḥm ỉm.ỉw⸗s rnpi̯.w{ỉ} m wḏ.n⸗k*).[1457] Die Einrichtung wirksamen Schutzes für die Nekropole von Abydos spricht hier das nächste Verspaar dem König zu.

VIII.25) *ỉw sšt*(*ꜣ*)*.n⸗f ꜥrq-ḥḥ m nn rḫ zp* 2	Er hat Alqhah ganz und gar unerkennbar verborgen,
VIII.26) *ỉw stnm.n⸗f ḥr⸗s r* ***{s}nbḏ***	er hat ihren Blick („Gesicht") gegen **{Se}den Frevler** gerichtet.

Anscheinend liegt am Versende eine Mischschreibung aus ***Stš*** (*s*) und ***nbḏ*** (s. zu VI.20) vor; vgl. die Rubra mit Seths Namen an anderen Stellen unseres Papyrus (gesammelt in Kapitel I.3.6.2.2.1).

1454 Eventuell auch in IX.38, wo hier aber einer anderen Lesung der Vorzug gegeben wird.

1455 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 512.

1456 S. a. Index, *s. v.* Vergeltung.

1457 Griffith, *JEA* 13 (1927), Taf. 40, Z. 6–7 = Kitchen, *Ramesside Inscriptions* I, 47.2–3. Rezente Studie mit Hinweisen auf ältere Bearbeitungen: David, *Ramesside Royal Decrees*, 17ff.

Der erste der beiden Verse hat eine fast wörtliche Parallele im Text zum thinitischen Bezirk in der geographisch-osirianischen Prozession in Dendara, dort gefolgt von einer Aussage über das Verbergen von Osiris' Leichnam selbst: ***sštꜣ.n⸗f ꜥrq-ḥḥ.w m nn rḫ ḥr tḫn bs[⸗k] štꜣ***). In der etwas anderen Fassung in Philae folgt eine Aussage über Tefnut, die als Flamme die Feinde vernichtet ([…] ***Tfn.t m wnm.yt r ky.w⸗k***).[1458]

„Sie" kann streng genommen nur Alqhah selbst sein, das schon in V.8 erwähnte Osirisgrab von Abydos erscheint hier somit als schützende Göttin personifiziert. Das gegen Seth gerichtete „Gesicht", also der Blick, lässt nicht nur angesichts der Parallele in den geographisch-osirianischen Prozessionstexten an das die Feinde vernichtende Sonnenauge denken. Dieses als Personifikation der Nekropole ist bestens bekannt in der Benennung der Westgöttin als Hathor, dem Sonnenauge *par excellence*. Eine direkte Gleichsetzung von ***ꜥrq-ḥḥ*** mit ***ỉmn.tt*** formuliert pRhind 2, VI.3–5:[1459]

zmꜣ⸗ṯ m ỉz.y ḥm.wt n(.t) tꜣ ḥnw.t ỉmn.tt
zš(.w) nfr.t n(.t) ꜥrq-ḥḥ (r-)ḥꜣ.t⸗ṯ
Du wirst der Gemeinschaft der Frauen der Gebieterin des Westens beitreten. Die Gruft von Alqhah steht offen vor dir.

In der demotischen Version steht anstelle von ***ꜥrq-ḥḥ*** nochmals „Westen" (***ỉmnte***).[1460]

In ***ꜥrq-ḥḥ*** treffen wir Tefnut auch auf dem westlichen Inschriftenband des Soubassements der Außenmauer von Edfu an, wie sie als feuriges Sonnenauge die Feinde des Osiris verbrennt:[1461]

Šw ỉm m mḥ.yt r ẖnm šr.tỉ⸗f mỉ ỉr.w⸗f n ꜣḫ.t nḥḥ
ḥnꜥ Tfn.t m nbỉ r wbd ḫft.ỉw⸗f
mỉ ỉrỉ⸗s h(ꜣ)w ꜥrq-ḥḥ
ỉw⸗s m Mn.t ỉr.t-Rꜥ nḥꜣ(.t) ḏfḏ Sḫm.t ꜥꜣ.t nb(.t) Sḫm.t nb(.t)
[…]
Schu ist dort als Nordwind, um sich gemäß seiner Aufgabe im Horizont der Ewigkeit mit seinen (des Osiris) Nasenlöchern zu vereinen, und Tefnut als Flamme, um seine Feinde zu verbrennen, wie sie es in Alqhah tut, wobei sie Menet ist, Res Auge mit wilder Pupille, Sachmet, Herrin jeder Sachmet […].[1462]

Das feurige Sonnenauge tötet seine Opfer schon, wenn sie ihm nur zu nahe kommen. Dies passt zu einem geheimen Ort, dessen Erreichen es bereits zu verhindern gilt; vgl. die Kombination von Abwehr aus der Ferne und Verbergen der Osirisreliquien in VIII.29.

VIII.27) ***ỉw wnn⸗f m ꜥb.w ḥr wꜣḥ-(ỉ)ḫ.t***	Er war in Reinheit beim Niederlegen der Opfer,

Die Form ***ỉw wnn⸗f***[1463] ist kein reguläres mittelägyptisches Hauptsatztempus. Der Gebrauch von ***ỉw*** an dieser Stelle ließe sich als Analogiebildung zu den umstehenden Sätzen erklären, unbelassen einer grammatisch ‚unbedenklichen' Deutung als Adverbialsatz („Sein Existieren ist in Reinheit …").[1464]

Die Ritualhandlung ***wꜣḥ-ỉḫ.t*** erscheint in verschiedenen Kontexten, wobei Osiris als Kultempfänger oft eine Rolle spielt.[1465] Um ***wꜣḥ-ỉḫ.t*** als Handlung seines Sohns für ihn geht es hier natürlich, wobei

---

1458 *Dendara* X, 325.8; Bénédite, *Philae*, 90.17; jetzt Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 109f.

1459 Möller, *Totenpapyrus Rhind*, 62.

1460 Möller, *Totenpapyrus Rhind*, 62f.; zuletzt Smith, *Traversing Eternity*, 345.

1461 *Edfou* VII, 14.6–15.1; vgl. Kurth, *Edfou VII*, 19; s. a. Derchain, *Papyrus Salt*, 84. Zum Motiv s. jetzt Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 114–116, § 8h.

1462 Mit Blick auf die Reihe der Göttinnen Tefnut, Mehit, Menet, Sachmet und Nephthys in *Edfou* I, 314f. erwartet Kurth, *Edfou VII*, 19, Anm. 13 „in der Lücke eine Erwähnung der Göttin Nephthys".

1463 Im zerstörten Zeilenbeginn vor *wnn* kann doch wohl nur *ỉw* gestanden haben.

1464 Hinweis Quack.

das Hauptaugenmerk der Aussage auf der Reinheit, also der ordnungsgemäßen Kultausführung, zu liegen scheint. Ein *w3ḥ-iḫ.t* ist dann in IX.5 im Rahmen der Anweisungen für den Abschluss der Festhandlungen ausdrücklich vorgeschrieben; s. a. dort.

pBM 10252 XXXIV.1 in der Randglosse u. a. mit *w3ḥ-mw* „Wasserspende" statt *w3ḥ-iḫ.t.*

VIII.28) *sn.nw im=f n(.i) Ḥr.w* — ein Pendant („Zweiten") des Horus verkörpernd.

Zur Konstruktion s. in Kapitel II.1.1.5.1.

Inhaltlich erinnert der Vers an Tb 1, wo der Verstorbene als Thot zu Osiris' und Horus' Leuten gehört. Im zweiten Fall sagt er von sich:[1466]

> *ink wꜥ m nn n(.i) nṯr.w ms.w Nw.t sm3(.w) ḫft.iw n.w Wsir ḫnr(.w) sbi.w ḥr=f n(.i) wi wnḏ.ww=k Ḥr*
> Ich bin einer von diesen Göttern, Nuts Kindern, die die Feinde des Re/Osiris[1467] töten, die diejenigen einsperren, die sich gegen ihn auflehnten. Ich gehöre zu deinen Leuten, Horus.

Auch in unserem auf den König bezogenen Text wird die Vernichtung der Feinde angesprochen, nämlich direkt im folgenden Vers.

Die ambivalente Rolle des Königs als Horus selbst und als dessen Begleiter hat eine Entsprechung in der Bindung des Verstorbenen an Thot in zahlreichen funerären Texten, wo in ähnlicher Weise die Unterscheidung zwischen einem Auftreten als Thot selbst oder als dessen ‚Assistent' oft nicht möglich ist (vgl. hier zu VII.9).

VIII.29) *iw sti.n=f iw.tiw sšt3.n=f (i)ḫ.t* — Er hat auf die Nichtigen geschossen und die ‚Dinge' verborgen.

Einmal mehr werden die Osirisreliquien[1468] wirksam geschützt: durch die Vernichtung der Feinde und durch ihr geheimes Versteck; vgl. die Kombination von Verbergen und Abwehr der Feinde aus der Ferne zuvor, VIII.25–26.

VIII.30) *iy.n=f ḥr ḫrw B3-nb-Ḏd.t sḏm.n=f nis n(.i) pr b3* — Er ist auf die Stimme des Widders von Mendes hin gekommen, er hat den Ruf des Ba-Hauses gehört.

Angesichts der Erwähnung des ***B3-nb-Ḏd.t*** ist mit ***pr-b3*** wohl das u. a. in den *Monographien der Bezirke* aus Tebtynis belegte *pr-b3.w* von Mendes gemeint.[1469] Der Anlass bzw. Festtermin und die rituelle Tätigkeit des Königs in Mendes werden nicht genannt, aber natürlich handelt es sich um Riten für Osiris. *Pr-b3.w* bezeichnet den Baumhügel von Mendes, also wohl den Ort des Gottesgrabs. Da dieser auch *i3.t-b3.w* heißt, ist *pr-b3.w* vielleicht genauer der Kultbau auf oder an dem Hügel.

1465 Ausführlich Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 401–433, bes. 432f.; s. a. Sambin/Carlotti, *BIFAO* 95 (1995), 426 (Hinweis Gill); Assmann, *Totenliturgien* III, 502f.; Traunecker, *Coptos*, 356f.; Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 205; Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 82–84 (§ 5e).

1466 Späte Rezension des Totenbuchs nach pNespasefy A1.2–3 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1). Ausführlicheres Zitat zu III.10.

1467 pNespasefy und einige weitere Textzeugen: „des Re". Im Neuen Reich aber fast durchweg „des Osiris", entsprechend auch in einer Reihe später Totenbücher; vgl. Verhoeven, *Nespasefy*, 12, Anm. d.

1468 Szczudłowska, *Manuskript* versteht die „Dinge" als Opfergaben.

1469 pTebtynis II = pCarlsberg 182 + PSI I 77 Frgm. L, XX.12: Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, 246; II, Taf. 25; s. a. Meeks, *Mythes et légendes*, 63f. (Nr. 94); Leitz, *Gaumonographien*, 322 mit Anm. 11–13. Erwähnung eines *pr-b3* auch in den *Enthüllungen der Geheimnisse der vier Kugeln aus Ton* pMMA 35.9.21 XXXI.9 (Goyon, *Imouthès*, Taf. 30; Hinweis Gill).

VIII.31) *ỉw š(z)p.n≈f sḏ3m(.t) r nw≈f* Er hat zu seinem Moment die Hacke entgegengenommen,

pBM 10252 XXXIV.6 mit eindeutiger Schreibung von *šzp*.

Die Lesung von *sḏ3m* als *sḏ3m.t* legt der folgende Vers nahe. Daraus folgt die Wortgrenze innerhalb des vermeintlichen *mr*.

VIII.32) *ỉw ḫbs.n≈f t3 b3.n≈f b3.(y)t* er hat die Erde gehackt und die Grube(?) gegraben.

Die spielerische Wortverbindung *b3 b3y.t* ist in Edfu zur Bezeichnung einer Gründungszeremonie belegt.[1470] Die *b3.yt*-Grube kommt als Ort der unterirdischen Bestattung und der Feindvernichtung in Frage,[1471] wobei hier parallel zum häufigen *ḫbs-t3* vornehmlich der zweite Aspekt im Mittelpunkt stehen dürfte.[1472] Bestes Beispiel ist im Buch *Ende des Werkes* in pSalt 825 das Erscheinen der Tefnut in einer neun Ellen tiefen Grube, wenn sie zusammen mit Schu als Flamme die Feinde des Osiris vernichtet und ihn als Nordwind belebt.[1473]

Die Formulierung weist vielleicht auch auf die zweimalige Verwendung von *b3* zwei Verse zuvor zurück.[1474] Die Bedeutung des Ba in der vorliegenden Eulogie auf den König als Ritualist entspricht der wesentlichen Rolle des „Ba, der die Reinigung liebt“ in der folgenden Ritualhandlung; s. IX.4, 12.

1.2.8.10 Reaktion des Gottes (VIII.33–38)

Gliederungskriterien: Ende der Eulogie zuvor, folgende Ritualanweisung; Inhalt.

Auffällig ist die eindeutige Nebeneinanderstellung von Sokar und Re, wobei Res Funktion unklar ist: Erscheint er hier als *alter ego* des Sokar und Ba des Osiris? Oder geht es um die Gnade sowohl des diesseitigen als auch des jenseitigen Götterkönigs, sowohl des Mordopfers Sokar = Osiris als auch des um die Erhaltung der Weltordnung bemühten Sonnengottes? Thema des Abschnitts ist jedenfalls nicht nur die Auferstehung des Gottes selbst, sondern auch die aus dieser resultierende gesicherte Herrschaft Pharaos unter dem Schutz der beiden Götterkönige, also die göttliche Gegengabe.

Die sechs Verse enthalten sieben Sätze, und anders als in der Eulogie zuvor ist auch der zweite Satz in VIII.35 durch *ỉw* eingeleitet, dem ersten also nicht beigeordnet. Der Abschnitt kann damit als ein weiteres Beispiel für die Zahl Sieben als Parameter bei der Textformung gelten. Die Binnengliederung ist 2+2+2+1: drei inhaltlich und im Fall von VIII.35 und VIII.36–37 auch formal verbundene Satzpaare gefolgt vom Schlusssatz VIII.38.

1470 *Edfou* III, 106.5.

1471 Zu *b3.yt* s. Laisney, *Enseignement d'Aménémopé*, 107 mit Anm. 642 (Hinweis Quack); Osing, *Nominalbildung*, 819, Anm. 1081 (zur Herleitung von *b3* „hacken/graben“).

1472 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 90–93: Erdhacken als Teil eines Opferrituals. Wenn in späten Osiris- und Totentexten das Erdhacken im Kontext einer Bestattungszeremonie erscheint (Kucharek, *Klagelieder*, 125f.), so muss dies nicht unbedingt bedeuten, dass „Erdhacken“ die Bestattung selbst ist. Diese wäre eher in der mehrmals anschließenden Ruderfahrt zu sehen, nach der feindvernichtenden Opferhandlung. S. demnächst Gill, *Ritual Books* mit weiteren Quellen.

1473 pBM 10051 VIIff., bes. VII.8–9; s. Derchain, *Papyrus Salt*, 168, Nr. 86 (Deutung als „lieu d'exécution“) und 157f. (zur Hinrichtungsstätte im Osten).

1474 Hinweis Birk.

VIII.33) *ỉw sḏm.n nṯr-ꜥꜣ rḏỉ n≠f ḥ(ꜣ)b-s(d)*	Der Große Gott, der ihm das Sed-Fest gewährt, hat (es) vernommen.

Auch möglich: „Der Große Gott hat (es) vernommen und hat das Sed-Fest gewährt" (*rḏỉ.n≠f*); vgl. aber ***rḏỉ ḥ(ꜣ)b-sd*** als Epitheton des Osiris-Herr-des-Lebens in Karnak.[1475] Da es stets Götter sind, die dem König Sed-Feste verleihen (Belege *passim*),[1476] kann das „Geben des Sed-Fests" nicht Objekt von ***sḏm*** sein, sondern muss eine Handlung des Gottes bezeichnen. Diese ist seine Gegengabe, nachdem er den vorangehenden Bericht über die Handlungen des Königs für ihn zur Kenntnis genommen hat.

VIII.34) *ỉw ỉm.ỉ-pr≠f n tꜣ (r-)ḏr≠f*	Sein Vermächtnis gilt für das gesamte Land.

„Er" ist der im vorigen Vers genannte Große Gott, dessen vererbbares Eigentum die Herrschaft über Ägypten ist (s. a. I.6). Sie kommt hier nicht explizit dem König zu, sondern dem ganzen Land, das von dessen Herrschaft profitiert.

VIII.35) ***ỉw zꜣ-tꜣ m Tꜣ-wr ỉw msḫ m ꜣbḏ.w***	Es erschallen „Schutz des Landes"-Rufe in Ta-wer, Freude herrscht in Abydos.

Zu ***msḫ*** = ***msḫꜣ.t*** vgl. VI.13.

Die Parallele von *zꜣ-tꜣ* und ***msḫꜣ.t*** auch in VII.12.

VIII.36) ***ỉw nfr zp*** 2 ***ḫr Rꜥw***	Gut ergeht es dem ‚Guten' bei Re,
VIII.37) ***ỉw nfr zp*** 2 ***ḫr Zkr***	gut ergeht es dem ‚Guten' bei Sokar.

pBM 10252 XXXIII.24: ***ỉw nfr zp*** 2 ***ḫr*** [...] ***ḫr Gbb***, also offenbar mit Geb anstelle von Sokar, so dass dort die beiden göttlichen Königsvorfahren parallel stehen, was vielleicht ein überzeugenderer Textverlauf ist (vgl. nur hier XII.42, XIII.38, XV.30–31, XVI.16).

Natürlich könnte das durch ***zp*** 2 verdoppelte ***nfr*** beide Male dasselbe Wort sein: „Überaus Gutes ist bei Re/Sokar". Gemeint sein dürfte jedenfalls der „gute" Zustand des Königs, der direkt im ersten (VIII.14) Vers der Einleitung zur Eulogie in fast identischen Worten beschworen wurde und sich insbesondere aus dem unmittelbaren Kontakt mit seinem Vater, der Umarmung (VIII.15), ergibt.

VIII.38) ***ỉw gmỉ.n Rꜥw bꜣ.w≠s r tꜣ.w nb(.w)***	Re hat ihre Manifestationsmacht gegen alle Länder gerichtet festgestellt.

In der *Lehre des Amenemope* hat die Formulierung ***gmỉ bꜣ.w*** offenbar die Bedeutung „***bꜣ.w***-Macht zuweisen/zusprechen": „‚Finde' die Manifestation/Strahlkraft des Gottes nicht für dich selbst!" (***m-ỉrỉ gmỉ n≠k bꜣ.w n(.ỉ) nṯr ḏs≠k***).[1477] Entsprechend wird hier die Feindabwehr durch das Sonnenauge auf eine Entscheidung des Re zurückgeführt, in diesem Fall ausdrücklich gegen „alle Länder", nicht nur gegen unbotmäßige Untertanen. Falls „sie" sich auf ein zuvor benanntes weibliches Wesen bezieht, kann das nur die zuvor als schützende personifizierte Nekropole Alqhah sein bzw. allgemeiner die den toten Gott beschützende Göttin (VIII.15–26). In der mobilen Form der ***bꜣ.w***-Macht erscheint sie nun noch deutlicher als Auge des Re.

1475 Christophe, *Karnak-Nord* III, 44; s. *LGG* IV, 750.

1476 Vgl. den Index in von Pfeil-Auenrieth, *Gotteslohn*, 340f.

1477 pBM 10474 XXI.15; Laisney, *Enseignement d'Aménémopé*, 189, 194.

1.2.9 Speiseopfer und Rezitationen „zum Abschluss der Festzeremonie" (VIII.39–X.6)

1.2.9.1 Ritualanweisung (VIII.39–IX.6)

Gliederungskriterien: Rubra, Inhalt.

VIII.39) ***iri͗(.t) m ꜥrq ḥ(ꜣ)b*** — **Zum Abschluss der** Festzeremonie **auszuführen:**

pBM 10252 XXXIV.12: ***iri͗ m ḥꜣb****ꜥrq* „als Festzeremonie ausführen" mit der Randglosse: ***iw≥k (r) iri͗(.t) m ḥ(ꜣ)b*** „du sollst als Festzeremonie ausführen"; vgl. hier IX.2.

Die Deutung von *ꜥrq* hier als „Abschluss des Festrituals" mit Schott,[1478] der auf die Formulierung *ꜥrq kꜣ.t* in Edfu verweist.[1479] *ꜥrq ḥꜣb* steht offenbar komplementär zu *ḫnt ḥꜣb* am Beginn des zweiten Teils der *GZG* (VI.32); s. a. zu III.35.[1480] Derchains Deutungsvorschlag „letzter Tag des Monats" (*ꜥrq.y*)[1481] ist wegen der phonetischen Ausschreibung von *ḥꜣb* unwahrscheinlich.

VIII.40) *is ini͗.n≥k pꜣ ir.i-ꜥnḏ sti n(.i) pr-ꜥnḫ ḫtḫt(.w)* — Inzwischen hast du den Hüter des Wenigen gebracht, den Schauenden(?) des Lebenshauses, wobei er sich nach hinten gestellt hat (?).

Der Priestertitel *ir.i-ꜥnḏ* bezeichnet nach einer Idee Derchains[1482] den „Hüter des Verminderten", d. h. des abnehmenden Monds, am letzten Monatstag. Auch wenn man dieses Datum im vorigen Vers nicht lesen will, erscheint dieser Vorschlag angesichts der zahlreichen Bezüge zum Mond als Gestalt des Osiris in den *GZG* attraktiv. Bereits Schott weist aber auf eine Anweisung im *Nächtlichen Stundenritual* hin, in der vermutlich derselbe Titel in einer kurzen und exklusiven Aufzählung erscheint: „ungesehen und ungehört durch irgendjemanden außer dem König selbst, dem Obersten Vorlesepriester und dem *ir.i-ꜥnti* im Lebenshaus" (*n mꜣꜣ n sḏm in ir.t-nb wp.w nsw ḏs≥f ḥnꜥ ḫr.i-ḥꜣb(.t) ḥr.i-tp ḥnꜥ ir.i-ꜥnti m pr-ꜥnḫ*).[1483] Mit Bezug auf diese Stelle sowie auf den *ꜥnḏ*, der als als Einziger die Kurzfassung des *Amduat* kennt, erscheint aber Schotts Idee, es handele sich beim *ir.i-ꜥnḏ* um einen „Geheimniswart" bzw. „Archivrat", plausibler,[1484] zumal das „Lebenshaus", also die Tempelbibliothek, auch hier genannt wird. Als einer der wenigen, die den folgenden Abschnitt des Rituals mitansehen dürfen, steht der *ir.i-ꜥnḏ* in Gegensatz zu den *wꜥb*-Priestern, denen dies nach IX.6 nicht zusteht. Schott deutet *ꜥnḏ* entsprechend als den „Erlesenen",[1485] wobei aufgrund des Determinativs die Grundbedeutung „vermindern" zu berücksichtigen bleibt. Der Titel würde denmnach seinen Träger als Mitglied der kleinen Gruppe von Menschen mit Zugang und daraus folgender Kenntnis bestimmter Texte ausweisen.[1486]

Der *ir.i-ꜥnti* des *Nächtlichen Stundenrituals* dürfte mit unserem *ir.i-ꜥnḏ* identisch sein. Unwahrscheinlich ist m. E. hingegen seine mehrfach vorgeschlagene Identität mit dem „Salbenbereiter" (*ꜥnt.wi/ pꜣ ꜥnṯ*),[1487] auch wenn dem Schutzritual ein Rezept zur Bereitung eines „Salbmittels des Lebenshauses"

1478 Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 40 (67).
1479 *Edfou* VI, 318.16.
1480 *ꜥrq* kann sonst auch allgemein die Durchführung eines Rituals bedeuten; vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 167.
1481 Derchain, *Papyrus Salt*, 71.
1482 Derchain, *Papyrus Salt*, 71.
1483 pKairo CG 58027 x+III.13–14; Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 81.
1484 Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 348–350.
1485 Also die auserwählte Gruppe derer, die von der durch das *Amduat* vermittelten Kenntnis profitieren, entsprechend Hornung, *Amduat* II, 6 mit Anm. 1; Text: Hornung, *Texte zum Amduat*, 95.
1486 In diesem Sinne auch Rößler-Köhler, in: *Das frühe ägyptische Königtum*, 87, Anm. 74.
1487 Zuletzt Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 82, 84, 89f. Zum *ꜥnt.wi/pꜣ ꜥnṯ* s. Colin, *BIFAO* 103 (2003), 73–109.

folgt.[1488] Es stört jedoch bei der Schreibung [Hieroglyphen] im Kairoer Papyrus das Determinativ.[1489] Ließe sich für dieses notfalls eine Erklärung finden,[1490] so ist dies nicht für pSchmitt möglich: Wäre eine Schreibung von *ꜥnt.w* „Myrrhen" mit [Hieroglyphe] denkbar, so gilt dies nicht für das Determinativ, will man keine weitere unetymologische Schreibung ansetzen. In jedem Fall bliebe dann der das *Amduat* kennende *ꜥnḏ* unerklärt, der kaum ein Salbenkoch sein dürfte. Dessen Identität mit dem *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* des *Nächtlichen Stundenrituals* liegt aber nahe, denn es geht an beiden Stellen um dasselbe, nämlich den Zugang zu einem Text, und die Aufbewahrung und Anfertigung von Texten und teilweise auch deren Rezitation war nun einmal die Hauptaufgabe des Lebenshauses,[1491] während die Salbenherstellung dem Laboratorium zuzuordnen ist.[1492] Die Annahme, dass das Lebenshaus auch ein Ort der Salbenherstellung war, beruht hauptsächlich auf pCG 58027.[1493] Die lautliche Ähnlichkeit mit dem *ꜥnt.wỉ/ꜥnṯ* könnte sogar der Grund für den Zusatz *n(.ỉ) pr-ꜥnḫ* sein, eben um den ‚Bibliothekar' *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* eindeutig vom Salbenbereiter zu trennen. Gerade in der Anweisung zum *Nächtlichen Stundenritual* ist dies sinnvoll, weil dort das folgende Rezept für das Salbmittel „des" bzw. „für" das Lebenshaus – als dem Ort des Rituals, bei dem die Salben zum Einsatz kamen[1494] – in der Tat an den Salbenbereiter denken lässt.

Laut pSalt 825 ~~sind~~ im Lebenshaus nur die folgenden Personen zugelassen:[1495]

nꜣ r(m)ṯ.w n.tỉ(w) ꜥq r⸗f ṯ.ty pw n.t Rꜥw zẖꜣ.ww pr-ꜥnḫ pw
nꜣ r(m)ṯ.w n.tỉ(w) m-ẖnw⸗f
fk.tỉ Šw pw
ḫn(ṯ)ꜥ.tỉ Ḥr.w pw n.tỉ smꜣ sbỉ.w n(.w) ỉtỉ⸗f Wsỉr
zẖꜣ.w mḏꜣ.t-nṯr Ḏḥw.tỉ pw
ntf sꜣḫ⸗f m ẖr.t-hrw n.t rꜥw nb nn mꜣꜣ n(n) sḏm

Die Menschen, die es (das Lebenshaus) betreten dürfen, das ist das Personal das Re, das sind die Schreiber des Lebenshauses.
Die Menschen, die in seinem Innern sind:
Der Kahle, das ist Schu.
Der Schlächter, das ist Horus, der die Widersacher seines Vaters Osiris tötet.
Der Schreiber des Gottesbuchs, das ist Thot. Er ist es, der als tägliche Pflicht die Befähigungen ausführen soll, ungesehen und ungehört.

Möchte man den *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* als den Verantwortlichen für ‚exklusive' Ritualbücher mit einem der in pSalt 825 genannten Titelträger gleichsetzen, dann am ehesten mit dem Schreiber des Gottesbuchs. Er würde damit Thot verkörpern, wie es auch der im Folgenden als Sprecher auftretende Vorlesepriester (IX.5: *ḥr.ỉ-tp*) tut,[1496] mit dem gemeinsam der *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* in der zitierten Stelle des *Nächtlichen Stundenrituals* genannt wird. Da der Schreiber des Gottesbuchs ausdrücklich „täglich" Befähigungssprüche rezitieren soll, steht er in terminologischem Gegensatz zum „Vorlesepriester": Nimmt man dessen Bezeichnung *ẖr.ỉ-ḥꜣb.t* beim Wort, dann ist er für die Rezitationen an Festtagen, also eben nicht „jeden Tag" zustän-

1488 pKairo CG 58027 x+IV.1–2; Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 87.
1489 Dies ist keinem Bearbeiter entgangen, zuletzt Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 82, Anm. 472.
1490 Colin, *BIFAO* 103 (2003), 96 deutet [Hieroglyphe] als Hinweis auf das Anrühren der Salben als Tätigkeit des *ỉr.ỉ-ꜥnt.ỉ(w)*.
1491 S. v. a. Gardiner, *JEA* 24 (1938), 157–179; weitere Literatur bei Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 89, Anm. 515.
1492 Vgl. Aufrère, in: *Univers végétal* III, 221.
1493 Gardiner, *JEA* 24 (1938), 178. Die Koptos-Dekrete Pepis II. (vgl. *ibidem*, 160) nennen den „Bedarf (*dbḥ.w*) des Lebenshauses", wobei ein Beleg aus dem späten Alten Reich kaum Rückschlüsse auf die Rolle des Lebenshauses in der Spät- und Ptolemäerzeit zulässt; vgl. Derchain, *Papyrus Salt*, 111.
1494 Zum Lebenshaus als Ort von Ritualen s. v. a. Derchain, *Papyrus Salt*, 48–54, 102–108; als neuesten Beitrag Pries, *Nächtliches Stundenritual*, 89.
1495 pBM 10051 VII.1–4; Derchain, *Papyrus Salt*, 8*–9* und Taf. o. Nr.
1496 Vgl. zu VI.31 mit Verweis auf Rummel, *Iunmutef*, 205–207.

dig. Die Identität des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* mit dem Schreiber der Gottesworte vorausgesetzt ist hier also ein Priester zugegen, der die belebenden bzw. „befähigenden“ Riten des „Fests“ – um ein solches handelt es sich ja ausdrücklich – durch seine täglichen Rezitationen ergänzt, bei denen er gleich dem *ḥr.ỉ-ḥꜣb.t* im Fest die Rolle als Thot übernimmt. Trifft diese Vermutung zu, dann würde sich der Gegensatz zwischen „Fest“ (*ḥꜣb*) und „Alltag des Heiligen“ (Assmann[1497]) hier in Identität und Bezeichnung des Rezitierenden widerspiegeln.

Im seltenen Verb *sti̯* fällt natürlich das doppelte Determinativ auf, für das ich keine Erklärung vorschlagen kann. Da pBM 10252 XXXIV.13 stattdessen schreibt, scheint der Zweizahl keine unverzichtbare Bedeutung zuzukommen. Außerdem steht in der Londoner Parallele anstelle des Lebenshauses *nṯr*, also vermutlich: „der den Gott schaut(?)“. Dort wie hier sehe ich keine überzeugende Möglichkeit, eine grundsätzlich naheliegende Lesung *stỉ-ỉr.tỉ* mit dem Kotext zu vereinbaren.

Schott vermutet in *stỉ ỉr.tỉ* eine Ergänzung des Titels *ỉr.ỉ-ꜥnḏ*.[1498] Hier wird stattdessen eine Bezug zur Position des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* während der folgenden Kulthandlungen angenommen: Trifft die mit aller Vorsicht angebotene Deutung des Titels *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* ungefähr das Richtige, dann hätte dieser keine Funktion als selbst Handelnder im folgenden Ritualablauf. Davon ausgehend könnte man auch die abschließende Angabe erklären, die ich als Hinweis auf eine Position „hinten“ deuten möchte, während die anderen Priester unmittelbar vor dem Götterbild agieren sollen. Gegenüber *mꜣꜣ* scheint *sti̯* mit seiner Grundbedeutung „schießen“ eher das Erblicken aus der Ferne zu bezeichnen, was zu der Position des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* weiter hinten im Raum gut passen würde, von der aus er dem Ritual zusieht. Die im Papyrus des Pawerem in gleicher Weise erscheinenden beiden *ḫt*-Hieroglyphen am Zeilenende wird man ohne eindeutige Hinweise in eine andere Richtung *ḫtḫt* lesen. Dabei wird das Verb *ḫtḫt* hier kaum die im Zusammenhang mit Feindvernichtung anzutreffende aggressive transitive Bedeutung „zurücktreiben“[1499] haben. Auch das Verlassen des Raums ist mit „zurückweichen“ sicher nicht gemeint, wenn der *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* gerade erst herbeigebracht worden ist. Deswegen ist m. E. *ḫtḫt* hier als Bezeichnung der Positionierung des *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* zu verstehen, der den Ritualvollzug aus dem Hintergrund mitverfolgen darf. Ganz anders deutet Derchain die zweite Vershälfte, da er zuvor die Datumsangabe *ꜥrq.y* liest.[1500]

VIII.41) *ḥ{ḏ}kn.wt*(?)	Die Lobsingende(?).
ḏr.t-wr.t ḏr.t-nḏs.t	Große Weihe und Kleine Weihe.

Die Lesung *ḥkn.wt* „Lobsingende“ mag auf den ersten Blick ein wenig aus der Not geboren erscheinen. Szczudłowska möchte *šni̯.wt* lesen, also die „Beschwörende“ o. ä.,[1501] was so in pBM 10252 XXXIV.14 steht – wenn dort nicht besser *sn.t* „Schwester“ zu lesen ist[1502] – und eine weitgehend ähnliche Aussage transportiert. Aus der Schreibung hier und in IX.11 kann dieses Wort aber nicht herausgelesen werden, da die hieratischen Zeichen sich zwar ähneln (und , und), aber eben doch eindeutig voneinander unterschieden sind. Die akrophonische Lesung *ḥ* des *ḥḏ*-Zeichens ist selten; vgl. aber für ein vergleichbares Vorgehen III.29 (zu *sḏb*/*sbỉ*) und III.40 (*ḥtm*/*ḥmi̯*).

1497 Assmann, in: *Das Fest und das Heilige*, 105; s. a. *ibidem*, 113–115.

1498 Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 350 mit Anm. 74.

1499 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 758.

1500 Derchain, *Papyrus Salt*, 70f. Daraus ergibt sich für ihn die Lesung als von *sti̯* „zeugen“ gefolgt vom Augenpaar, wobei er wegen des Mond-Aspekts die Version von pBM 10252 mit nur einem Auge als plausibler wertet, eben als Bezeichnung des Mond-Auges. Gemeint wäre damit komplementär zum *ỉr.ỉ-ꜥnḏ* ein für die Neuentstehung des „Auges“ verantwortlicher Priester.

1501 Szczudłowska, *Manuskript*: „weeper“.

1502 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.

Da eine *šnꞽ.t*/*šnꞽ.wt* als kultische Rezitantin auch nicht besser belegt ist[1503] als die *ḥkn.wt* (vgl. im Folgenden), ist zu fragen, ob nicht schon die Bezeichnung in der Londoner Parallele aus einem anderen Wort entwickelt wurde, nämlich dem Theonym *Šntꜣꞽ.t*.[1504] Die Nennung von Anubis in IX.3 zeigt, dass die Kultausübenden in dieser Ritualanweisung durchaus in ihrer göttlichen Rolle benannt werden können, entsprechend der Erwähnung des Iunmutef zuvor (VI.30). Erheblich häufiger allerdings werden unmittelbar Menschen bezeichnet, so auch mit den folgenden „Weihen", was ja nichts anderes als eine Bezeichnung der irdischen Klagefrauen ist. Außerdem sind Schreibungen „*šnwt*" für *Šntꜣꞽ.t* m. W. nicht belegt, allenfalls und auch das nur selten „*šnt*". Deswegen müsste dann auch die Personenbezeichnung in pBM 10252 bereits als sinnveränderte Variante betrachtet werden, wobei die Veränderung von *Šntꜣꞽ.t* über *šnꞽ.wt* o. ä. zu *ḥkn.wt* verlaufen müsste, während grundsätzlich auch eine umgekehrte Richtung von *ḥkn.wt* zu *šnꞽ.wt* denkbar ist, dann vielleicht durch Assoziation von *Šntꜣꞽ.t*. Dass die rezitierende Frau eine der „Witwe" Schentait vergleichbare Rolle übernimmt, steht außer Frage; als verschriebenes *šnꞽ.wt* oder gar *Šntꜣꞽ.t* wäre die vorliegende Graphie einem Leser allerdings nicht mehr zu erkennen gewesen, zumal sie einen plausiblen Inhalt vermittelt.

Als eine Alternative zu *ḥkn.wt* ist noch zu bedenken, einen fehlerhaften Text anzusetzen, der in „*knw.t*, Große Weihe und Kleine Weihe sollen beschwören" ({*ḥḏ*}⟨*šnꞽ*⟩ *knw.t* ...) zu emendieren wäre. Allerdings scheint es sich bei *knw.t* um eine Bezeichnung der Kleinen Weihe zu handeln.[1505]

Unabhängig von der Frage nach der genauen Lesung und deren möglichen Ursprung sollen hier jedenfalls nicht die üblichen zwei, sondern drei Frauen zugegen sein. Vielleicht erklärt sich diese Konstellation durch die für Klagen eher ungewöhnliche Rezitationsform des „Preisens/Lobsingens" o. ä. (*ḥkn*). Diese ist innerhalb der Osirisklagen nur noch zweimal im *Großen Dekret* belegt, wo *ḥkn* als Lesung der Schreibung *ḥkꞽ* wohl gegenüber *ḥkꜣ* vorzuziehen ist:[1506] Die jeweils folgenden Anrufungen der Isis (*ḥkꞽ n(.ꞽ) ꜣs.t*)[1507] und „aus der Mitte der Kinder (*ḥkꞽ m qꜣb ẖrd.w*)[1508] sind in der Tat beide ‚preisender' Natur.[1509] Für den in IX.14 beginnenden Klagetext kann davon allerdings keine Rede sein. Als Alternative sei deshalb eine spezifische Fähigkeit der „Lobsingenden" als Grund für ihre Teilnahme erwogen, von ihrer Bezeichnung ausgehend könnte dies eine besondere stimmliche Qualität sein, eben die Fähigkeit, Lobgesang (*ḥkn.w*) erschallen zu lassen. Wie die *ḏr.tꞽ* Isis und Nephthys verkörpern, erscheint die *ḥkn.wt* wie eine irdische Form der göttlichen Sängerin, Meret.[1510] Man könnte weiter überlegen, dass die *ḥkn.wt* als Gesangsspezialistin einen den beiden „Weihen" in den Mund gelegten Text allein vorträgt, wie es IX.11–12 ja tatsächlich nahelegt (s. a. dort).[1511] Eine entsprechende Aufführungspraxis könnten die Vignetten zur fünften Nachtstunde sowie zur ersten bis neunten und zur elften Tagstunde

1503 Vgl. immerhin die Bezeichnungen einiger Göttinnen mit *šnꞽ*; *LGG* VII, 96.

1504 Vorschlag Kucharek.

1505 Settgast, *Bestattungsdarstellungen*, 64f. mit Anm. 3.

1506 *Pace* Smith, *RdE* 57 (2006), 230f. Kucharek, *Klagelieder*, 307f. übersetzt jeweils „Anrufung" wegen des litaneiartigen Charakters der jeweils folgenden Passagen. Die Annahme eines sonst unbekannten Worts ist jedenfalls nicht nötig und der Ausfall von *n* am Wortende häufig; vgl. nur III.40.

1507 pMMA 35.9.21 XVI.1.

1508 pMMA 35.9.21 XVI.4.

1509 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 411 „am ehesten als Litaneien zu bezeichnen".

1510 Allgemein zu Meret als Göttin der Musik Guglielmi, *Mr.t*, 57–104; zu den Verbindungen der beiden Meret mit Isis und Nephthys *ibidem*, 230–252.

1511 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 605–612, die die Möglichkeit einer „Rezitation des kompletten Rituals durch den Vorlesepriester im Beisein von Frauen ohne priesterlichen Status" erwägt (S. 612). Möglich ist allerdings auch, dass das „Vollziehen/Tun" (*ꞽrꞽ*) der *sꜣḫ.w* der Isis und Nephthys die Durchführung des gesamten Rituals meint, nicht die einzelne Rezitation. Bei der Teilnahme einer ausgebildeten Sprecherin/Sängerin würden wir nicht mehr der Annahme eines als Frau/Göttin auftretenden männlichen Priesters bedürfen, den ich ohne eindeutigen Beleg nur ungern ansetzen würde.

der *Stundenwachen* in Dendara wiedergeben, wo die beiden Klagefrauen (große und kleine Weihe, *ḥꜣ.tꞽ* oder Isis und Nephthys), jeweils mit im Klagegestus vor das Gesicht gehaltener Hand, von einer einzelnen weiteren Klagefrau begleitet werden.[1512] Unsere Stelle könnte eine schriftliche Entsprechung für diese Konstellation bieten.

Die Gegenüberstellung einer einzelnen *ḥkn.wt*/*šni̯.wt* mit dem Paar der „Weihen" ist in pBM 10252 noch deutlicher, denn dort steht *ḏr(.t) wr.t nḏs.t.*

Hinsichtlich der mythologischen Basis für die Anwesenheit einer *ḥkn.wt* genannten Sprecherin ist eine Bindung an Re festzustellen. Die meisten Belege für *ḥkn.wt* als Theonym sind Bezeichnungen der Uräusschlange bzw. einer für diese stehenden Göttin.[1513] Wegen eines eindeutig unterweltlichen Kontexts erwähnenswert ist die „Lobsingende", die in der vierten Stunde des *Amduat* als Schlange den Weg der Imehet bewacht:[1514]

> *ḥkn.t*
> *wnn≈s m sẖr pn m zꜣ.wt n.t w(ꜣ).t tn*
> *ḥkn*[1515]*≈s m ḥr.wꞽ≈s n sšm.w ꜥꜣ n.t(ꞽ) ꞽm≈s*
> Die Lobsingende
> So ist sie beschaffen als Hüterin dieses Wegs, indem sie mit ihren beiden Gesichtern zum großen Bild lobsingend ruft, das in ihm (dem dargestellten Weg durch die Imehet) ist.

Ob die beiden Gesichter der Schlange – ein nach hinten blickender Kopf ragt aus ihrem Schwanz – auf die Zweiheit von Isis und Nephthys verweisen? Auch ist keineswegs klar, ob diese *ḥkn.t* wirklich den Sonnengott auf dem Weg preist, oder eher das, was sie selbst „enthält" und dadurch bewacht, nämlich den Totengott. Lexikalisch scheint die zweite Lösung auf den ersten Blick befriedigender, aber die Texte der vierten Stunde wechseln unregelmäßig zwischen „in" (*m*) und „auf (*ḥr*) diesem Weg" (u. ä.). In jedem Fall ist das „im" Weg befindliche und anderen Stellen zufolge ausdrücklich „verborgene" Bild Sokar bzw. Osiris.[1516] Damit ist die Möglichkeit eines Erscheinens der „lobsingenden" Göttin in unmittelbarer Nachbarschaft des bestatteten Gottes gesichert, so dass die Bezeichnung einer an realweltlichen Rezitationen für Sokar-Osiris beteiligten Kultausübenden als *ḥkn.(w)t* durchaus passend erscheint, sei sie nun erst später in den Text geraten oder nicht.

VIII.42) *mz ꜥ(ꜣ)b.w(t) m tʾ ḥ(n)q.t ꞽḥ.w ꜣpd.w d(ꜣ)b.w ꞽrp ꞽrṯ(.t) spr.w* IX.1) *ꞽ(ꜣ)rr.w(t) bꞽ.t šdḥ dqr.w nb rnp.y(t) nb.t (ꞽ)ḫ.t-nb.t pri̯(.t)* [*m Gbb*]	Liefern der Opferspende aus Brot, Bier, Rindern, Geflügel, Feigen, Wein, Milch, *spr*-Gemüse, Weintrauben, Honig, rotem Süßwein, allem Obst, allem frische Gemüse und allem, was [aus Geb] hervorkommt.

Ergänzt nach pBM 10252 XXXIV.15–17.

Für die auch anderweitig belegte Schreibung *ꜥb.w* für *ꜥꜣb.t* vgl. hier in *sꜣḫ.w* I, wo ausschließlich *ꜥb*/*ꜥb.t* gebraucht wird (XII.40, XIII.31, XIV.17, 28, 30, 33; s. a. XXX.22).

Im Gegensatz zu den unterschiedlich langen Listen der Opferformeln handelt es sich hier ausschließlich um Speisen. Es geht also nicht um die Rundumversorgung des Gottes mit Nahrung, Kleidung, Salb-

---

1512 Pries, *Stundenwachen* II, 125 (Taf. 8), 129–131 (Taf. 16–24), 132 (Taf. 26). In der Vignette zur zehnten Tagstunde stehen zwei Frauen hinter den beiden Weihen (*ibidem*, 131, Taf. 25).

1513 Vgl. *LGG* V, 559–561.

1514 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 379f., Nr. 324.

1515 A II: *dwꜣ* „anbeten". Die übrigen Textzeugen verwenden dieselbe Hieroglyphe, die zuvor im Namen *ḥnk.t* Verwendung fand.

1516 Vgl. Ende der Einleitung zur vierten Stunde; Hornung, *Texte zum Amduat* II, 352f. (IV).

mitteln etc., sondern ausschließlich um den Vollzug des Speiseopfers in der gegebenen Kultsituation. Die *ꜥ3b.t*-Spende konnte als Rückgabe der verstreuten Glieder an den Gott ausgedeutet werden.[1517]

Zu Feigen und Wein als erste nach den vier ‚Standard'-Opfergaben aufgeführte Speisen vgl. auch Spruch 3 der *s3ḫ.w* II (XIX.10), wo diese die im Spruch zuvor genannten Brot und Bier ergänzen. Bei *šdḥ* handelte es sich nach derzeitigem Kenntnisstand wohl um einen starken, süßen Rotwein, der durch die Zugabe von eingekochtem Traubensaft zum bereits fermentierten Wein erzeugt wurde.[1518]

IX.2) ***ỉrỉ(.t) ḥ(3)b m-ḫt w3ḥ-(ỉ)ḫ.t***	**Durchführung der Festzeremonie nach dem Niederlegen der Opfer.**

„Das/ein Fest ausführen" (*ỉrỉ ḥ3b*) erinnert an „als Fest sprechen" in III.35 und VI.32. Das Wort *ḥ3b* bezeichnet auch hier nicht das gesamte Festereignis, sondern nur eine einzelne Handlung oder Handlungsfolge, die man als solche nach einer anderen, hier dem „Niederlegen der Opfer", vollziehen (*ỉrỉ*) kann. Worin dieses „Fest" besteht, führen die folgenden Zeilen genauer aus.

Die auch anderweitig gut bekannte Lesung des alten *wḥꜥ*-Zeichens als *w3ḥ*[1519] ist angesichts der festen Formulierung *w3ḥ-ỉḫ.t* unzweifelhaft;[1520] überdies schreibt pBM 10252 XXXIV.20 eindeutig *w3ḥ*. Wie auch an anderen Stellen eröffnet hier die Auflistung bzw. im Ritual die Darbringung der Opfergaben eine Handlungssequenz, die sich mit dem Auftritt weiterer Protagonisten und Rezitationen fortsetzt.[1521]

IX.3) *sḫꜥỉ(.t) ỉnp.ww r ỉrỉr(?)⸗sn*	Erscheinenlassen der Anubis-Götter gemäß dem Ihrigen(?).
šn(?) nb mỉ.tt	Jeder Baum(?) in gleicher Weise.

pBM 10252 XXXIV.19–20: *sḫꜥỉ ỉnp.yw r ỉr(.ỉt(?))⸗sn hn⸗f mỉ.tt.*

Als einer der Hauptakteure der Balsamierungs- und Bestattungsriten erscheint Anubis in unterschiedlichen, sich teilweise überschneidenden Funktionen und Zusammenhängen: als Balsamierer, als *Psychopompos*, als Wächter des Zugangs zum Jenseits. Auch wenn wir nicht direkt erfahren, warum der Gott genau hier erscheint, muss sein Auftritt also grundsätzlich nicht überraschen (vgl. zu IX.13), eher verwundert auf den ersten Blick vielleicht das späte Erscheinen des Gottes. Dies steht jedoch durchaus in Übereinstimmung mit anderen Ritualen, wo Anubis' Anwesenheit sich auf seine Rolle als Mundöffner beschränkt, wenn überhaupt.[1522]

Die hier nicht spezifizierte Mehrzahl von Anubis-Gestalten verweist wohl auf die verschiedentlich auftretenden vier Aspekte des Gottes,[1523] passend zur Angabe „viermal" im nächsten Vers. Unklar ist dabei, ob Anubis' Erscheinen seine Verkörperung durch einen Ritualakteur oder durch eine Figur meint.

Das folgende ***r ỉrỉr⸗sn*** steht parallel zu ***r ỉr⸗sn*** in der Londoner Parallele. Während sich dort mit „zu dem/wegen des zu ihnen Gehörigen" (*r ỉr(.ỉ)⸗sn*) eine plausible Lesung anbietet,[1524] bleibt hier die Frage zu stellen, ob *ỉrỉr* lediglich eine ungewöhnliche Schreibung für *ỉr.ỉ(t)* ist, wie hier versuchsweise angenommen, oder ein anderes Wort wiedergibt bzw. deren zwei.

1517 Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 201 mit Anm. 41.

1518 S. mit Angabe der älteren Literatur Wahlberg, *GM* 230 (2011), 73–82; Rickert, *Gottheit und Gabe*, 198, Anm. 738 (Hinweis Gill).

1519 S. z. B. Leitz, *Tempelinschriften*, 169, 178 (P4); Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 357 mit Anm. 55 (14.21).

1520 Zu *w3ḥ-ỉḫ.t* s. a. zu VIII.27.

1521 Vgl. Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara*, 413f.; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 502f.

1522 Derchain, *Papyrus Salt*, 71f.

1523 Assmann, *Totenliturgien* III, 61; s. a. *LGG* I, 398; die Inschrift auf der Brust des Sarkophags des Haremhab (Kairo JE 8390, Z. 11): Leitz, *Panehemisis*, 394; Pries, *Stundenwachen* I, 314f. S. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1524 Für *ỉr.ỉt* „Zugehöriges" als Bezeichnung der Riten für Osiris s. bereits in den Sargtexten: *CT* III, 310b.

Das nächste Wort ist offenbar ***šn*** „Baum“, wobei ***šn*** aus dem im Papyrus des Pawerem geschriebenen ***hn*** verschrieben sein könnte.[1525] Die Bäume wären somit als die von (einem) Anubis beschirmten Behältnisse des Osirisleichnams zu verstehen (vgl. zu VIII.9), wobei angesichts der weiteren Veränderung (***nb*** statt ***⸗f***) die Aussage beider Versionen nicht ganz deckungsgleich zu sein scheint. Angesichts unetymologischer Schreibungen auch in den Ritualanweisungen (insbes. ***sm*** in VI.26) sind weitere Lösungen nicht endgültig zu verwerfen, z. B. ***šn.t*** „Beschwörung“ an, als Anweisung zur Gleichheit der Rezitationen zu jeder der vier im folgenden Vers genannten Opferhandlungen.

IX.4) ***sšmi̯.ḫr⸗tw bꜣ n(.ỉ)***	Dann wird der Ba dessen, der die Reinigung wünscht, vor
mri̯ twr m-bꜣḥ-ꜥ nṯr	den Gott geleitet.
ḥnk ꜥ ỉm ḫr⸗f zp 4	Darbringen einer Portion davon unter ihn – viermal.

pBM 10252 XXXIV.21–22 mehrfach etwas anders: ***sšmi̯⸗tw bꜣ n.t(ỉ)***(?) ***mri̯ qs/bqs***(?) ***m-bꜣḥ***[***-ꜥ***] ***nṯr.w*** (RG: ***pꜣ nṯr***) ***ḥnk ỉm⸗f ḫr⸗f zp*** 4.

Ausweislich IX.12–13 ist der hier bezeichnete Gott mit dem ***sꜣsꜣ*** und damit Osiris identisch; auch IX.7 zufolge ist der Ba offensichtlich Osiris. Außerdem wird der Feind oder gar sein Ba gewiss nicht „geleitet“ (***sšmi̯***). Das Verständnis der Identität dieses Ba hängt wesentlich von der Lesung des Zeichens ab. Aus einer ganzen Reihe möglicher Lösungen[1526] dürfte ***qs/qsn*** die häufigste sein. Von den bekannten Wörtern ***qs*** u. ä. scheint keines einen einleuchtenden Textverlauf zu ergeben,[1527] so dass als Nächstes ***bd*** „Natron“ und ***twr*** „Reinigung“ in Betracht zu ziehen sind. Für das erste spricht das Determinativ, für das zweite das Epitheton ***mri̯ n⸗f twr*** „der sich die Reinigung wünscht“, das in drei unterschiedlich betitelten Ritualszenen den empfangenden Gott bezeichnet,[1528] während mir für ***mri̯ bd*** oder etwas Vergleichbares keine Parallelen bekannt sind. Da die Schreibung in IX.12 ***mri̯ twr*** problemlos zulässt und es von den anvisierten Lösungen die einzige mit einer plausiblen Parallele ist, ziehe ich sie hier vor; vgl. außerdem für ***nṯr.ỉ*** „Natron“ in XX.31. Angesichts des Determinativs sollte die Alternative ***bd*** aber nicht aus den Augen verloren werden, denn ohne Kenntnis des seltenen Epithetons ***mri̯*** (***n⸗f***) ***twr*** und ohne IX.12 würde man ohne inhaltliche Bedenken wohl eher ***bd*** lesen: Ob der Gott nun die Reinheit/Reinigung selbst oder die für diesen Zweck verwendete Substanz „liebt“, macht in der Sache ohnehin kaum einen Unterschied. Umgekehrt ließe sich argumentieren, dass das Determinativ hier lediglich klärt, dass die ***twr***-Reinigung unter Verwendung von Natron vorzunehmen ist.

Für einen Zusammenhang mit dem Thema der Reinigung spricht die viermalige „Darbringung“, da eine viermalige Durchführung für Reinigungshandlungen üblich ist,[1529] im Sinne räumlicher Vollständigkeit (nach allen vier Seiten/Himmelsrichtungen) der rituellen Wirkung.[1530] Auch dass es in IX.12 die beiden „Weihen“ sind, die den Ba fassen, spricht für eine Reinigung, und zwar in Form einer Libation, denn diese ist eine typische Handlung von Isis und Nephthys an Osiris (s. z. B. hier, XIII.26, XX.12). Ungeachtet dessen ist ein Zusammenhang mit den im vorangehenden Vers „erschienenen“ Anubis-Göttern zu vermuten.

Eine ganz andere Möglichkeit eröffnet der Papyrus des Pawerem, in dem durch ***s*** phonetisch komplementiert ist. Will man dies nicht als Automatismus des Schreibers abtun, ist wenigstens dort mutmaß-

1525 Hinweis Gill.

1526 Vgl. Leitz, *Tempelinschriften*, 172. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 393 mit Anm. 100–110 (17.32).

1527 Allenfalls das in medizinischen Rezepten belegte ***qsn.tỉ*** (von Deines/Grapow, *Drogennamen*, 522) kommt in den Sinn, dessen Bedeutung hier aber dunkel bliebe.

1528 *LGG* III, 344.

1529 Z. B. Sethe, *Übersetzung und Kommentar* V, 16; Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten, passim.*

1530 Z. B. Egberts, *Quest of Meaning*, 186–189 (zur Symbolik der vier Meret-Kästen).

lich ***bꜣ n.ỉ bqs(-ꜥnḫ)*** „Ba aus Hämatit“ zu lesen, wobei die bislang nicht durch Parallelen bestätigte Lesung des [Hieroglyphe] als *b* und die Ergänzung von ***ꜥnḫ*** durch die Randglosse gestützt werden.[1531] Da hier sicher nicht ***ꜥnḫ*** steht, scheint mir diese Lösung auf pSchmitt eher nicht übertragbar zu sein, allenfalls ***bqs.w*** „Wirbel“ käme in Betracht, was ich mit dem Kotext aber nicht in überzeugenden Einklang bringen kann.

Da in pBM 10252 nur ***ḥnk*** steht, könnte man ***ḥnk-ꜥ*** als Schreibung desselben Worts auffassen, aber gerade angesichts der viermaligen Darbringung ergibt sich mit ***ꜥ*** „Anteil“ eine gleichermaßen treffende Aussage.[1532]

Ungewöhnlich ist der Gebrauch der Präposition ***ẖr*** nach ***ḥnk***, zumal im Vergleich mit IX.12. Ob lediglich eine Wiederholung von ***m-bꜣḥ(-ꜥ)*** vermieden werden sollte? Die Präposition könnte andeuten, dass der Kultempfänger höher positioniert ist, z. B. noch in seiner Barke auf den Schultern der Priester bzw. auf einem Podest. Dass der Ba, also wohl eine Statue des Osiris, nicht nur „gebracht“ (***ỉni̯***) wird wie Kultpersonal und Opfergaben, sondern „geleitet“, lässt sich ja am leichtesten in der Form einer Barkenprozession vorstellen.[1533] Diese führt vor den Gott, also vor Sokar als dem körperlichen Gegenpart seines Ba Osiris. So erklärt sich auch die annähernde Dopplung der Formulierungen in IX.4 und IX.12: Die hier verwendete Adverbiale ***ẖr⸗f*** bezöge sich demnach auf den „Ba“, während dann in IX.12 das Opfer „vor dem Gott“ selbst zu vollziehen ist, also vor Sokar. Dieser wird zu diesem Zeitpunkt nicht umhergetragen, so dass der Gebrauch von „unter“ für ihn unangemessen wäre. Einmal mehr ist diese Vermutung nicht ohne Alternative, wenn man an die Bedeutung von ***ẖr*** als „tragen(d)“ denkt, also hier in dem Sinne, dass während der Darbringung der Ba getragen wird, entsprechend der Angabe „in ihren Händen“ in IX.12.[1534]

Der inhaltlich problemlose Ersatz des Götternamens „Osiris“ durch „Ba“ als Bezeichnung seines spezifischen Aspekts in dieser Phase des Rituals charakterisiert den gesamten Abschnitt; vgl. insbes. IX.7, wo der Ba mit Busiris komplementär zu Sokar mit Abydos steht.

IX.5) ***ỉs ḥm.w-nṯr ỉti̯.w-nṯr zẖꜣ.w-nsw ḥr.ỉ-tp ḥr šdi̯(.t) ḥ(ꜣ)b(.t)***	**Unterdessen:** Gottesdiener, Gottesväter, der königliche Schreiber. Der Oberste verliest die Festrolle

Die schon in II.10 genannten Gottesväter sind als Helfer bei Opferzeremonien vertraut,[1535] für ihre Rolle bei einem Ritual für Sokar-Osiris vgl. die Darstellung eines mit Brot und Bier hinter einer Opfertafel knienden Gottesvaters während des Aufrichtens des *Djed*-Pfeilers für Sokar-Osiris durch Amenhotep III sowie den Transport von Opferspeisen auf Booten durch Gottesväter im Grab des Cheriuf.[1536] Die Nennung von Gottesvätern neben Gottesdienern[1537] ist erst seit der Ramessidenzeit geläufig,[1538] was man als weiteres Argument für eine Abfassung oder Überarbeitung der Ritualvorschrift nicht vor der 19. Dynastie bewerten mag. Auffällig ist in jedem Fall der auch im Grab des Cheriuf deutliche osirianische Kon-

1531 S. demnächst Gill, *Ritual Books* mit weiteren Hinweisen und Überlegungen zur Bedeutung.

1532 Hinweis Quack.

1533 Auch der Iunmutef wird in VI.30 „geleitet“, allerdings nicht von einer Gruppe (***⸗tw*** „man“), sondern vom angeredeten Chefritualisten; verkörpert wird er durch einen Priester – den Sem – und nicht von einer Statue. Aus der Verwendung des Verbs ***sšmi̯*** lässt sich auf die göttliche Rolle des Objekts schließen, es sagt aber nichts über die genaue Form des „Geleits“ aus.

1534 Hinweis Gill.

1535 Kees, *ZÄS* 86 (1961), 115–125.

1536 *Tomb of Kheruef*, Taf. 56 (Aufrichten des *ḏd*), 58C–D, 59–61 (Boote); vgl. *ibidem*, 60, 65 (Übersetzung).

1537 Zur Nennung der Gottesväter nach den Gottesdienern vgl. Gardiner, *Onomastica* I, 47*f.

1538 Kees, *ZÄS* 86 (1961), 123f.

text (*Djed*-Pfeiler), der für den Einsatz der Gottesväter möglicherweise von größerer Bedeutung war als bislang angenommen.[1539]

Die Erwähnung des „Obersten" ist ein anschaulicher Beleg dafür, dass die so oft gemeinsam genannten *ẖr.ỉ-ḥ3b.t* und *ḥr.ỉ-tp* ungeachtet der auch in diesem Buch in solchen Fällen gewählten konventionellen Übersetzung „Oberster Vorlesepriester" eigentlich zwei separate Titel sind.[1540] Nichtsdestoweniger wird es sich hier um denselben Priester handeln, der in V.15 als *ẖr.ỉ-ḥ3b.t* bezeichnet wird, es sei denn es wäre ein „Oberster Königsschreiber" gemeint, was angesichts des Determinativs nach *zẖ3.w* in pSchmitt ziemlich unwahrscheinlich ist. Eher wird man als dessen Aufgabe die Aufstellung und Abrechnung der vom König gespendeten Opfergaben ansehen.

IX.6) *ḥr dn 3pd.w rm.w*	beim Zerlegen von Vögeln und Fischen, die dem Anteil
n.tỉ(w) ḥr dnỉ.w	entsprechen(?).
prỉ(.t) m-ḥ3.t nṯr.w	Herauskommen vor den Göttern.
n m33 ỉn wꜥb[.w nb]	Kein Sehen durch [irgendeinen] *wꜥb*-Priester.

Ein bislang unplaziertes Fragment von pAsasif 12 sichert die die naheliegende Ergänzung;[1541] vgl. II.8.

Unklar ist, wer oder was „vor den Göttern herauskommen" soll: Geht es um die Lieferung der Opferspeisen für die Götter (vgl. *prỉ ḥr wdḥ.w*), oder ist etwas völlig anderes gemeint, nämlich eine Prozession, bei der die Priester „an der Spitze der Götter" das Sanktuar verlassen? Der Beginn eines ganz neuen Ritualabschnitts käme hier allerdings sehr unvermittelt, eine Prozession passt auch nicht zur Unsichtbarkeit der Handlungen für die einfachen Priester.

Die Nennung von Fischen ist zunächst ein wenig überraschend, da gerade diese in der ausführlichen Liste von Opfergaben VIII.42–IX.1 nicht enthalten sind. Zusammen mit Vögeln repräsentieren sie die Feinde des Osiris, wie z. B. das auf pAsasif 3 und pBM 10081 überlieferte *Fest des Vernichtens der Feinde* bezeugt.[1542] In diesem berichtet der Sprecher als Osiris, dass seine Schwester Isis Seths Bande in den Gestalten verschiedener Vögel und Fische erlegt hat, wobei die für Isis' Handlungen verwendeten Verben wortspielerisch die einzelnen Tiernamen aufnehmen. Die Ritualanweisung schreibt dann die Schlachtung und Verbrennung der Tiere in Gegenwart des über Seth triumphierenden Osiris vor:[1543]

> *ḏd-mdw [.]ḥ3b n(.ỉ) ḫnt.ỉ-ỉmn.t*
> *ỉsk sw ꜥḥꜥ(.w) ḥr ḫft.ỉ Stš Stš m [.]n [...]*
> *ḫb r'-pw ḫbs r'-pw wrmm.w r'-pw [..]wr.w r'-pw gb3⟨g⟩.w r'-pw s3ỉ.w šptỉ.w sbn.w [...]*
> *ds ḥr nḥb.t nn 3pd.w rm.w*
> *wšn.y ḏỉ r sḏ.t m-b3ḥ nṯr ⌜pn⌝*
> Zu sprechen ⌜am Fest(?)⌝ des Chontamenti. Und zwar steht er auf einer Feind-Sethfigur(?)[1544] des Seth steht bei/in [...] *ḫb*-Vogel[1545] bzw. ein Kormoran(?)[1546] bzw. *wrmm*-Vögel[1547] bzw. [.]*wr*-Vögel(?)[1548] bzw. Krähen(?)[1549]

1539 S. vorläufig Quack, in: *Culte d'Osiris*, 28f.; vgl. zu II.10.

1540 Zu *ḥr.ỉ-tp* als eigenem Titel s. Quaegebeur, in: *FS Fecht*, 368–394.

1541 Hinweis Gill.

1542 Zu diesem Text einschließlich der verbesserten Lesung seines Titels s. Gill, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*. Vgl. auch die *Deutung des Rituals des Zertretens der Fische*: *Edfou* V, 134.5–8; s. Vernus, *GM* 29 (1978), 145–148, bes. 147, Anm. 2 zu Fischen und Vögeln als Feindsymbolen. S. demnächst ausführlich Gill, *Ritual Books*.

1543 pBM 10081 XXXIV.14–18 nach der Transliteration von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 305. Zum gesamten Text *ibidem*, 11, 63–83.

1544 Oder emendiere mit Burkard, *Osiris-Liturgien*, 72 mit Anm. 68 zu „Figur" (*twt*?).

1545 Sonst anscheinend unbekannt; vgl. aber *ḫp.t* < *pḫ.t* „Felsentaube"(?). Als vom Falken gejagter Vogel wäre dies jedenfalls eine exzellente Verkörperung von Feinden des Horus und Osiris; vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 720 mit Verweis auf *Edfou* IV, 276.18 (Fett von *ḫpp*-Vögeln).

bzw. *sꜣi͗*-Fische[1550], *špt*-Igelfische[1551], *zbn.w*-Fische [...] Messer im Nacken dieser Vögel und Fische. Hals umdrehen und im Beisein dieses Gottes aufs Feuer legen.

Es erscheint kaum vorstellbar, dass in unserem Fall die dem zitierten Text vergleichbare Ritualhandlung nicht auch mit passenden Rezitationen vonstatten gehen sollte. Dass diese annähernd genau dem in pBM 10081 überlieferten Vernichtungsritual entsprachen, ist eine zwar attraktive, aber nicht belegbare Vermutung. Immerhin war jenes an wichtigen Osiris-Festtagen aufzuführen, darunter am *wꜣg*-Fest (s. Kapitel II.1.1.4.3).[1552] Die Einbindung weiterer, separat kopierter Rezitationstexte in die Aufführung der *GZG* belegt nach meinem Verständnis IV.17–18; s. dort. Vgl. auch die Anweisung zum Vogelopfer am Ende von *sꜣḫ.w* I, Spruch 2; hier XII.16–17.

Dass die Fische in der Opferliste zuvor nicht erwähnt wurden, könnte sich z. B. dadurch erklären, dass sie nicht Bestandteil des Speiseopfers sind, sondern ausschließlich im in dieser Zeile vorgeschriebenen Vernichtungsopfer Verwendung finden. Oder umgekehrt sind hier mit „Vögeln und Fischen" metaphorisch alle als Feinde zu zerschneidenden Speisen gemeint, auch wenn sich nicht notwendigerweise Fische unter den Gaben befinden müssen.

Die Gemeinsamkeit mit II.8, wo ebenfalls keine *wꜥb*-Priester zuschauen dürfen, könnte darin bestehen, dass beide Male eine Figur des Sokar oder Osiris präsentiert wird (s. IX.12–13), so dass direkter Blickkontakt zwischen Ritualisten und Gottheit bestand. In jedem Fall ist die Anweisung, welchen Personen und Gruppen die unmittelbare Teilhabe am Kultvollzug gestattet ist, in dieser Präzision bemerkenswert und eine willkommene Ergänzung der Quellen zu Fragen nach Exklusion, Geheimhaltung etc. im ägyptischen Priesterwesen.[1553]

1.2.9.2 Rezitation des Priesters: Anwesenheit des Gefolges (IX.7–10)

Gliederungskriterium: Die vier Verse stehen zwischen zwei Rezitationsanweisungen.

Zweimal stehen zwei parallel konstruierte Aussagen über Busiris und Abydos in einem Vers, jeweils gefolgt von einem zweiten Vers.

IX.7) ***ḏd.t***	**Was zu sprechen ist:**
nfr-wi͗ Ḏd.w n bꜣ ꜣbḏ.w n Zkr	Wie gut ist Busiris für den Ba, Abydos für Sokar!

Eines der wesentlichen mythologisch-theologischen Grundmotive der *GZG*, die Rolle des Osiris als Ba des Sokar (s. zu I.9), ist hier ausformuliert, denn der komplementär zu Sokar in Abydos in Busiris wohlbehaltene Gott kann nur Osiris sein. Dass die beiden wichtigsten Kultorte des Osiris „gut für" ihn bzw. Sokar sind, ist zunächst als Anspielung auf eine ordentliche Bestattung und den daraus folgenden „gu-

1546 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 294 mit Anm. 42; s. a. Vernus/Yoyotte, *Bestiaire*, 85, 366, 393.

1547 Oder nur ***wrm***; s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 68, Anm. 40.

1548 Wegen der kleinen Beschädigung unklar, aber offenbar steht noch etwas vor ***wr***. Ob der ***nwr***-Reiher gemeint sein kann? Von der Schreibung mit [Hieroglyphe] her käme ***ḥwr*** in Betracht, wenn dies denn wirklich ein Wort für einen Vogel ist und nicht für ein Insekt (so *LGG* V, 109, *s. v. ḥwrr*).

1549 Emendiere zu ***gꜣb⟨g⟩.w***? Für die Wortspiele in der Rede des Osiris wurden aber die Verben ***gb*** „beugen" und ***gbi͗*** „niederwerfen" verwendet (pBM 10081 XXXIII.28–29 = pAsasif 3 V.18–19). Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 68 mit Anm. 41–43, 80. 365f. Zu Raben und Krähen s. Vernus/Yoyotte, *Bestiaire*, 365f.

1550 Sonst unbekannt; vgl. aber ***sꜣr/sꜣi͗r*** (*ALex* 77.3351; Andreu/Cauville, *RdE* 29 (1977), 11; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 69, Anm. 50 verweist auf ***s/sꜣ*** (*ALex* 77.3326) und ***si͗w*** (Leitz, *Tagewählerei*, 437[c]).

1551 Zu diesem Fisch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 69, Anm. 52 mit weiteren Hinweisen.

1552 pAsasif 3 V.1, pBM 10081 XXXIII.1–2; s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 63, 303.

1553 Zur Thematik vgl. mit Schwerpunkt auf die Bedeutung kryptographischer Praktiken Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites*, 80–87 (Hinweis Gill), v. a. 82f.

ten" Zustand des Gottes zu verstehen; der folgende Vers scheint dies weiter auszuführen. Aus IX.9–10 geht hervor, dass die Namen der Städte deren Bewohner repräsentieren.

IX.8) *ṯwt šfỉ ỉn⸢q⸣*(?)	Du bist der Ansehnliche, der Umfasste(?), verdreifache sie,
ḫmt st nṯr-ꜥꜣ ꜥnḫ	lebendiger Großer Gott! (?)

Eine Lesung des ersten Worts als ***twt*** „vollständig" ist nicht auszuschließen, entsprechend ist auch für den hier angenommenen zweiten Satz des Verses die dritte Person denkbar. Rein inhaltlich erscheint das unproblematisch, eine solche Lösung hätte aber zur Folge, dass die kurze Rezitation ohne Anrede an den Adressaten bliebe.

Der „Ansehnliche" ist im *Buch von der Abwehr des Bösen* der in ***Ḥr.ỉ-mnd*** von den Feinden attackierte „Angesehene mit der Brust in seiner Hand" (***šfỉ mnḏ.wỉ m ḏr.t⸗f***),[1554] also der Totengott (als Mumie mit vor der Brust gekreuzten Armen?).[1555] Im *Buch vom Tag* erscheint ein Gott ***Šfw***, und zwar als vierter des 24 Götter umfassenden „Gefolges der Barke",[1556] dessen erste 14 Mitglieder fast durchweg problemlos als Antonomasien des Osiris identifiziert werden können.[1557] Der „Ansehnliche" taucht bereits im *Amduat* auf, als Mitglied der Besatzung einer Barke in der dritten Stunde.[1558] Ob er auch dort schon von Osiris hergeleitet werden kann, ist aber nicht sicher, seine Begleitung durch den „Herrn der Erde" hinter ihm schließt dies immerhin nicht aus. Gleichfalls im *Buch vom Tag* begegnet uns am Nordhimmel vermutlich ein Götterpaar ***šfy.tỉ*** als Herren des ***ꜥnḏ.tỉ***, also des Bezirks von Busiris;[1559] ein näherer Bezug zu Osiris ist aber nicht zu konstatieren. Im ‚mythologischen Papyrus' der Gatseschen ist ein widderköpfiger Gott in der Sonnenscheibe nach Ausweis der Beischriften „dieser(?) Gott, Herr der Unterwelt" (***nṯr p(n) nb dwꜣ.t***) und der „Ansehnliche" (***šfw***).[1560]

Wegen der Beschädigung ist das nächste Wort nicht sicher zu lesen. Sollte das Zeichen nach ***ỉn*** doch nicht sein, käme u. a. der Pfeiler in Betracht, als Determinativ von ***ỉwn*** in einer allerdings ungewöhnlichen phonetischen Schreibung.[1561] Als Theonym ist ***ỉnq*** zwar viel seltener, hier aber inhaltlich überzeugend.[1562]

Auch das folgende ***ḫmt st*** ist nicht ohne Alternative. Das Verb könnte auch ***ḫm*** „nicht wissen" sein, wofür sich eine Deutung ***ḫm⸗st*** „den sie (= die Feinde) nicht kennen" anbieten würde.[1563] Diese würde

1554 *Urk.* VI, 133.10; Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 137–139.

1555 Schott, *Urk.* VI, 132, Anm. e denkt an einen Nilgott oder an einen Kindgott, der an die Brust seiner Mutter fasst. Dagegen Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 138 mit Anm. 977, die überlegt, ob trotz der männlichen Form nicht doch ein Hinweis auf eine Muttergöttin wie Hesat vorliegen könnte.

1556 Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 330–344 (Nr. 308–331), bes. 333f. (Nr. 311).

1557 Vgl. Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 331. Für die Götter Nr. 322–331 erscheint mir eine Identifikation mit Osiris unwahrscheinlich: Einige Namen deuten auf solare (Nr. 323, 325) oder aktive (Nr. 324, 326, 328–330) Götter hin, Nr. 322 und 327 sind Göttinnen.

1558 Hornung, *Texte zum Amduat* I, 298, Nr. 232. vgl. Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 333f. Ob die Ansprache des Kleidungsstücks als „Wesirsmantel" (Hornung, *Amduat* II, 69) zutrifft, scheint zweifelhaft. Inhaltlich spricht nichts dafür, im *Buch vom Tag* keinesfalls. Der formal durchaus passende ‚Hebsed-Mantel' hingegen kommt ohne Schwierigkeiten in Betracht.

1559 Beischrift Q: Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 294f. mit Anm. 1 zur Lesung des Namens.

1560 pMMA 25.3.31: Piankoff, *Mythological Papyri* II, Nr. 24, Szene 2; etwas andere Deutung bei Piankoff, *Mythological Papyri* I, 182.

1561 Vgl. die Schreibungen in *LGG* I, 193, auch 189 (zu *ỉwn.wy* „Heliopolitaner").

1562 Lesung nach Vorschlag Gill; vgl. *LGG* I, 401.

1563 Das Epitheton ***ḫm⸗st/sn*** wäre bislang nur an dieser Stelle belegt. Vergleichbare Aussagen beziehen sich meistens auf das Grab des Osiris, wofür üblicherweise mit Begriffen für dessen Verborgenheit, also v. a. *štꜣ* gearbeitet wird. Die Verwendung von ***ḫm*** bzw. von negiertem ***rḫ*** „wissen" ist hingegen selten, vgl. immerhin *CT* VII,

jedoch eine für das Suffixpronomen 3. pl. sehr ungewöhnliche Schreibung ansetzen, während [hieroglyph] für das Objektpronomen völlig üblich ist.[1564] Auch *ḫmt* „bedenken" muss in Betracht gezogen werden, wobei der mögliche Bezug des Pronomens und der resultierende Inhalt zu klären wären. Die angebotene Lösung geht davon aus, dass Osiris als Gegengabe das umfassende Nahrungsangebot des *ꜥꜣb.t*-Opfers vermehren, d. h. eine ertragreiche Ernte gewähren soll, in Übereinstimmung mit entsprechenden Aussagen über ihn in den vorangegangenen Hymnen (insbes. VII.32, 42). Dazu würde passen, dass der „lebendige Große Gott" als Bezeichnung u. a. des Osiris und auch des Widders von Mendes bekannt ist.[1565] Ansonsten könnte man noch annehmen, dass der „lebendige Große Gott", sei er ein Aspekt des Osiris oder ein anderer (Sonnengott?), sich als Dritter zu *šfỉ* und *ỉnq*(?) gesellen soll. Vgl. in jedem Fall IV.8.

IX.9) *ỉw Ḏd.w ỉwi̯(.w)* ⸢*mḥ(.w)*⸣ *ꜣbḏ(.w) ỉwi̯(.w) mḥ(.w)*	Busiris ist vollzählig gekommen, Abydos ist vollzählig gekommen.
IX.10) *ỉw ꜣbḏ(.w) Zkr smr.w ḫr⸗f*	Abydos, Sokar, die Gefährten sind bei ihm.

Wenn kein Wort fehlt (z. B. Präp. *n* => *„Abydos ist für/gehört Sokar"), dann ist die Wortfolge „Abydos – Sokar" wohl als Badal-Apposition aufzufassen, also in dem Sinne, dass von Abydos, genauer gesagt vom dort weilenden Sokar, die Rede ist.

Anders als in IX.7 und 9 fehlt IX.10 Vers ein Pendant für Busiris, vielleicht weil in Fortsetzung von IX.8 Osiris angesprochen ist.

Diese Erklärung geht davon aus, dass auch dieser Vers noch zur Rezitation des Obersten gehört; gesichert ist diese Annahme aber nicht. Man könnte auch eine Anweisung vermuten, der zufolge *smr.w* von Abydos sich um Sokar scharen sollen. Allerdings wächst mit derartigen Annahmen die Zahl der Kultteilnehmer immer weiter an, nachdem IX.5 eine Liste der beteiligten Personen bot. Auch die äußere Gestaltung spricht dagegen: Der Text der folgenden Zeile ist durch Inhalt und Formulierung (*sḏm.ḫr⸗f*) als Rezitationsanweisung unzweifelhaft und durch ein Rubrum als deren Beginn markiert. Wahrscheinlich stellt der Sprecher also lediglich fest, dass der in Abydos bestattete Sokar von den „Gefährten" begleitet wird, die nach Ausweis von IX.9 vollzählig anwesend sind. Sie könnten von einigen der in IX.5 aufgeführten Priester verkörpert werden, deren Aufgaben oder Rollen ja nicht weiter benannt sind, aber genauso nur durch Statuetten oder ein zweidimensionales Bild präsent sein, wenn überhaupt.

Auf einer ganz allgemeinen Ebene hebt die Anwesenheit der „Gefährten/Freunde" die Einsamkeit des toten Gottes (s. zu II.17) auf. Konkreter wird hier ein idealer Bestattungszug präsentiert, zu dessen personeller Ausstattung (neun) *smr.w* gehörten,[1566] Diese sind auch beim *Mundöffnungsritual* kurz vor Schluss (Szene 73) als Träger des Kultempfängers zugegen,[1567] und eine Mundöffnung wird möglicherweise in diesem Abschnitt der *GZG* durchgeführt (s. in Kapitel I.1.1.3.1.1 und zu VI.30). Der Text von Szene 73 des *Mundöffnungsrituals* kündigt die Vereinigung des mit Sokar identifizierten Verstorbenen mit Horus in der Henu-Barke an,[1568] während in unserem Ritual im Folgenden (IX.13) eine Vereinigung von Ba und Sokar vollzogen zu werden scheint. Damit ist der Zusammenhang ein etwas anderer als

---

454(c); vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 114 mit Anm. 331. Für ähnliche Formulierungen, die sich aber nicht auf Osiris beziehen, s. *LGG* V, 732–734.

1564 Hinweis Quack; vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 133, § 217 und 137, § 223; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 596f., § 45 und 606, § 56.

1565 *LGG* IV, 402f.

1566 Zu diesen „neun Freunden" s. Barthelmeß, *Übergang ins Jenseits*, 62f., 74. Im *Buch vom Tempel* werden sie ebenfalls genannt (Hinweis Quack).

1567 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 199, Nr. 73 (Titel) a; s. a. *ibidem* II, 11 und vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 848.

1568 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 202f., Nr. 73 (Text) g–i.

beim Sokarritual, in dem idealerweise 16 Gefährten die Barke des Gottes tragen,[1569] s. die entsprechende Angabe in *Sokar herausbringen*, hier XXXI.27. Der Anklang an den Bestattungszug besteht aber dort wie hier.

1.2.9.3 Rezitation der Lobsingenden zur Handlung der Weihen (IX.11–27)

a) Ritualanweisung (IX.11–13)

In diesem Fall ist mit der Ritualanweisung nicht der Beginn eines neuen größeren Abschnitts gezählt, weil die nun in Aktion tretenden drei Frauen in VIII.41 gleichzeitig mit dem übrigen Kultpersonal eingeführt wurden, die ‚Szene' also noch dieselbe ist.

IX.11) ***nis.ḫr*** *ḥ{t}kn.wt ḏr.t-wr.t ḏr.t-nḏs.t{i}*	**Dann ruft** die Lobsingende. Große Weihe und Kleine Weihe

Zu Lesung und Deutung von *ḥkn.wt* s. zu VIII.41. Da in IX.13 das „Niederlegen" als Handlung der „beiden Herrinnen" erscheint, bezieht sich „sie" im folgenden Vers offenbar nur auf diese beiden. Damit besteht offenbar eine Trennung zwischen den Weihen und der *ḥkn.wt*. Diese würde ihrer Bezeichnung entsprechend den Text aufsagen, der aber (auch) Isis und Nephthys in den Mund gelegt ist, wie das mehrfache „wir" zeigt. Die Weihen wären unterdessen an den im Folgenden benannten, von der Anrufung begleiteten Handlungen beteiligt (s. a. zu VIII.41), sei es selbst als Opfernde, sei es als ‚Assistierende'.[1570] Damit erklärt sich m. E. die Hinzuziehung der *ḥkn.wt*. Während zuvor (IV.17–19) die beiden Schwestern nur rezitieren sollten, müssen sie nun Handlungen durchführen, was die Anwesenheit einer eigenen Sängerin für ihren Text notwendig machte.[1571] Schließlich steht auch bei den Männern ein Vorlesepriester neben den Kultausführenden.

Die hier angekündigte Sprechhandlung ist ***nis***, womit oft „das Herbeirufen des Toten zum Opferempfang" gemeint ist.[1572] Dies trifft offensichtlich auch hier zu, wo die Frauen nach der kurzen Anrufung durch den „Obersten" IX.7–10 zu einem üppigen Speiseopfer ihren Text aufsagen.

IX.12) *bꜣ n(.i) mri̱ twr m ꜥ≠sn ḥnk im m-bꜣḥ nṯ(r)*	Der Ba dessen, der die Reinigung wünscht, ist in ihrer Hand. Darbringen davon in Gegenwart des Gottes.

Die Schreibung von *bꜣ* mit dem Widder und der folgende *nw*-Topf – nicht „*nt*" wie in IX.4 – sind auch in pAsasif 12 erhalten.[1573]

Zur Schreibung *nṯ(r)* vgl. I.33 und II.10.

Die Aufgabe der beiden Weihen besteht im Halten des laut IX.4 herbeigeleiteten Ba, der also den Handlungen „vor dem Gott", i. e. Sokar, beiwohnt und laut dem folgenden Vers eventuell selbst wie eine Opfergabe niedergelegt wird.

1569 Vgl. Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 53.

1570 Zu den „Weihen" und anderen Klagefrauen bzw. ihren göttlichen Pendants bei Opferhandlungen vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 592–596, aber auch *ibidem*, 597f.; s. a. Kucharek, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 185–199.

1571 Weder die Fähigkeit zum Auswändiglernen auch längerer Texte noch die hierfür notwendige Vorbereitungszeit soll den Kultteilnehmerinnen abgesprochen werden. Aber eine auswändige synchrone Rezitation, bei der zwei der Beteiligten gleichzeitig Ritualhandlungen durchführen müssen, ist in jedem Fall schwierig zu bewältigen. Da eine stumme Präsenz der Weihen auch anderswo nicht unplausibel scheint (Kucharek, *Klagelieder*, 611f.), sollte eine solche Lösung an unserer Stelle zumindest in Betracht gezogen werden.

1572 Kucharek, *Klagelieder*, 612 mit Anm. 38 (Verweis auf diverse Stellen in Assmann, *Totenliturgien* II).

1573 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+1).

IX.13) *s3s3 m wdn im3.(t)i(?) nb.ti* — Der ‚Niedergeworfene' ist, was die beiden Freundlichen(?), die beiden Herrinnen niederlegen.

Soweit erhalten stimmt pAsasif 12 mit pSchmitt überein.[1574]

Der „Niedergeworfene" (*s3s3*) ist nach III.21 und VII.16 (s. a. IX.29) der von den Göttinnen betrauerte und herbeigesehnte Osiris, der nach Ausweis von IX.4 nun in feierlichem Geleit eingetroffen ist. Da bei dieser Gelegenheit Anubis aufgetreten ist (IX.3), steht nun vielleicht ein Ritus an, der für die Balsamierung oder Bestattung steht, man denke an das umfangreiche Speiseopfer und Anubis mit der stehenden Mumie und der klagenden Witwe während der Mundöffnung in den bildlichen Darstellungen des Bestattungszuges auf Grabwänden und in Totenpapyri („Vignette Tb 1").

Was die beiden Frauen „niederlegen/opfern", wenn dieses Wort denn wirklich gemeint ist, wäre demnach die im Vers zuvor erwähnte Figur des Gottes. Zu fragen ist, ob die Frauen den einen Gott, nämlich den Ba, in der Hand halten und den anderen, das wäre dann Sokar, niederlegen, oder ob es der erwähnte Ba ist, den sie für Sokar als dem Körper niederlegen. Die Formulierung von IX.12 spricht für das zweite: Die Frauen kommen mit dem „Ba" in der Hand, also ist es wohl dieser, den sie dem Gott präsentieren. Unsere Zeile erläutert diese Anweisung mit der Identifizierung der Figur des Ba als herbeigesehnter Osiris.

Die Benennung der beiden Frauen bzw. Göttinnen ist nur am Ende deutlich. Da vor dem Dual *nb.ti* zwei Bäume stehen, dürfen wir von einer weiteren Bezeichnung der weiblichen Zweiheit ausgehen und demnach am ehesten *im3.ti* lesen. Als Theonym scheint dieses Wort im Dual sonst nicht bekannt zu sein, wohl aber das damit zusammengesetzte *im3.ti-ib* „die beiden mit freundlichem Herzen", das in dem Tempeln von Opet und Deir el-Medina jeweils die „beiden Schwestern" (*sn.ti*) charakterisiert, in Opet Isis und Nephthys, in Deir el-Medina Hathor und Maat.[1575] Erwähnt sei auch die *im3.t*-Priesterin im zehnten oberägyptischen Bezirk.[1576]

Vom Lautwert der Zeichen her unbedenklich wäre eine Lesung *im* statt *im3*, so dass auch eine in genau dieser Form ebenfalls sonst nicht belegte Bezeichnung als die „beiden Jammernden" (*im.ti*) vorliegen könnte.[1577] Ausgehend von unterschiedlichen Bedeutungen von *wdn* und Lesungen der beiden Baum-Hieroglyphen sind weitere, inhaltlich z. T. erheblich abweichende Lösungen vorstellbar.[1578]

b) Rezitation der „Lobsingenden" (IX.14–27)

Gliederungskriterien: Ritualanweisung zuvor und folgender Reziationsvermerk.

Vierzehn Verse unterschiedlicher Länge. Die Rezitation ist der Rolle der Frauen als Hinterbliebene entsprechend den Klagen zuzuordnen: Direkte oder indirekte Aufforderungen zum Aufstehen und Kommen (IX.14, 16, 18, 23, 24, 26) wechseln unregelmäßig mit dem Bericht über die eigenen Klagen und weiteres Handeln für Osiris (IX.15, 17, 22)[1579] sowie der Preisung des Gottes in seiner wiedergewonnenen Stärke (IX.19–21) bzw. der Feststellung von seiner Sicherheit (IX.27).

1574 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+2).

1575 *Opet* I, 21 (Zeile über Weinopferszene); du Bourguet, *Deir al-Médîna*, 174, Nr. 185 (Randzeile hinter Maat). Nach *LGG* I, 302 sind dies die einzigen Belege von *im3-ib* mit Bezug auf zwei Göttinnen; für *im3.t* im Singular vgl. *ibidem*, 301f.

1576 *Edfou* I, 339.17; s. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 68; Beinlich, *10.–14. o.äg. Gau*, 68; Leitz, *Gaumonographien*, 88.

1577 Für *im* „beklagen" in Götterbezeichnungen vgl. *LGG* I, 298. Zur Bezeichnung von Isis und Nephthys scheint das Wort bislang nicht belegt zu sein, wohl aber für Osiris als „Beklagter" (*Großes Dekret*, pMMA 35.9.21 VI.3, XI.4), so dass die Existenz von entsprechend „Beklagenden" nicht weiter überraschend wäre.

1578 Gill schlägt mir anstelle des fragwürdigen *im3.ti* zum Einen *m-ḫt* vor, zum anderen eine Lesung des ersten Baums als Determinativ von *wdn* „Baum" (vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 279) und des zweiten als *m*.

1579 Z. T. könnte statt Klage auch Jubel über die Ankunft des Gottes gemeint sein; s. zu den einzelnen Versen.

IX.14) *wdn ꜣ im3ḫ(.w) n mr(.wt)=k r=n*	Es ist also niedergelegt, Versorgter, für deine Liebe zu uns!

Wṯn/wdn ꜣ ist auch in pAsasif 12 vorhanden.[1580]

Zur Lesung *imꜣḫ* s. Anm. zur Transliteration.

Für *mr.wt=k r=n* vgl. IX.33. Da hier das dort für die Aussage entscheidende Verb *iwi̯* „kommen" fehlt, ist zu erwägen, ob trotz der Zeichenanordnung hier nicht doch *n mri̯=k n* „weil du uns liebst" gelesen werden sollte.

Durch die Anrede als *imꜣḫ(.w)* weisen die Frauen den Gott als Empfänger des umfangreichen Opfers aus. Ebenso greifen sie mit *wdn* – hier als Adjektivalsatz mit enklitischer Partikel *ꜣ*[1581] bei Ellipse des Subjekts aufgefasst – ihre eigene Ritualhandlung auf, mit der sie die Ankunft des Osiris inszenieren. Das folgende „weil du uns liebst" erinnert denn auch an das auf den Imperativ „komm!" folgende „denn wir lieben dich", (IX.26, IX.31–32), während der kommende Gott selbst wie hier die Sprecherinnen „liebt" (IX.33).

Als *imꜣḫ(.w)* kann eine Reihe von Göttern zu verschiedenen Gelegenheiten genannt werden. Immerhin ist mindestens dreimal ein Gott am Tag des Vollmonds *imꜣḫ*.[1582]

Alternativ wäre noch an eine von *wdn* im Vers zuvor beeinflusste Schreibung von *dmꜣ* zu denken, dessen Determinativ identisch aussieht.[1583] Daraus ergäbe sich die Aufforderung „knüpfe (dich) zusammen" o. ä.; vgl. immerhin *sꜣq* in IX.18.

IX.15) *ḫm=tw zš.w ḥr sṯi* (= *stwt*?) *iꜥb.w=n n=k*	Man kennt keine, die am Gesang(?) unserer Klage um dich vorbeigehen könnten.

Zu *iꜥb* „Klage" vgl. V.23.

Schreibung von *stwt* „rühmen" wie auf dem zeitlich von der Niederschrift unseres Papyrus nicht allzuweit entfernten Naos von Saft el-Henna.[1584] Es ist fraglich, ob das Verb *stwt* ein negativ konnotiertes Phänomen wie Klage als Objekt haben kann. Angesichts seiner Seltenheit lässt sich kaum eine klare Aussage darüber treffen, und die Klagen um Osiris enthalten stets Preisungen seiner guten Eigenschaften, so auch in den umstehenden Versen. Möglich wäre auch, dass *iꜥb.w* Objekt von *stwt* ist, also: „der rühmende Bericht (o. ä.) über unsere Klage um dich".

Eine ganz andere Alternative eröffnet sich, wenn man *sṯi* wie üblich als das Wort für „Geruch" liest: Sollte hier die körperliche Vernachlässigung der Trauernden beschrieben sein,[1585] umgedeutet in eine dem Verstorbenen zugute kommende Handlung, indem es wie bei der Lesung *stwt* und wie in V.21–23 (ebenfalls *iꜥb*) darum geht, dass keiner die auffällig Trauernden ignorieren kann? Vgl. außerdem IV.24–25, wo (vermutlich) die Götter zugunsten von Isis eingreifen, auch dort nach der Konstatierung ‚unreiner' Trauer (*snm*). Dass eine solche Aussage in ihrer Offenheit höchst bemerkenswert wäre, ist ein relativ schwaches Argument gegen diesen Vorschlag, denn ihr Inhalt wäre durchaus nicht außerhalb

1580 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+3). Danach liest Burkard [Hieroglyphe]; die in pAsasif 12 erhaltenen Zeichenreste (über und unter *mr* jeweils das rechte Ende eines waagerechten Strichs) passen aber ebensogut zu den in pSchmitt lesbaren Zeichen (vgl. *ibidem*, Taf. 42a, fr. 6).

1581 Diese ist zumindest auch in XV.14 mit ‚normalem' [Hieroglyphe], also ohne den diakritischen Punkt darüber, geschrieben.

1582 *LGG* I, 304, *s. v. Imꜣḫ-m-smdt* (2x Chons, 1x Sobek).

1583 Diese Lösung bevorzugt Szczudłowska, *Manuskript*.

1584 Naville, *Shrine of Saft el Henneh*, 5, Z. 4; Kairo CG 70021; Roeder, *Naos*, 85 („Reihe 3"), Taf. 29.

1585 Dann würde man das folgende Wort eher *ꜥb.w* „Unreinheit" zu lesen haben. Zur Trauer als tatsächliche und rituelle Unreinheit Kucharek, *Klagelieder*, 591f. S. a. El-Shohoumi, *Tod im Leben*, 162–165; Kucharek, in: *Abschied von den Toten*, 345–352; Verbovsek, in: *Ritual Dynamics*, 245.

dessen, was wir als Norm kennen. Aber parallel zu IX.17 scheint doch eine Lautäußerung passender, deswegen hier die Bevorzugung von ***sṯꞽ* = *stwt*.**

Nach ***ẖm*** steht auch in pAsasif 12 ***⸗tw***.[1586] Eine Auseinandersetzung mit dem abweichenden Verlauf von pBM 10252 XXXV.1–2 ist hier nicht angebracht, es bleibt aber festzuhalten, dass dieser Vers in allen Versionen erhebliche Schwierigkeiten bietet, was darauf hinweisen könnte, dass er schon zum Zeitpunkt der jeweiligen Niederschriften nur noch partiell verständlich war.

IX.16) ***nhp⸗k sḏꜣḏꜣ n ḥr.(y)t⸗k***	Du sollst aufspringen! Zittern (herrscht) wegen deiner Schrecklichkeit.

Zum Zittern vor Osiris vgl. die fast identische Formulierung in VI.43, dort als Epitheton.

IX.17) ***hꜣ⸗n r⸗k yꜣ⸗n r⸗k g(ꜣ)g(ꜣ)⸗n m qrs.w⸗k***	Wir heulten um dich, wir wimmerten um dich, wir kreischten an deinem Sarg.

Für [Hieroglyphen][1587] bieten sich ***qq*** (bzw. ***wnm***) „essen“ sowie eben ***gꜣgꜣ*** „schreien“ an. Der Kotext, die Parallele zu anderen onomatopoetischen Verben der Lautäußerung, spricht m. E. eher für die zweite Möglichkeit, während in der Randglosse von pBM 10252 XXXV.4 bei im Übrigen stark abweichendem Textverlauf ***wnm*** steht.[1588] Eine Schreibung ***qq*** für ***gꜣgꜣ*** ist mir zwar nicht bekannt, immerhin aber ***kꜥkꜥ*** im späthieratischen Weisheitstext des pBrooklyn 47.218.135 V.14,[1589] das seinerseits demotisches ***gꜥgꜥ***[1590] umsetzt. Für die Bedeutung von ***gꜣgꜣ*** u. ä. als „ausrufen“ (und nicht nur „schnattern“) s. ***gꜣygꜣ*** in pVandier V.17 und X xy.17.[1591]

In pBM 10252 XXXV.4 ist die liegende Mumie mit dem Kopf links ausgeführt, so wie hier in IX.30 und entsprechend in pBM 10252 XXXV.17.

IX.18) ***sꜣq ẖꜥꜥ.n ṯ(w) ḥꜣ(.w)-mr***	Sammle (dich), da der ‚Pöbel‘ dich überfallen(?) hat,

pBM 10252 XXXV.5 im Haupttext fast identisch, ebenfalls mit der Schreibung ***ẖꜥꜥ*** (Randglosse anders).

Die manchmal dem *Wörterbuch* folgend als „Pöbel“ übersetzten ***ḥꜣ.w-mr***[1592] sind in nicht notwendigerweise pejorativer Bedeutung allgemein die „Vielen“ bzw. ganz wörtlich die „Noch mehr Leute[1593]“. Hier allerdings scheint ihre Rolle tatsächlich die von Seths Anhängern zu sein, wobei mir nicht ganz klar ist, auf welche Geschehnisse hier angespielt wird:[1594] auf den Mord an Osiris oder auf die Schändung

1586 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+4).

1587 Die ersten beiden Zeichen sind auch in pAsasif 12 erhalten: Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+6).

1588 Auch der Haupttext verläuft in der Londoner Parallele ganz anders; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1589 Von Jasnow, *Hieratic Wisdom Text*, 96 und 169 (Glossar) fragend mit „chatter“ übersetzt; entsprechend Hoffmann/Quack, *Anthologie*, 236 („schwatzen“). Der Text ist an der fraglichen Stelle unvollständig und der Zusammenhang deshalb nicht ganz klar, aber in jedem Fall handelt es sich um eine menschliche Lautäußerung.

1590 Erichsen, *Glossar*, 574; *CDD g* (25.5.2004), 15.

1591 Posener, *Papyrus Vandier*, 78 (Text V.17), 79 (Kommentar), 87 (Text X xy.17).

1592 Vgl. *Wb* III, 18.10–11.

1593 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 614, wobei das Element ***mr*** eher „Leute“ als „Feldarbeiter“ meint, denn ob nun pejorativ oder nicht, der Begriff denotiert eine Vielzahl von Leuten jedweder Art. Die negative Konnotation geht auf Kontexte wie in der autobiographischen Inschrift des Rechmire zurück, der von sich sagt, er habe der Menge Schrecken eingeflößt (*ꞽw ḏꞽ.n⸗ꞽ ḥr.yt m ḥꜣ.w-mr*; *Urk.* IV, 1083.10); vgl. Gardiner, *ZÄS* 60 (1925), 73.

1594 Zu ***ẖꜥ/ẖꜥꜥ*** s. Laisney, *Enseignement d'Aménémopé*, 84 mit Anm. 483 (Hinweis Quack). Die intransitive Bedeutung „erschöpft sein“ zöge hier ***n⸗ṯ*** „deinetwegen“ nach sich, was aufgrund des unvermittelten Adressatenwechsels von einem männlichen zu einer weiblichen Angeredeten kaum in Frage kommt.

seiner Bestattungen?[1595] Der erneute Verweis auf die zeitweilige Überlegenheit von Seths Parteigängern mag an dieser Stelle überraschen, sie passt aber zur Bezeichnung *s3s3* in IX.13 und ist als Aussage über bereits Geschehenes der Aufforderung zur ‚Auferstehung' untergeordnet.

IX.19) ***h3(y) nb mr(.wt) m pḥ.tì⸗k r sḥ3i̯(.t) r⸗n***	Männlicher, Herr der Attraktivität in deiner Stärke, um dich uns(?) zu enthüllen(?)!

Keine bemerkenswerten Unterschiede in pAsasif 12.[1596]

Möglicherweise ist zu lesen: „gegen den, der die Namen enthüllte" (***r sḥ3i̯ rn.w***).[1597] Dann wäre der Satz so zu verstehen, dass Osiris' Stärke sich gegen Seth als Enthüllendem richtet. Zu ***sḥ3i̯*** als frevelhafter Tat vgl. mehrfach in den *Admonitions*[1598] sowie im *Buch von der Abwehr des Bösen.*[1599] Allerdings ist der geheime Name ein Charakteristikum des Sonnengottes, nicht des Osiris. Die Konstruktion von ***sḥ3i̯*** mir ***r*** zur Angabe dessen, zu dem hin etwas bis dahin Verborgenes (im positiven oder negativen Sinne) sichtbar wird, ist belegt, für ***ḥ3i̯*** ist sie üblich. Wie er hier verstanden wird, entspricht der Vers also anderen Stellen, an denen die Trauergemeinde ihrem Wunsch nach Sichtbarkeit des Gottes Ausdruck verleiht. Dabei wird von der weiblichen Sprechenden der Aspekt des Gottes als (Ehe)Mann hervorgehoben; angesichts der Aussage des folgenden Verses und der Randglosse der Londoner Parallele, die jedenfalls die Feinde thematisiert, sollte die angebotene Alternative aber nicht ausgeschlossen werden.

IX.20) ***ntn***(?) ***n.tì n ṯzi̯***(?) {***z***}⟨***n***⟩***⸗k***(?)	(Denn) wir(?) sind die, die deinet⟨wegen⟩(?) keine Beschwerde führten.

Emendierung nach pBM 10252 XXXV.8.

Nur der Relativkonverter und die folgende Negation sind in diesem Satz deutlich, wenn man diese nicht doch ***z/s*** lesen will, entsprechend pBM 10252 XXXV.8.[1600] Umgekehrt beruht die Emendierung zu ***n⸗k*** am Versende auf der Schreibung im Papyrus des Pawerem. Für den Versbeginn kommt neben der hier mehrfach belegten phonetischen Schreibung für ***nṯr*** auch das unabhängige Personalpronomen ***ntn*** in Frage,[1601] für das dieselbe Schreibung belegt ist. Zumindest der Schreiber der Randglosse von pBM 10252 identifizierte das Wort entsprechend, denn dort ist ***ntn*** eindeutig durch das des Pronomen 1. pl. wiedergegeben, dort in der Form ***ìnn***. Sicher lässt sich daraus aber nicht auf den Wortlaut des Haupttexts schließen, denn der Relativsatz weicht so erheblich ab, dass die Aussage zumindest teilweise eine andere sein dürfte: ***ìnn n3 n.tì bn-p(w)⸗k gmi̯⸗n***(?) (***ḥr***) ***srḫ***, also etwa: „Wie sind die, die du uns(?) nicht Beschwerde führend(?) angetroffen hast." Dabei entspricht ***srḫ*** vermutlich dem hier durch geschriebenen Wort. Dessen einziges Lautzeichen könnte nach der elaborierten Ausführung im Haupttext der Londoner Parallele einem Zeichen wie entsprechen.[1602] Die für dieses mögliche Lesung ***ṯz***[1603] ist dort durch die phonetische Komplementierung vorgegeben. Angesichts des dort wie hier ausge-

1595 Vgl. Altmann, *Kultfrevel des Seth*, passim; Smith, in: *Egypt in Transition*, bes. 405f.

1596 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 42a, fr. 3, 4, 6; x+8 mit Anm. 10). Zu pBM 10252 s. vorläufig Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11) und demnächst Gill, *Ritual Books.*

1597 Oder: „gegen den, der sich gegen uns gerichtet enthüllte" (Vorschlag Gill).

1598 pLeiden I 344 rto. VI.3, 6, 11, VII.4, 5; s. jetzt die jeweiligen Erläuterungen von Enmarch, *A World Upturned.*

1599 *Urk.* VI, 117.13; zur Stelle zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 79–82.

1600 Von Gill nach der in pSchmitt und pAsasif 12 vorliegenden Schreibung zur Negation ***n*** emendiert.

1601 Vorschlag Gill, die unter Hinweis auf Quack, *LingAeg* 10 (2002), 336 die identische Schreibung im *Höhlenbuch* anführt; s. jetzt auch Werning, *Höhlenbuch* I, 154, § 71 mit Anm. 179; II, 412f. (94.27) und 470f. (105.4).

1602 Nach Hinweis Gill.

1603 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 229 (4.96).

führten Determinativs liegt offenbar das Verb *ṯzi̯* „tadeln (u. ä.)“ vor,[1604] dem das *srḫ* der Randglosse ungefähr entspricht. Wegen des Fehlens phonetischer Komplemente in pSchmitt kann aber nicht ausgeschlossen werden, dass in der vorliegenden Version eventuell doch eine andere Lesung intendiert war.

Nach ***n.tỉ n*** sollte ein ***sḏm⸗f***, ***sḏm.n⸗f*** oder (theoretisch) ***sḏm.t⸗f*** folgen, da bei einem Adverbialsatz eine Wiederaufnahme des Subjekts erforderlich wäre (***n(n)/bn sw*** u. ä.). Damit sind v. a. noch die folgenden Lösungen zu bedenken: Bei ***ṯz.n⸗k*** wäre am Versbeginn ***nṯ(r)⸗n*** zu lesen; also etwa: „unser Gott, der du dich nicht beschwert hast.“ Diesem Vorschlag sowie auf jeden Fall „unser Gott, dessentwegen es keine Beschwerde gibt“ (***n.tỉ n(n) ṯz n⸗k***) steht die Wiederaufnahme von ***nṯ(r)⸗n*** durch die zweite Person entgegen. In Anbetracht der dann bestehenden Parallele zur Anrede als ***sḫm⸗n*** im folgenden Vers möchte ich ***nṯr⸗n*** zwar nicht gänzlich verwerfen, nichtsdestotrotz ist für das erste Wort tatsächlich ***ntn*** „wir (sind)“ die naheliegendere Alternative, da nach ***n.tỉ n*** nicht ganz selten auf die Wiederaufnahme des Subjekts verzichtet wird.[1605] Unbekannt ist hingegen die Verwendung von ***ṯzi̯*** mit der Präposition ***n*** zum Verweis auf den ‚Getadelten‘; üblich ist dafür ***m***, auch ***ḥr*** ist belegt.[1606] Ob deshalb doch die Schreibung in pSchmitt ganz richtig ist, also etwa „wir sind die, die gar nicht Beschwerde führen“?[1607] Allerdings sollte nach ***ỉs*** bzw. hier ***sk*** ein Nomen folgen, auf das sich die Negation bezieht.

Die Aussage des Verses verstehe ich dahingehend, dass die Trauernden nicht vor Gericht gegen Osiris Anklage erhoben haben, sich also explizit als seine Anhänger präsentieren im Gegensatz zu den zwei Verse zuvor genannten ***ḫꜣ.w-mr***. Auf die gerichtliche Auseinandersetzung des Osiris spielt in den *GZG* bereits IV.12 an (Fürsprache der Götter); s. a. in ***sꜣḫ.w*** I, hier XIII.34, XV.17–18.

IX.21) ***sḫm⸗n ỉm⸗k r nṯr.w***	Unser Machtvoller bist du, mehr als die Götter!

pBM 10252 XXXV.9 im Haupttext identisch; Randglosse: ***ntk p(ꜣy)⸗n nṯr m-ḫnw nꜣ nṯr.w*** „denn du bist unser Gott inmitten der Götter“;[1608] vgl. die – hier allerdings nicht so gelesene – eventuelle Schreibung ***nṯ(r)⸗n*** im Vers zuvor.

Zur Konstruktion s. in Kapitel II.1.1.5.1.

IX.22) ***ḏi̯⸗n yw ỉwi̯⸗k***	Wir stießen Klagegeschrei aus, dass du kommst. / Wir wollen lobpreisen, damit du kommst.

Die Schreibung „*yw*“ ließe sich auch als ***ỉꜣ.w*** „Lobpreis“ verstehen. Dass sowohl die klagende Bitte um die Ankunft des Gottes als auch der Jubel über dessen Erscheinen gebräuchlich sind, erschwert die Entscheidung. Die Anwesenheit der „Weihen“ spricht zwar grundsätzlich eher für Klagen, aber andere Osirisklagen belegen hinlänglich das enge Nebeneinander von Klageäußerungen und Aussagen zu einer bereits positiven Situation, die Osiris’ Rückkehr erlaubt; s. nur mehrfach in *Die Menge vorlassen*. Deshalb lassen sich aus dem Inhalt der umstehenden Verse nur sehr bedingt Hinweise auf die genaue Bedeutung des vorliegenden Satzes gewinnen. Die Frage wird durch die unklare Zeitstellung von ***ḏi̯⸗n***, Präteritum oder Prospektiv/Subjunktiv, nicht einfacher: Eine Aussage über die effektive Klage passt ebenso zur Ankunft des nun hierzu befähigten Gottes wie die Ankündigung des bald anstehenden Jubels.

1604 Als Determinativ von *ṯzi̯* ist der ‚schlechte Vogel‘ bisher auf der Triumphstele des Piye belegt (Z. 68 und 137: Grimal, *Stèle triomphale*, 23*.4, 46*.11 mit 75, Anm. 202).

1605 S. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 152, § 201; Malaise/Winand, *Grammaire raisonnée*, 640f., § 1013.

1606 Wieder auf der Stele des Piye, s. die hier zuvor angegebenen Belegstellen.

1607 Für die Partikel *sk* nach Negation, also anstelle von *ỉs*, vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 779, § 152 mit Anm. 5: Verweis auf *Edfou* VI, 150.7. Dieser Beleg ist allerdings ein Adverbialsatz mit entsprechend anderer Position von *sk* (*n sk* – Subjekt – Prädikat). Quack weist mich auf die Verwendung von *sk* anstelle von *ỉs* im *Buch vom Tempel* hin.

1608 S. a. Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11).

Für die zweite Lösung kann man auf die Randglosse von pBM 10252 XXXV.10 mit einer Mischschreibung aus *ỉꜣ.w* „Jubel“ und *ỉy-wỉ* „Willkommen“ verweisen, aber es ist natürlich nicht sicher, ob die Aussage dort wirklich genau dieselbe ist wie in unserer Version. Anders als hier folgt dort wie auch im Haupttext[1609] die Präposition ***n***. Für die erste Alternative lassen sich insbesondere IX.15–17 anführen, auch wenn dort die Deutungen einiger Wörter als Klageäußerungen ebenfalls unter Vorbehalt erfolgen mussten; zudem könnte die Aufforderung an den Gott im folgenden Vers seine Abwesenheit voraussetzen. Die ausdrücklichen Hinweise auf Klage in IX.25 und IX.28 leiten neue Abschnitte ein, deren Inhalt und Grundstimmung nicht notwendigerweise mit dem vorliegenden übereinstimmen müssen.

IX.23) *šmi̯ h(ỉ)ms* ⟨*r*⟩(?) ⌜*ỉb*⌝ *sm=k* Gehe, schreite ⟨zum⟩(?) Herz deiner Gestalt!

Soweit ersichtlich handelt es sich bei den beiden Verben am Versbeginn parallel zu ***mnmn*** in IX.24 um Imperative, mit denen gemäß dem vorangehenden Vers der Gott zum Kommen aufgefordert wird bzw. wurde. In pBM 10252 XXXV.11 steht stattdessen allein *šms*, dies aber anscheinend doppelt geschrieben ( ), wobei die (relative) Ähnlichkeit zwischen und Anteil an der Veränderung haben dürfte, in welche Richtung auch immer. In der Randglosse der Londoner Handschrift ist die vermutliche Aufforderung durch eine weitere Selbstaussage der Kultteilnehmer ersetzt (s. u.). Dem Verb ***hỉms*** fehlt hier gewiss die Konnotation von Demut, die ihm wegen seines Gebrauchs zur Bezeichnung tributbringender Ausländer zukommen kann. Aber eventuell nähert schon im Neuen Reich Min sich auf diese Weise seiner Treppe (*hỉms Mn.w r ḫtỉ.w*),[1610] gewiss nicht in Demut.

Die Lesung des Zeichens nach dem ziemlich sicher zu ergänzenden Herz als *sm* ist Gill zu verdanken; s. a. zu VI.26, wo anstelle des der Londoner Parallele steht, während im vorliegenden Vers das scheinbare *sḫ.wt* ( ) in pBM 10252 XXXV.11 offenbar in Austausch mit dem im Hieratischen seltenen in den Text geraten ist. Unter mehreren Wörtern *sm* ist hier dem für „Gestalt“ der Vorzug zu geben, denn es entspricht *qỉ* in der Randglosse der Londoner Parallele. Weniger deutlich als ihre Lesung in den verschiedenen Abschriften ist der Bezug der Hauptwörter zueinander, wobei sich einmal mehr die Frage stellt, in welchem Maß sich die Versionen inhaltlich decken. Soll demnach Osiris zum „Herz seiner Gestalt“ gehen oder vielmehr das Herz zu seiner Gestalt gelangen? Die Randglosse in Pawerems Papyrus legt die Ergänzung der Präposition *r* vor *ỉb* nahe: *ỉ.ỉri̯=n ṯꜣi̯.n=k r ḥꜣ.tỉ n(.ỉ) qỉ=k*; also vielleicht: „Wir haben dich zum Herz deiner Gestalt verbracht“, wobei die Folge von Hilfsverb und vermutlich *sḏm.n=f* (oder ist doch *ṯꜣi̯ n=k* zu lesen?) erklärungsbedürftig ist.[1611] Trifft das Verständnis dieser Parallele in etwa das Richtige, dann liegt für die Fassung in pSchmitt nahe, *h(ỉ)ms* als Aussage über die Bewegung des Gottes hin zu seinem Herzen zu verstehen, ohne Hinweis auf eine Unterstützung dieses Vorgangs durch die Kultvollzieher.[1612]

1609 Dort steht anstelle von *yw* o. ä. anscheinend *sḫ.wt*, offenbar eine Verschreibung infolge allzu vieler Schilfblätter in diesem und im folgenden Vers; s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1610 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* V, 210.5–6. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Translations* V, 177 übersetzt anders: „Min, indeed has gone down to the dais“, liest also *hꜣi̯* „herabsteigen“ gefolgt von der enklitischen Partikel *ms*. *Hꜣi̯-ms* = *hỉms* ist aber schon in Inschriften der 18. Dynastie belegt; s. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 605f. In der zitierten Beischrift zur Darstellung des Min-Fests ersetzt der Ausdruck *wḏꜣ* „gehen“ (Kitchen, *Ramesside Inscriptions* V, 204.6) oder *pri̯* „herausgehen“ (*ibidem*, 182.4).

1611 Bei *ṯꜣi̯ n=k* hingegen stellt sich die Frage nach der Bewertung des folgenden *r*. Lässt man es – mit welcher Begründung auch immer – aus, wäre ein Nehmen des Herzens hin zur Gestalt (also Präposition *n* anstelle des indirekten Genetivs) vorstellbar. Vgl. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1612 *Šms* in pBM 10252 (Haupttext) müsste dann als sekundär gewertet werden, wobei neben der erwähnten Ähnlichkeit der Zeichen für *h* und *š* auch die dann anzusetzende Auslassung von *r* – wenn an entsprechender Stelle in der Überlieferung bereits vollzogen – die Assoziation des geläufigen *šms-ỉb* begünstigt haben könnte.

Hinsichtlich des Verständnisses der Formulierung „Herz deiner Gestalt" lässt sich vielleicht Tb 30B anführen. Da ***sm*** in pBM 10252 (Randglosse) durch ***qỉ*** wiedergegeben wird, könnte das im Totenbuchspruch verwendete *ḥꜣ.tỉ=ỉ n(.ỉ) ḫpr.w=ỉ*[1613] durchaus ‚dasselbe' bezeichnen; entsprechend auch „dein Herz deines Leibs/dein eigenes Herz" (*ḥꜣ.tỉ=k n(.ỉ) ḏ.t=k*), das in Tb 169 der Verstorbene erhalten soll.[1614] In Tb 30A bzw. dann in Tb 30 in der späten Rezension des Totenbuchs steht stattdessen „mein Brustorgan meines Daseins auf Erden" (*ḥꜣ.tỉ=ỉ n(.ỉ) wnn=ỉ tp tꜣ*).[1615] Das „Herz der Gestalt" wäre demnach als das Herz in der Mumie zu verstehen, über das der Tote schon zu Lebzeiten verfügte, eben als Organ in seinem Körper, und dessen Bewertung im Totengericht über das jenseitige Fortleben entscheidet. Da das Herz zur „Gestalt" gehört, also zur Mumie, dürfte der Erreichende der Ba sein, den die beiden Frauen ausweislich IX.12–13 herbeiführen. Das Erreichen dieses Herzens lässt sich also als Aspekt der Vereinigung von Ba und Körper verstehen, nämlich als Wiedergewinn des Bewusstseins und der eigenen Identität. Möglicherweise vermittelt die Aussage der *Anrufung an den Ba-Bringer* = *sꜣḫ.w* I, Spruch 14B (hier XVII.15–16) über die Ankunft des Bas bei sowie seine Vereinigung mit Körper und Herz eine ganz ähnliche Vorstellung von der Rolle des Herzens bei der vom Ba ausgehenden Regeneration. Vgl. eventuell auch das Nebeneinander von Herz und *sm*-Gestalt in *sꜣḫ.w* II, Spruch 19B = PT 690, hier XXII.29 (= *Pyr.*, 2114a–b).

IX.24) ***mnmn r=k ⸢sṯnỉ(?)⸣ ꜣḫ.w mỉ ꜣḫ=k r‸nṯr.w nb.w***	Rege dich doch, Erheber der Befähigten, so wie du befähigter bist als alle Götter!

pBM 10252 XXXV.12: ***mnmn=k snṯ ꜣḫ.w*** „du sollst den Körper/die Körperschaft(?) der Befähigten regen"; XXXV.13 entspricht bis auf das Fehlen von ***nb*** dem zweiten Satz unseres Verses. Randglosse: ***ktkt dwn st nꜣ ꜣḫ.w mỉ-qd pꜣy=k ꜥꜣ r nꜣ nṯr.w ḏr.w***, vielleicht zu verstehen als „die Befähigten erbeben und strecken sich entsprechend deiner alle Götter übertreffenden Größe."[1616] Die Schreibung ***snṯ*** in der Londoner Parallele legt die Rekonstruktion des beschädigten Worts zu ***sṯnỉ*** nahe, während grundsätzlich auch das zu ***sꜣḫ*** komplementär verwendete ***sṯzỉ*** in Frage käme (vgl. insbes. Titel von Tb 17).

Denkbar auch: „Bewege dich doch und erhebe die Befähigten!" Eine Lösung mit den ***ꜣḫ.w*** als Subjekt von ***mnmn*** wie in der Randglosse des Londoner Papyrus scheint nicht möglich zu sein.

Ein Epitheton ***sṯnỉ ꜣḫ.w*** oder ***sṯzỉ ꜣḫ.w*** ist sonst offenbar nicht belegt, die Aussage aber deutlich: Osiris als durch den Kontakt zwischen Ba und Körper/Herz (s. zum vorigen Vers) wieder belebter und sogar besonders „befähigter" Gott bewirkt seinerseits die Belebung bzw. wörtlich „Erhebung" der Verstorbenen zu „Befähigten". Dabei liegt der Schwerpunkt von ***sṯnỉ*** eher auf sozialer „Auszeichnung", während ***sṯzỉ*** eher die unmittelbare Aufrichtung des tot Daliegenden meint.

IX.25) ***mꜣṯ(r)=f***	**Ihn betrauern**

Rubriziert und damit wahrscheinlich eine weitere Handlungsanweisung. Stattdessen steht in pBM 10252 XXXV.14 ***r ỉb=f***, was aus einer knappen Schreibung von ***mꜣṯ(r)=f*** entstanden sein könnte;[1617] vgl. dort vso. XXX.8 (𓌳) bzw. hier zu III.20. Angesichts der Knappheit der Angabe beginnt mit ihr kaum ein neuer Handlungsabschnitt. Eher wird es sich um einen ergänzenden Hinweis handeln, dessen genaue Bedeutung in Ermangelung einer Benennung der Handelnden allerdings undeutlich bleibt. Es könnte die Rezierende (***ḥkn.wt***?) – oder ggf. doch die Rezitierenden (Weihen, Priester) – selbst gemeint sein, die

1613 Z. B. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 62, Z. 3.
1614 Ratié, *Le papyrus de Neferouebenef*, Taf. 15, Z. 550.
1615 Z. B. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 14, Z. 2.
1616 S. a. Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11).
1617 S. a. demnächst Gill, *Ritual Books*.

ihren Vortrag mit körperlichem Ausdruck von Klage begleiten soll. Die vielleicht plausiblere Alternative ist die, dass die Weihen oder sämtliche Anwesende die Rezitation durch sicht- und hörbares Klagen untermalen; vgl. die entgegengesetzte Anweisung in V.16, dass während der dort folgenden Rede jedwede Klageäußerung zu unterbleiben hat.

Anlass für die Anweisung wird der folgende Vers sein, der nach den z. T. ‚verklärenden' Aussagen zuvor die für Klagen charakteristische Bitte um die Ankunft des Geliebten bietet.

IX.26) ***my dy n mr(.wt)⸗n*** ***ỉ͗(w) my dy n mr(.wt)⸗n***	Komm hierher, um unserer Liebe willen! Jawohl, komm hierher, um unserer Liebe willen!

Mit Blick auf III.27–28 und IX.31–33 ist die hier angebotene Lesung gegenüber ***mri̯⸗n ṯi*** (= ***ṯw***) „(denn) wir lieben dich" vorzuziehen, ohne dass die Aussage grundlegend anders wäre. Die Randglosse zu pBM 10252 XXXV.14 gibt ***mr(.wt)⸗n*** durch ***tꜣy⸗n mr.wt*** wieder. Vertritt man für III.28 die Übersetzung „aus Liebe zu ihnen", wäre hier entsprechend „aus Liebe zu uns" anzusetzen.

IX.27) ***ḏr-n.ti mri̯ ḥꜣ[m.w] ḫnti ḥr mi.tt⸗k***	Denn die Fä[nger](?) wünschen, dass der Gierige dir entspricht.

Zwischen ***mr*** und ***ḫnti*** ist nach pAsasif 12 zu [Hieroglyphen] zu ergänzen.[1618]

In religiösen Texten treten die – hier keineswegs sicher zu lesenden[1619] – *ḥꜣm.w*-Fänger als Gruppe noch in Tb 153A bzw. ST 476 auf.[1620] Dort sind sie für den Verstorbenen gefährlich, der offenbar in Vogelgestalt nicht in ihr Schlagnetz geraten soll. Diese Netzfänger, oft „Kinder ihrer Väter" (***ms.w iti̯.w⸗sn***) genannt, sind zumindest den Sargtextbelegen zufolge Schützer des Osiris am nördlichen Himmel.[1621] Als himmlische Entitäten sind sie offenbar eine nicht zählbare Gruppe[1622] und stehen damit im Gegensatz zu einigen fest definierten Sternbildern. Ob das „Fangen" des ***ḫnti*** alias Seth auf eine Konstellation am Nordhimmel Bezug nimmt, mit den „Fischern" als den „Unvergänglichen Sternen" (*i.ḫm.w-sk̓i̯*)?[1623]

Das Fangen bzw. Bringen des „Gierigen" ist auch im *Großen Dekret* belegt, wo Horus zum siebten Portal des Westens spricht:[1624]

> ***iw⸗i wꜥb.kw m mw ip{t}n wꜥb ꜣs.t Nb.t-ḥw.t im***
> ***bzi̯⸗sn n⸗k ḫnti r tꜣ m rꜣ wꜥb.t***
> Ich bin mit diesem Wasser gereinigt, womit Isis und Nephthys sich gereinigt haben, als sie für dich den Gierigen – zu Boden![1625] – zum Eingang der Balsamierungsstätte hineinführten.

1618 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 31, x+2). Zum Text von pBM 10252 vgl. vorläufig Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11).

1619 Angesichts von [Hieroglyphen] in der Randglosse zu pBM 10252 XXXV.15 ist ***ḥm.wt*** „Frauen" nicht auszuschließen, trotz des Männer-Determinativs dort wie in pAsasif 12 (im Haupttext des Londoner Papyrus verloren); s. demnächst Gill, *Ritual Books*.

1620 *CT* VI, 29e.

1621 Willems, *Heqata*, 187f.

1622 Dies klingt auch in den Bezeichnungen der „Kinder ihrer Väter" als „kleine Leute" (***rmṯ nḏs***; *CT* VI, 29d) und ***ḥnmm.t*** (in *Pyr.*, 1126a als Variante zu ***ms.w iti̯.w⸗sn*** in *Pyr.*, 1163a) an; vgl. Willems, *Heqata*, 188 mit Anm. 1003–1004.

1623 Vgl. Willems, *Heqata*, 187f.

1624 pMMA 35.9.21 XI.9; Goyon, *Imouthès*, 39, Taf. 10; vgl. zuletzt Kucharek, *Klagelieder*, 297 (Übersetzung), 391f. (Kommentar).

1625 Die Worte ***r tꜣ*** nur im *Großen Dekret*, nicht in den bekannten Versionen von Tb 145, die doch wohl ungefähr den selben Sinn ergeben sollten. Deshalb hier die Übersetzung als der bekannte verfluchende Ausruf hinter negativ konnotierten Begriffen. Anders Kucharek, *Klagelieder*, 297: „als sie für dich den Krokodilfeind zu Boden brach-

Dass das *ḫntỉ*-Krokodil als Erscheinungsform des Seth[1626] ausdrücklich zum Eingang der *wꜥb.t* als dem Schauplatz auch der vorliegenden Liturgie gebracht wird, nicht in diese selbst, weist auf seine Vernichtung an diesem Ort hin,[1627] die wir dank dieser und anderer Parallelen auch in unserem Vers mitverstehen dürfen.[1628]

Das Motiv, dass Seth ebenso Schlimmes widerfahren ist, wie er Osiris angetan hatte, erscheint in den *GZG* ähnlich v. a. in V.33 und IX.37–38 und auch sonst öfter.[1629] Hier ist es explizit formuliert als „Gleiches". Dies ist zum einen wörtlich das von den hier vermuteten Fischern gewünschte Fangen und aus dem Wasser Ziehen des Krokodils, ein Vorgang, der mit der Bergung von Osiris' Leiche in Parallele gesehen werden kann, dabei für das Krokodil allerdings das Gegenteil von Rettung bedeutet. Zum anderen ist im übertragenen Sinne eine angemessene Bestrafung des Seth gemeint. Vergleichbar ist eine Passage im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*, der zufolge Horus *mỉ.tt* angetan wurde, nachdem er seiner Mutter „Schaden zufügte":[1630] „Da brachte Dedun ihn (Horus) dazu, den Himmel zu betreten, damit ihm ‚Entsprechendes' getan werde" (*wn.ỉn Ddwn (ḥr) rdỉ(.t) ꜥpw≠f r p.t ỉrỉ≠tw r≠f mỉ.tt*). Bekanntlich wird Horus nicht ebenfalls geköpft;[1631] das „Gleiche" meint lediglich eine der Tat entsprechende, eben angemessene Bestrafung. Eine andere Formulierung derselben Idee, ohne *mỉ.tt*, bietet z. B. die 45. Szene des *Pfortenbuchs*, wenn dort Re die Feinde dem überantwortet, was sie getan haben (zitiert zu III.11), d. h. „das Unheil, das sie angerichtet haben, fällt auf sie zurück."[1632] Entsprechend ruft man im *Buch vom Sieg über Seth*: „Dein Übel gegen dich, Widersacher, deine Sünden gegen dich!" (*ḏw≠k r≠k sbỉ ḫw.w≠k r≠k*).[1633] Die Vergeltung wurde nicht nur als bloße Rache gedeutet, sondern als „Umkehr des Todesvorzeichens".[1634]

1.2.9.4 Rezitation aus dem Klagebuch (IX.28–X.2)

Gliederungskriterien: Rezitationsvermerk wie in III.20 mit Rubrum.

Auf die Quellenangabe in IX.28 folgen wieder 14 Verse Rezitation, wobei dieses Mal der zweifache Ruf „komm hierher, denn wir lieben dich" auf zwei Verse verteilt ist (um die identische Verszahl zu erreichen?). Außerdem wurde eine Zeile in der Vorlage zerstört vorgefunden.

Dem Inhalt nach ist der Text in der Tat eine Klage und weist phraseologische Ähnlichkeiten zur Rezitation aus dem *Klagebuch* in III.20ff. auf, so gleich zu Beginn die erneute Anrede des Gottes als *sꜣsꜣ* und den Ruf „komm!", der wörtlich die vorangehende Rede der Lobsingenden aufnimmt. Fraglich ist auch, ob diese hier immer noch spricht oder ein männlicher Priester wie vermutlich in III.20ff.

---

ten am Eingang der Reinigungshalle"; entsprechend Smith, *Traversing Eternity*, 88 („when they brought the crocodile to land for you ..."). Dass das Krokodil nicht einfach an Land, sondern zum Eingang der *wꜥb.t* geschleppt wird, versteht Kucharek aber ebenso als die zentrale Aussage des Satzes; vgl. *ibidem*, 392.

1626 Vgl. Wilson, in: *The Temple in Ancient Egypt*, 194f., 199 (hieroglyphische Schreibungen); idem, *Ptolemaic Lexikon*, 660. Nur einmal ist *ḫntỉ* als Bezeichnung des Apophis verwendet.

1627 Kucharek, *Klagelieder*, 392, 588–592 (zum Schutz des Eingangs).

1628 Kucharek verweist außerdem auf den Angriff durch das Krokodil nach Verlassen der *wꜥb.t* (vgl. zu II.27).

1629 S. a. Index, *s. v.* „Vergeltung".

1630 pBrooklyn 47.218.84 XI.8; der unmittelbar vorangehende Textpassus ist zu IV.35 zitiert.

1631 Vgl. Meeks, *Mythes et légendes*, 261 mit Anm. 696. Das dort beigebrachte Beispiel der Bestrafung des Nemti, der in einer vergleichbaren Episode des pJumilhac (XII.22–XIII.1) ebenfalls nicht geköpft, sondern gehäutet und entfleischt wird, unterstützt die hier angebotene Erklärung von *mỉ.tt*.

1632 Hornung, *Pforten des Jenseits* II, 185.

1633 *Urk.* VI, 29.22–23.

1634 Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, 59, der auch auf die emblematische Passage zur Vergeltung von Seths Tat im Vernichtungsopfer aus PT 580 hinweist (*Pyr.*, 1543a–1545d); entsprechend Altmann-Wendling, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*.

Die zweite Hälfte der Rede, acht Verse ab IX.36, widmet sich ganz dem Thema von Seths Vernichtung, vergleichbar der abschließenden Rezitation des ersten Teils der *GZG*, wo ebenfalls die Bitte um die Ankunft des Gottes in einen Bericht über Seths Verurteilung und Hinrichtung übergeht (VI.20–23). Im Vers zuvor (IX.35) wird offenbar der Protagonist des Sieges über Seth, Horus, als Kultvollzieher für seinen Vater eingeführt (als „Waisenkind").

Wie u. a. in der ersten Rezitation aus dem *Klagebuch* lässt sich eine klare Binnenstruktur nur vereinzelt erkennen (IX.31–33), was aber z. T. auch an der unvollständigen Erhaltung liegen könnte.

IX.28) *šfd(.w) m3t̠(r)* **Klagebuch**

Zu *šfd.w* als Quellenangabe vgl. zu III.20. Der Hinweis fehlt in pBM 10252.

IX.29) *s3s3* ⌜*m s*⌝*mz*=*n r*=*k* Niedergeworfener(?), da wir uns zu dir begeben,

Nach pAsasif 12 ist nach *s3s3* die Ergänzung von *m* sicher, die von *s* ebenfalls wahrscheinlich;[1635] beide lassen sich mit den Zeichenresten in pSchmitt vereinbaren. pBM 10252 XXXV.16 u. a. wieder mit *s3* statt *s3s3* (Randglosse: *s*(*3*)*s*(*3*)(?)); vgl. III.21, VII.16, IX.13.

IX.30) *snhp*=*k n*=*n qrs.w*(?) *m g3.w*=*k* du sollst für uns den Sarg in deiner Abwesenheit in Bewegung setzen! (?)

pBM 10252 XXXV.17 mit erheblichen Unterschieden v. a. in der zweiten Vershälfte.[1636] Zwar steht auch dort im Haupttext *snhp*, aber gefolgt von *t̠* und Pluralstrichen, wofür mehrere Erklärungen unter Annahme einer einfachen Verschreibung dort oder hier oder abweichender Aussagen in den beiden Versionen denkbar sind. In der Randglosse kann man stattdessen *mtw*=*k d̠i̯.t wn*=*w*/*dwn*=*w*(?) „und du sollst sie eilen/ausstrecken(?) lassen" lesen,[1637] weshalb hier einer Lösung der Vorzug gegeben wurde, der zufolge Osiris andere in Bewegung setzen soll, nicht sich selbst, auch wenn ein Losgehen des Gottes für seine Anhänger grundsätzlich ebenso plausibel erscheint: „Du sollst (dich) für uns in Bewegung setzen, da der Sarg deiner ermangelt!" Stattdessen verstehe ich den Vers einstweilen und vorbehaltlich der Deutung der Londoner Parallele so, dass Osiris durch seine Ankunft als lunarer Ba die Klagenden dazu ermuntern soll, seinen Sarg zu transportieren. Neben der Parallelversion ist hierfür auch auf die Aussage im Vers zuvor zu verweisen, dass die Trauernden zu Osiris gehen.

Welche Alternative man auch wählt, die verbleibenden Schlüsselwörter sind hinsichtlich Lesung und Verständnis keineswegs sicher. Für *g3.w* kommt außer dem „Mangel" an Osiris selbst, also seiner Abwesenheit, auch sein Zustand der Enge/Beklemmung in Betracht. Ob die beiden Fassungen im Papyrus des Pawerem mit einem Wort *ḫt* (*ḫt*=*k* bzw. *p*(*3y*)=*k ḫt*) eine vergleichbare Aussage vermitteln sollten, bleibt vorerst ungeklärt.

Hinsichtlich des letzten Hauptworts stellt sich das Problem, ob es, wie hier angenommen, wirklich mit dem ebenfalls mit der liegenden Mumie geschriebenen Wort in IX.17 identisch sein muss, da die Mumie hier in die andere Richtung orientiert ist. Andererseits gilt dies nicht für pBM 10252, wo in beiden Versen der Kopf der Mumie wie hier links liegt.

1635 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 31, x+4). Die Lesung *smz* nach Hinweis Gill.

1636 Zu den verschiedenen Lesungs- und Deutungsmöglichkeiten s. demnächst detailliert Gill, *Ritual Books*.

1637 So schon Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11), der zu *d̠i̯* ⟨*d*⟩*wn* emendiert.

IX.31) ***mỉ dy n mri̯[=n] ṯ(w)***	Komm hierher, denn wir lieben dich!
IX.32) ***ỉ my dy n mri̯=n ṯ(w)***	O komm hierher, denn wir lieben dich!
IX.33) ***ỉ ỉwi̯(.w) mr.wt=k r=n***	O, deine Liebe komme zu uns hin!
IX.34) ***gmi̯-wš(.w)***	– zerstört vorgefunden –

Vgl. III.27–28 und IX.26.

Überträgt man die für Anrufungen in Klagetexten charakteristische AABA-Form[1638] auf unsere Stelle, wäre für den vierten Vers (*ỉ*) ***mỉ dỉ n mri̯=n ṯw*** zu erwarten.

Der Vermerk ***gmi̯-wš(.w)*** auch in pAsasif 12;[1639] er fehlt aber in pBM 10252 XXXV.18–20.[1640] Dort bestätigt der dritte Vers in der Randglosse, dass hier die Gegenseitigkeit der Zuneigung zwischen Osiris und den Klagefrauen thematisiert wird: ***ỉ tꜣy=k mr.wt r-r=n*** „o, deine Liebe gilt uns!"

IX.35) ***ḥwn ṯ(w) ḫ(ꜣ)r***[wt, G7]***/ḫr Rꜥw(?) r tr nb***	Verjüngt bist du, „Graugans"/bei Re(?), zu jeder Zeit!

In pAsasif 12 ist nur noch ***ḥwn ṯ*** am Versanfang erhalten.[1641] In pBM 10252 XXXV.21 steht zunächst „***ḥwn m ṯ***", bevor eine eindeutige Schreibung für ***Rꜥw*** „Re" dem hier vorliegenden entspricht. Für dieses sehe ich v. a. die folgenden zwei Möglichkeiten: (1) Liest man „***m ṯ***" in der Parallele als die Präposition ***m-dỉ*** „mit", dann würde dem hier die Präposition ***ḫr*** entsprechen, so dass die folgende Zeichengruppe eine bislang unbekannte Schreibung für ***Rꜥw*** „Re" darstellen müsste.[1642] Bemerkenswert ist, dass die Zeichenkombination zweimal im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* erscheint.[1643] Allerdings ist schon dort unklar, ob an beiden Stellen dasselbe Wort gemeint ist, entsprechend offen die Frage nach der Übertragbarkeit auf den vorliegenden Vers. Die bislang für jene Belege vorgeschlagenen Deutungen[1644] würden hier eine Lesung der Präposition ***ḫr*** „bei" gefolgt von einer Bezeichnung des Osiris notwendig machen, woraus für mich keine überzeugende Aussage resultiert. (2) Deswegen nehme ich versuchsweise an, dass hier ***ḫr*** mit dem Vogel eine Schreibung für die offenbar nur aus funerären Texten bekannte ***ḫꜣr***-„Gans" ist.[1645] Zu Beginn von Tb 107, 109 und 149 (zur 2. Stätte) erscheint der „See der ***ḫꜣr***-Gänse" neben dem „See der ***rꜣ***-Gänse" als Begrenzung eines horizontischen Territoriums. Ein einzelner ***ḫꜣr***-Vogel wird am Schluss von Tb 169 erwähnt. Nachdem der Verstorbene in die Neunheit aufgenommen werden soll, wird zu ihm gesagt:[1646]

> *ntk ḫꜣr ỉti̯ n(.ỉ) rꜣ.w*
> *wdn=k sw n Ptḥ rs.ỉ-ỉnb=f N. mꜣꜥ-ḫrw*
> Dein ist der *ḫꜣr*-Vogel, Vater der Graugänse.
> Du wirst ihn für Ptah-südlich-seiner-Mauer niederlegen, N., gerechtfertigt.

Diese eventuelle Parallele ist gleichfalls alles andere als klar. Ist ein Opfer der offenbar bedeutendsten aller Gänse gemeint oder als eine andere Form von Niederlegen? Auch die Nennung von Ptah überrascht

1638 Kucharek, *Klagelieder*, 511f.; vgl. Grapow, *Wie die Alten Ägypter sich anredeten*, 50f. („Zwei-plus-eins-Schema") und Lüddeckens, *Totenklagen*, 175–178 („Aufforderungsstilform").
1639 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 9, x+1).
1640 S. a. Schott, *Deutung der Geheimnisse*, 153 (11) (zur Verwendung des Possessivartikels in der Randglosse).
1641 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 9, x+2).
1642 Vorschlag Gill mit Verweis auf *LGG* IV, 612b bzw. *Kom Ombo* 181 links, Z. 3 ().
1643 pLeiden T32 III.30 und IV.13; Herbin, *Livre de parcourir*, 443, Taf. 3; 445, Taf. 4 (Hinweis Gill).
1644 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 415 mit Anm. 109, 417 mit Anm. 119.
1645 *Wb* III, 232.3-4; van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 374; *LGG* V, 629.
1646 Ratié, S., *Le papyrus de Neferouebenef*, Taf. 15, Z. 573.

etwas, im vorangehenden Spruchtext ist von ihm nicht die Rede. Sollte etwa ein inhaltlicher Zusammenhang mit dem hier für IX.13 vermuteten Niederlegen des Ba vor Sokar bestehen?

Für das Zeichen ○ wird hier eine Funktion als Determinativ vermutet, die besser zu den Belegen im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* passt.[1647] Insbesondere könnte es – nicht anders als bei einer Lesung *wt* – als Hinweis auf die Einbalsamierung des Gottes verstanden werden.

Schließlich ist noch zu erwägen, *ẖr*/*ẖ3r* hier wie auch im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* als Schreibung eines ähnlich lautenden Worts zu begreifen, z. B. *ẖr*/*ẖr.yt* „Grab" bzw. darauf beruhend „zum Grab Gehöriger".[1648]

Die Auffassung als Adjektivalsatz und nicht als Imperativ „verjünge dich" wegen der Randglosse der Londoner Handschrift, denn in dieser liegt offenbar ein Aussagesatz vor, keine Aufforderung (*ỉw=k* [...] .?. *n ṯnw nb*).

IX.36) *ḥtm(.w) n=k nhs m ⟨T3⟩-mrỉ* — Der Nehes ist für dich in der Heimat ausgemerzt.

In pAsasif 12 ist noch *ḥtm* in identischer Schreibung erhalten.[1649] Die Lesung bzw. Ergänzung *T3-mrỉ* „Ägypten" beruht auf der eindeutigen Schreibung in pBM 10252 XXXV.22 (Haupttext). Prinzipiell wäre hier auch „in den Straßen" (*m mrr.wt*) möglich;[1650] vgl. eventuell VI.17.

Die Vernichtung des Seth wird einmal mehr von Horus und seinen Helfern ausgeführt, wie es IX.41 dann ausdrücklich festhält.

IX.37) *szwnu̯(.w) k3=f r ỉzf.t* — Sein Ka ist dem Unrecht gemäß bestraft.

In pAsasif 12 ist noch *szwnu̯ k3* in identischer Schreibung erhalten.[1651]

Zur Angemessenheit der Bestrafung vgl. zuvor, IX.27 sowie Index, *s. v. Stš*; Vergeltung.

IX.38) *ỉw tr mzz r t3 ỉmn.tt (n)ḥḥ* — Wahrlich, der „Gebrachte" wird ewig zum Land des Westens gehören,
pfỉ n(.ỉ) nbḏ — jener Frevler (hingegen),
IX.39) *sh3b rn=f r hb(.t)* — dessen Name ist zur Richtstätte überstellt.

Der Beginn eines neuen Satzes mit *pfỉ* wegen des Befunds in pBM 10252 XXXV.25, der gleich drei Versionen dieses Verses überliefert. Diese enden bereits nach *(n)ḥḥ* (Haupttext), *t3* (Haupttext supralinear = XXXV.24) bzw. *ỉmn.tt* (Randglosse).[1652]

Das als Gottesbezeichnung sonst unbekannte *mzz*,[1653] kann zwar keine Sicherheit beanspruchen, die Identifizierung des Verbums *mz* wird aber grundsätzlich von der Londoner Parallele bestätigt. Anders als hier ist dort in Ermangelung eines Determinativs *mz s(w)* „gebracht ist er" (o. ä.) möglich. Da Seths Ka schwerlich „zum Land des Westens" gehört, dürfte es sich um eine Bezeichnung des Osiris handeln, der im letzten großen Ritualabschnitt als Ba zu Sokar gebracht wird; s. zuvor, v. a. IX.4.

1647 Entsprechend auch Vorschlag Gill.

1648 Inhaltlich würde das Smiths Vorschlag *ẖn.t*/*ẖn.tỉ* für das *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* entsprechen.

1649 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 9, x+3).

1650 Hinweis Quack; vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 341 (13.43) mit Anm. 81.

1651 Burkard, *Papyrusfunde*, 53 (Taf. 40, fr. 9, x+4).

1652 S. demnächst detailliert Gill, *Ritual Books*. Der Beginn dieses und der verbleibenden zwei (erhaltenen) Verse der letzten Kolumne der Londoner Parallele ist in Haupttext und Randglosse (dort die gesamten letzten zwei Zeilen) zerstört.

1653 Vgl. immerhin die „zum Herbeibringen Gehörigen" (*mz.tỉw*; *LGG* III, 397f.), die belegen, dass es entsprechend einen „gebrachten" Gott (in diesem Fall der Sonnengott in seiner Barke) geben muss.

Das Verb ***sḥ3b***[1654] steht auch in pBremner-Rhind II.20: „Er hat den angegriffen, den der Himmel entsandt hatte" (***wdi̯.n=f sḥ3b nn.t***). Dort könnte man noch notfalls mit Smith und Kucharek *s(w)* ***h3b*** lesen,[1655] was hier aber unmöglich ist, so dass unsere Stelle die bislang unsichere Existenz des Verbs ***sḥ3b*** zumindest im spätägyptischen religiösen Vokabular belegt. In jedem Fall deutlich ist das Wortspiel mit ***hb.t***. Nach dem Ka des Seth zwei Verse zuvor wird nun der oft gemeinsam mit dem Ka aufgeführte Name ausgelöscht. In pBM 10252 XXXV.26 allerdings steht einfach [***sḥ***]***3b=f*** „er wurde überstellt".

Die ***hb.t*** als Richtstätte des Seth auch in V.30.

IX.40) ***i͗w tr m3ᶜ-ḫrw=k r=f***	Wahrlich, du hast gegen ihn Recht bekommen.

Seine „Rechtfertigung" verdankt Osiris klassischerweise Thot, wie wir am eingängigsten aus den tausenden Belegen der Totenbuch-Kapitel 18 und 20[1656] mit ihren Vorläufern[1657] und Nachfolgern[1658] wissen. Hier ist der Gott nicht namentlich genannt, wohl aber in VI.21, also kurz vor Ende des ersten Großabschnitts der *GZG* und ebenfalls im Kontext der Hinrichtung des Seth.

IX.41) ***i͗w sḫr Ḥr nhs-pfi͗***	Horus brachte jenen Nehes zu Fall.

Hier wird nun ausdrücklich Horus als derjenige präsentiert, dem Seths Niederlage zu verdanken ist. Diese Aufgabe des Horus steht komplementär zum Totenkult für seinen Vater, der bereits in IX.35 als Handlung des „Kindes" thematisiert wurde.

X.1) […]	[…]
X.2) […]***f*** [***ḫ***]***r Rᶜ ḫr Gbb nb psḏ.t-ᶜ3.t***	[…]er/sein [.] Re, bei Geb, dem Herrn der Großen Neunheit.

Der „Herr der Großen Neunheit" ist in einem mehrfach überlieferten Hymnus an Horus[1659] Re, hier scheint sich das Epitheton aber auf Geb zu beziehen.

Quack schlägt für den verlorenen Versbeginn ***m3ᶜ-ḫrw*** vor; also: „Er (Horus) ist gerechtfertigt …".

Sollte in der folgenden Zeile wirklich eine Ritualanweisung beginnen, dann wäre dies der letzte Vers des rezitierten Texts des *GZG*, der kaum zufällig mit einer Nennung des Geb schließen würde.

1.2.9.5 Ritualanweisung(?), Kolophon (X.3–6)

Aufgrund der Zerstörungen beruht die Deutung der letzten Zeilen der *GZG* als Ritualanweisung zunächst v. a. auf der Verwendung roter Tinte in X.3–4. Da die erhaltenen Worte auf Seth und seine Vergehen hinweisen, kann eine Funktion der Rubrizierung als Kennzeichnung ‚gefährlichen' Textinhalts aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Nachdem die vorangehende Rezitation sich in ihrer zweiten Hälfte auf die Bestrafung des Seth konzentrierte, scheint ein weiteres Vernichtungsritual im Anschluss daran inhaltlich angemessen, parallel zum Schluss des ersten Teils der *GZG* und der Schlachtung in der Anweisung zuvor, namentlich IX.6. Diese Vermutung unterstützt insbesondere der besser zu le-

1654 Grundsätzlich könnte auch eine Schreibung von ***shbi̯*** vorliegen (Hinweis Quack). Da hier wie auch in pBM 10252 XXXV.26 trotz des Wortspiels mit ***hb.t*** das *3* ausgeführt ist und die Aussage unproblematisch ist, bevorzuge ich aber ***sḥ3b***.

1655 Smith, *Traversing Eternity*, 105 mit Anm. 52; Kucharek, *Klagelieder*, 168 (Übersetzung), 193 (Kommentar). Ein Objektpronomen gefolgt von einer substantivierten Relativform als Apposition ist allerdings nicht sehr üblich.

1656 Ausführlich zuletzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 320–343.

1657 ST 337–339; vgl. Stadler, *Weiser und Wesir*, 326.

1658 V. a. Teile des *Ersten Dokuments vom Atmen*; vgl. Herbin, *Books of Breathing*, 58–60 (zu pBM 10191 I.15–29).

1659 *Elkab* I, 14* (Synopse; s. a. *Edfou* III, 296.8), 55 (Übersetzung).

sende Vers X.4. Nach seiner Wiederbelebung durch die beiden Weihen würde Sokar-Osiris nochmals vor Seth geschützt. Eine solche zweimalige Vernichtung des Seth entspräche der Vorstellung von dessen Rückkehr nach Ägypten, wie sie das *Buch vom Sieg über Seth* präsentiert.[1660] Mehr lässt sich angesichts der Beschädigung des Texts und des Fehlens von Parallelen über den Inhalt der letzten Verse der *GZG* kaum sagen.

X.5 könnte bereits wie das abschließende Kolophon ein Schreibervermerk sein, da dort anscheinend der Titel „Große Zeremonien" geschrieben ist.

X.3) [...***ḥ***]***ntỉ***(?) ***ḥr ꜣs***[...]^{Z6} (?) **[... den Gi]erigen(?) beim(?) ..[...] (?).**

Ob eine Schreibung des bereits in IX.27 verwendeten *ḥntỉ* vorliegt?

Der Platz von ungefähr einem Schriftquadrat hinter *ꜣs* muss kein weiteres Wort geboten haben, sondern könnte z. B. vom in *ꜣs* „eilen" verwendeten [Hieroglyphe] ausgefüllt worden sein. Vielleicht ist aber ein ganz anderes Wort gemeint, dessen Ende in der Lücke gestanden hätte.

Bemerkenswert ist die in pSchmitt nur hier belegte Form von *ḥr* ohne Determinativstrich. Ob dies eine ausnahmsweise Verwendung des Zeichens als Phonogramm in einem längeren Wort anzeigt?[1661]

X.4) [... *ỉw*]***f ỉrỉ m tḫs*** ⌜*ꜥšꜣ*⌝ ***zp*** **2** [... Flei]sch **zubereitet/zubereiten in sehr zahlreicher Schlachtung – zweimal**

Lesung und Übersetzung beruhen wesentlich auf Vorschlägen von Gill und Quack; s. a. Anmerkungen zur Transliteration. Offenbar wird abschließend ein umfangreiches Schlachtopfer angewiesen.

X.5) [... *ỉr.w*(?)] *ꜥꜣ*^{ꜥrq} [...] große [Zeremonie(?)]

Zur Nennung der „Großen Zeremonien" ohne den Zusatz „des Geb" vgl. zu VI.30 (pBerlin o. Nr. B, Z. 3) und am Beginn der Einleitung zum Text.

X.6) [*ỉwỉ*]⸗*f pw* Ende der Abschrift

1660 *Urk.* VI, 17.10ff.; vgl. Altmann, *Kultfrevel*, 9.

1661 Vorschlag Quack mit der fragenden Übersetzung: „seinen Rücken aufschlitzen"; s. a. Anmerkungen zur Transliteration.

2 Kol. XI/XII–XVIII *Befähigen* (*s3ḫ.w* I)

2.1 Einleitung

2.1.1 Zu Forschungsgeschichte und Textparallelen

Die bislang einzige vollständige Bearbeitung des Texts der *s3ḫ.w* I stammt von Jan Assmann, der auch einen Überblick über die wesentlichen Paralleltextzeugen zu den einzelnen Sprüchen der Liturgie bietet,[1] der hier nicht *in extenso* wiederholt werden muss; vgl. die Angaben zu den einzelnen Sprüchen. Zuvor hatten Albertyna Szczudłowska und Günter Burkard die in den von ihnen edierten pSękowski und pAsasif 7 enthaltenen Sprüche (1–4 bzw. 3–4) in hieroglyphischer Umschrift präsentiert, übersetzt und kommentiert.[2] Abgesehen von Szczudłowskas Synopse wichtiger Parallelen auf Papyrus (pSękowski, pSchmitt, pBM 10252, pBM 10317, nicht aber pBM 10319 und pLouvre N. 3129) und in den *Stundenwachen* fehlen bislang Editionen von Textzeugen, die mehr bieten als nur einzelne Sprüche oder kurze Ausschnitte daraus. Zugänglich ist immerhin die Textdekoration des Sarkophags des Anchhapi (Kairo CG 29301), die 16mal auf den Fundus der *s3ḫ.w* I zurückgreift.[3] Die ersten vier Sprüche, also die Fassung von pSękowski, wurde inzwischen auch von Mark Smith bearbeitet.[4] Für die Ausschnitte aus den Sprüchen 1 und 3 in der fünften und sechsten Nachtstunde der *Stundenwachen* ist inzwischen deren Neuedition durch Andreas Pries heranzuziehen, der ausführlich auf die Unterschiede zur Version der *s3ḫ.w* I eingeht.[5]

Unabhängig von der Publikationssituation der gesamten *s3ḫ.w* I haben die Passagen mit Parallelen in den Pyramidentexten als solche schon früh Interesse geweckt. Gemeinsam mit den *s3ḫ.w* II bilden sie den Ausgangspunkt für Georg Möllers Dissertation. Jochem Kahls textkritische Aufarbeitung der PT-Spruchfolge D, aus deren Teilsequenz PT 677, 365, 373 *s3ḫ.w* I, Spruch 12 gebildet ist, berücksichtigt pSchmitt als Textzeugen. Wesentlichstes Ergebnis für unseren Papyrus und indirekt auch für die übrigen Abschriften der *s3ḫ.w* I, Spruch 12 ist die gemeinsame Abhängigkeit von einer Vorlage (υ) mit dem Sarg des Amunirdis aus Illahun (Kairo CG 41032; 25. Dyn.), wobei diese außerhalb von Saqqara verwendete Vorlage[6] auf eine Tradierung daselbst zurückgeht.[7]

1 Assmann, *Totenliturgien* III, 37–225.

2 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 50–80; Burkard, *Papyrusfunde*, 38–41, Taf. 35–36; idem, *Osiris-Liturgien*, 13, 111–129.

3 Vgl. die Zusammenstellung bei Assmann, *Totenliturgien* III, 40 und hier zu den einzelnen Sprüchen.

4 Smith, *Traversing Eternity*, 167–177.

5 Pries, *Stundenwachen* I, 262–264, 283–285, 291–295, 304–309.

6 Aufgrund des ersten Fundvermerks in pSchmitt (s. hier zu XXII.15) lokalisiert Kahl, *Steh auf*, 55 die Vorlage fragend in Abydos.

7 Kahl, *Steh auf*, bes. 55, 60.

Die Textergänzungen in Umschrift und Übersetzung folgen weitgehend den Angaben in Assmann, *Totenliturgien* III, die anhand der über die Internetpräsenz des British Museum einsehbaren Fotos der dort aufbewahrten Parallelhandschriften überprüft wurden. Da diese bis auf die ersten vier Sprüche bislang unpubliziert sind, erscheinen sie nicht unter den „verwendeten Parallelen" zu jedem Spruch bzw. Anruf, denn die Hinweise auf diese Papyri, namentlich pBM 10317 und 10319, beschränken sich darauf, Unklarheiten im Textbestand und seiner Deutung in pSchmitt zu minimieren. D. h., sie sind nicht regelmäßig in den Variantenapparat aufgenommen worden, um ihrer anstehenden Edition nicht unstatthaft vorzugreifen.

2.1.2 Zu Struktur und Funktion der *s3ḫ.w* I

2.1.2.1 Formale Gliederung der *s3ḫ.w* I und ihrer Sprüche

Anders als bei den *Großen Zeremonien des Geb* sind in den *s3ḫ.w* I zahlreiche Texteinheiten explizit als solche gekennzeichnet. Meist geschieht dies anhand der rubrizierten Überschrift *s3ḫ/s3ḫ.w* nach einem Spatium oder einem Absatz. Diese Einheiten sind hier wie anderswo mit der konventionellen Bezeichnung „Spruch" versehen, wobei festzuhalten ist, dass nicht überall genau „Sprüche" voneinander geschieden wurden, sondern allgemeiner inhaltliche Segmente. Wie bei einer Sammlung von „Sprüchen" heterogener Herkunft nicht anders zu erwarten waren die dabei angewandten Kriterien und Bezeichnungen nicht durchweg einheitlich und konnten es wohl gar nicht sein.

Zunächst sind die Einheiten zu nennen, die als ***ky*** „Anderer" bzw. ***ky r***ʾ „anderer Spruch" überschrieben wurden. Da sie inhaltlich eigenständig sind, ist ihre Zählung als eigene Sprüche angemessen. Auch im Totenbuch und in anderen Textsammlungen bezeichnet die Überschrift ***ky r***ʾ eine Texteinheit auf demselben Niveau wie die häufigste Form der Spruchtitel ***r***ʾ ***n***(.*ỉ*) … „Spruch für …", eben einen eigenen „Spruch". Diese Bewertung betrifft die Sprüche 13 bis 15 nach Assmanns Zählung. Da die Nummerierung lediglich ein modernes Instrument zur eindeutigen Benennung der Texteinheiten darstellt, soll die von Assmann etablierte Zählung möglichst wenig verändert werden. Deshalb sind hier die Sprüche 13A 13B, 14A, 14B, 15A und 15B gezählt (anstelle von *13–18), wobei die Verwendung der Großbuchstaben den Unterschied zu Assmanns durch Kleinbuchstaben angezeigte Unterteilung von Spruchabschnitten anzeigen soll. Die ägyptische Bezeichnung als „Anderer" weist aber auch darauf hin, dass der so bezeichnete Text auf die eine oder andere Weise (Inhalt, Textgestaltung) mit dem vorangehenden in Verbindung steht. U. a. darin liegt wohl der Grund dafür, dass in pBM 10252 und pBM 10317 keine eigene Kolumne für die Sprüche 13B, 14B und 15B reserviert wurde (s. a. im Folgenden). In pBM 10252 steht dies in Einklang mit einer einzigen Kolumne für die inhaltlich ebenfalls eng verbundenen Sprüche 1–2.

Gleichfalls nicht ohne Schwierigkeit ist die Definition der Sprüche 10 und 11, die jeweils ohne ***s3ḫ*** oder ***ky*** direkt mit dem Anruf ***h3*** beginnen. Dies tun sie zwar nach einem Absatz, aber auch die jeweils zweite Strophe der Sprüche 15A und 16 beginnt mit ***h***(*3*) nach einem Absatz (XVII.21, 31). In pSchmitt bleibt als einziges Argument für eine Zählung der Sprüche 10 und 11 deren Länge; hinzu kommt aber die Gestaltung der Papyri BM 10252 und BM 10317, die für diese beiden Sprüche jeweils eine eigene Kolumne reservieren. Während man bei Spruch 10 einwenden könnte, dass ein einziger „Spruch 9–10" kaum mehr in einer Kolumne hätte untergebracht werden können, ist diese Lösung für den relativ kurzen Spruch 11 in der Tat nur mit seiner Wertung als den *s3ḫ*(*.w*) überschriebenen Einheiten gleichwertiger eigener Text/Spruch zu erklären.[8]

8 S. die Aufstellung bei Assmann, *Totenliturgien*, 38.

Die Frage nach der Bewertung der „anderen Sprüche" führt zum Thema der Binnengliederung der Texte. In Spruch 2 ist durch rubriziertes *grḥ* „Ende/Pause/Zäsur" ein Abschnittsende deutlich markiert, in Spruch 9 ist in pLouvre N. 3129 ganz ähnlich die Schreibung von *grḥ* nebst Rubrizierung des folgenden *h(3)* erhalten.[9] Die ziemlich kurzen Sprüche 14A, 15A, 15B und 16 bestehen aus mehreren, identisch beginnenden ‚Strophen', hier aufgrund ihrer Einleitung mit dem Ruf *h3* als „Anrufe" bezeichnet. Dabei ist in 14A und 15A *h3* gleichfalls durch Rubrum hervorgehoben (s. dort). Weitere formale Untereinheiten ergeben sich gelegentlich aus der Angabe göttlicher Sprecher. Dabei ist zu beachten, dass die Rezitationen durch den Ritualisten nicht eigens gekennzeichnet sind, so dass das Ende dieser Götterreden nicht immer sicher bestimmt werden kann. Ob jeder Adressatenwechsel mit dem Beginn eines kulturübergreifend als solchen empfundenen ‚Abschnitts' einhergeht, ist m. E. zweifelhaft. Gewiss ist dies für den mit rubriziertem *ỉ.nḏ-ḥr=k* beginnenden Anruf in Spruch 8 (XIV.18) der Fall, in den Sprüchen 2 und 3 hingegen erfolgen einige Adressatenwechsel nach nur ein oder zwei Sätzen innerhalb der Rede desselben Gottes.

Wie auch für die *GZG* stellt sich außerdem die Frage, ob die allein über ihren Inhalt definierbaren Einheiten im Zuge der Rezitation als solche kenntlich gemacht werden konnten. Anstelle einer im Endeffekt aussagelosen Aufstellung aller formalen und inhaltlichen Untereinheiten an dieser Stelle sei deswegen auf die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten und, wo nötig, deren Begründungen im Kommentarteil verwiesen. Die in meinen Augen prägendsten Themen und Motive der einzelnen „Sprüche" sind in der untenstehenden Tabelle zusammengetragen.

Der Bezug auf die Spruchnummern und die Heterogenität der Kriterien zur weiteren Untergliederung, die ja nur eine Hilfestellung für den heutigen Nutzer ist, sind die Hauptgründe dafür, weswegen im Übersetzungsteil (Kapitel II.2.2) auf Kapitelnummern verzichtet wurde. Diese hätten nur eine weitere Zählung hinzugefügt, auf die im weiteren Text keinerlei Bezug genommen wird.

Spruch	Hauptthemen	Weitere Themen und Motive
1	Aufstehen, Hilfe des Horus	körperliche Wiederherstellung und Schutz
2	Aufstehen, Hilfe und Schutz durch verschiedene Götter	körperliche Wiederherstellung, Herrschaft
3	Himmelsaufstieg	körperliche Wiederherstellung, Empfang in Heliopolis
4	Ankunft und Speisung in Heliopolis	Aufstehen, körperliche Wiederherstellung, Himmelsaufstieg, Aufgang als Mond, Herrschaft, Übersetzen zum Opfergefilde
5	Empfang in Heliopolis	körperliche Wiederherstellung, Schutz, Himmelsaufstieg, Übersetzen, Opfergaben, Herrschaft
6	Gelangen zum Opferempfang in Heliopolis[10]	körperliche Wiederherstellung, Schutz, Himmelsaufstieg, Übersetzen, Empfang, Trauerrituale, Initiation, Herrschaft, Speisung, ewige Fortdauer
7	Empfang und Speisung im Horizont, ewige Fortdauer	Bewegungsfreiheit, Herausgehen bei Tag, Vogelgestalt, Gesellschaft des Sonnengottes
8	Ungehindertes Durchlaufen der nächtlichen Unterwelt zum Horizont	körperliche Wiederherstellung/Verjüngung, Bewegungsfreiheit, Speisung, Herrschaft, Gesellschaft des Sonnengottes, Vereinigung von Osiris und Re, Ankunft im Horizont
9	Totenopfer, Speisung durch den Sonnengott	körperliche Wiederherstellung, Vereinigung mit Ka und Ba, Anrufung des Opferbringers, Speiseverhör, Empfang bei den Göttern, Herrschaft (Gebs Erbe), Bewegungsfreiheit, Darbringen der Maat für Re

9 Assmann, *Totenliturgien* III, 158, Anm. 373.

10 In Spruch 6 wird vergleichsweise ausführlich der gesamte Ablauf vom Aufstehen bis zur Etablierung unter den Göttern durchgespielt, so dass sich ein hervorstechendes Motiv nicht abzeichnet.

10	Speisung durch den Sonnengott, Anerkennung durch Geb	Bewegungsfreiheit, körperliche Wiederherstellung, personale Integrität (Ka, Ba), Status/Herrschaft (Gebs Erbe)
11	Aufgehen als Mond(auge)	Schutz, Wiedergeburt, Herrschaft, Krone, Gebs Erbe, Empfang durch Re und sein Gefolge
12	Aufstehen, körperliche Wiederherstellung, Herrschaft	Herrschaftsabzeichen, Wiedergeburt, Speisung, Bewegungsfreiheit, Himmelsaufstieg
13A	Weihrauchspende, Speisung, körperliche Wiederherstellung	Verschiedene Formen der Speisung/Nährung, Himmelsaufstieg, erneute Geburt
13B	Übersetzen zum Opfergefilde	Fährmann, Überquerung des Himmels mit Thot
14A	Schutz	Hilfe mehrerer Götter an verschiedenen Orten, körperliche Unversehrtheit, Wasserspende, Herrschaftsabzeichen, Bewegungsfreiheit
14B	personale Integrität	Akzeptanz durch die Götter, Reinigung
15A	Aufstehen, Jubel und Klage in der Balsamierungsstätte	Hilfe durch Horus, Schutz, Isis und Nephthys als Trauernde, Anzünden der Fackel, Herrschaft
15B	Aufstehen, Jubel und Klage in der Balsamierungsstätte	Isis und Nephthys als Trauernde, Busiris und Abydos als Kultorte
16	Empfang als Herrscher	Götter von Pe und Dep, Jubel, Herrschaft, Schutz, Klagerituale, Durchlaufen des Jenseits, Bewegungsfreiheit, Empfang in der Sonnenbarke, Speisung

2.1.2.2 Spruchsequenz oder Spruchsammlung?

Zusammenfassungen zum Inhalt der einzelnen Sprüche finden sich im Kommentarteil vor dem jeweiligen Spruchbeginn. Aufgrund der Länge der Komposition sollen aber ausgehend von dem tabellarischen Überblick über die inhaltlichen Schwerpunkte der Sprüche einige Gedanken zur Funktion der *s3ẖ.w* I angeboten werden. Die folgende Frage scheint mir dabei von besonderem Belang: Repräsentieren die *s3ẖ.w* I eine feste Handlungsfolge, gehen sie also mit einer Ritualsequenz einher, oder handelt es sich bei Ihnen um eine formal lose, inhaltlich aber weitgehend kohärente Abfolge „befähigender" (*s3ẖ*) Sprüche? Im zweiten Fall wäre nach der Art und Weise der Textzusammenstellung zu fragen. Bei allen Unterschieden in inhaltlicher Schwerpunktsetzung und Ausdrucksformen fallen einige Themen ins Auge, die die Mehrzahl der Sprüche wesentlich prägen. Es sind dies die ‚klassischen' Themen, die man mit dem ägyptisch-ägyptologischen Schlagwort *s3ẖ.w*/„Verklärung" verbindet und die als die wesentlichen Ziele der Fortexistenz im Jenseits für das gesamte altägyptische funeräre Textschaffen charakteristisch sind:[11]

- die Erweckung des Osiris/Verstorbenen zu neuem Leben
- Wiederherstellung und Schutz des Körpers
- Aufstieg zum Himmel bzw. allgemein Eintritt ins Jenseits
- Reise durch das Jenseits zum Sonnengott im Horizont
- Empfang als Gott von hohem Status bzw. als Herrscher
- Zuweisung von Nahrung, meist den Opferspeisen des Re in Heliopolis

Eine inhaltliche Entwicklung ist dabei kaum auszumachen. Innerhalb kürzerer Folgen von Sprüchen, namentlich den ersten sechs, kann man vielleicht eine Verschiebung vom Aufstehen als dem ersten Schritt in das nachtodliche Fortleben hin zu auf dieses folgenden Handlungselementen der Reise zum Horizont und der Speisung dort erkennen. Nachdem die fast überall durchscheinende jenseitige Handlungssequenz einmal vorgestellt ist, fügen die Sprüche auf dieser Ebene nur noch wenig hinzu. Einzig

11 Vgl. am Beispiel des Totenbuchs Backes, in: TUAT NF 6, 153f.

die lunare Ausdeutung von Osiris' Himmelsaufstieg und Wiedergeburt in Spruch 4 und 11 ergänzt das ansonsten wohl eher an den Sonnenaufgang geknüpfte Erneuerungsgeschehen. Eher aber beleuchten die Sprüche das einmal skizzierte Grundthema von weiteren Seiten.

Einen interessanten Deutungsansatz bietet Assmann an, der für die *s3ḫ.w* I bzw. die von diesen begleiteten Ritualhandlungen eine Handlungssequenz von einer Nacht über den gesamten Tag und die nächste Nacht hindurch bis zum übernächsten Morgen annimmt.[12] Ohne diesen Vorschlag von vornherein zurückweisen zu wollen, ist zu beachten, dass er auf nur sehr wenigen Hinweisen aufbaut. Spruch 11 lässt sich zweifellos gut als abendliche Rezitation vorstellen, und die Erwähnung des Anzündens der Fackel in Spruch 15A weist in der Tat auf ein Geschehen in der Dunkelheit hin. Die dazwischen in Spruch 13A evozierte Weihrauchspende ist jedoch nicht für eine bestimmte Tageszeit charakteristisch, muss in Assmanns Modell aber mit dem Abend verbunden sein. Die mit dieser zusammen erwähnte „Flamme" ist die Flamme zum Anzünden des Weihrauchs und somit kein Indiz für ein nächtliches Ritual. Vor Spruch 9, nach Assmanns Modell dem Spruch zur Abendmahlzeit, lenkt bereits Spruch 8 den Blick auf das nächtliche Betreten der Unterwelt, hält aber weiterhin Re und Heliopolis als Ziel im Auge. Auf dieses führt aber auch Spruch 9 hin, und zwar ohne deutlichen Hinweis auf den Abend, ebenso der folgende Spruch 10. Und wie lässt sich Osiris' Aufgang als Mond in Spruch 4 (XII.30–31) in Assmanns Schema einfügen?

Aufgrund v. a. dieser Beispiele halte ich eine feste Handlungsabfolge mit mehreren Speiseopfern über mindestens einen Tag und eine Nacht hinweg als Grundlage der *s3ḫ.w* I für unwahrscheinlich. Es ergibt sich eher das Bild einer Spruchsammlung als das einer festen Spruch- oder Ritualsequenz. Verbindendes Element ist die „befähigende" Funktion aller Sprüche bei Riten in der Balsamierungshalle (*wꜥb.t*), wie es der Titel der Textsammlung ankündigt und wie es die Verwendung einzelner Sprüche bzw. Spruchausschnitte als Rezitationen in den gleichfalls in der *wꜥb.t* durchgeführten *Stundenwachen* belegt. Mit Smith handelt es sich dabei wohl weniger um einen „title as such, but rather a generic descriptor, indicating the category of text to which ours belongs, since they are employed for other works as well."[13] Bereits Smith fragt außerdem, „to what extent and by how many scribes it (das Buch der *s3ḫ.w* I) was actually regarded as a unitary composition."[14] Auch nach meinem Eindruck trägt eine solche Sicht auf die *s3ḫ.w* I als Sammlung von Befähigungssprüchen aufgrund ihrer inhaltlichen und funktionalen Gemeinsamkeiten den alle Sprüche durchziehenden inhaltlichen Überschneidungen eher Rechnung als Versuche, eine einzige inhaltliche und auch rituelle Abfolge herauszulesen, die erst mit dem letzten Spruch ihren sinnvollen Abschluss hätte. Assmanns Gedankenschritt, aufgrund der „Kohärenz" der Sprüche anzunehmen, „daß wir es nicht mit einer Sammlung anthologisierter Einzelsprüche zu tun haben, sondern mit einer zusammenhängenden Spruchfolge, die zu bestimmten Festtagen im Osiristempel *in extenso* verlesen bzw. aufgeführt wurde",[15] kann ich nicht mitvollziehen. Gerade die „Kohärenz" spricht für eine Textsammlung, eben nach inhaltlichen Gemeinsamkeiten. Eine feste Spruch-/Ritualsequenz hingegen beschwört oder begleitet eine Zustandsveränderung. Deswegen können ihre einzelnen Sprüche inhaltlich nur bedingt kohärent sein, wenn sie die sich im Zuge der Performanz verändernden Sprechsituationen adäquat thematisieren sollen. Neben der Verwendung einzelner Sprüche oder Spruchabschnitte als Sargbeschriftung, die man eventuell auf eine von den Papyri weitgehend unabhängige Texttradierung zurückführen kann, weisen pSękowski, pAsasif 7 und pLeiden T 31 in diese

12 Assmann, *Totenliturgien* III, 224.
13 Smith, *Traversing Eternity*, 168.
14 Smith, *Traversing Eternity*, 169.
15 Assmann, *Totenliturgien* III, 225.

Richtung, da sie nur einen Ausschnitt der gesamten Spruchfolge bieten,[16] hierin den ‚Kurztotenbüchern' verschiedener Epochen vergleichbar, in denen die Sammlung der „Sprüche vom Herausgehen bei Tag" durch nur sehr wenige Sprüche repräsentiert wird.

Die Konzentration auf verschiedene Handlungsabschnitte in einzelnen Sprüchen mag durchaus ein Kriterium bei der Erstellung der einheitlich überlieferten Textsequenz gewesen sein, besonders bei den ersten sechs Sprüchen. Aber dieses Kriterium lässt sich, wie gesagt, nicht durchgehend anwenden, eine mindestens ebenso bedeutende Rolle spielt die Fortführung oder Ergänzung ausgewählter Motive eines Spruchs im nächsten. Beide Ordnungsprinzipien ermöglichten dem lesenden Benutzer eines Papyrus mit den *s3ḫ.w* I, sich von einem beliebigen Spruch ausgehend auf der Suche nach Ähnlichem oder Ergänzendem zunächst in der unmittelbaren Nachbarschaft des Texts umzusehen. Dieses Verfahren ist zusammen mit der Überschrift ***ky*** „anderer/weiterer (Spruch)" gerade für *Sammlungen* von Texten charakteristisch, aus denen man eine geeignete Auswahl treffen musste, besonders häufig in medizinischen oder mathematischen Papyri. Auch die späte Rezension des Totenbuchs lässt sich in unterschiedlich lange Folgen thematisch oder motivisch zusammengehöriger Sprüche einteilen,[17] Ähnliches gilt vielleicht auch für das ramessidenzeitliche Traumbuch des pChester Beatty III.[18] Diese Form der Textsortierung wird der äußeren Form einer Papyrusrolle gerecht, bei der das Springen zwischen weiter voneinander entfernten ‚Seiten' erheblich aufwändiger ist als bei einem Kodex.

Den Eindruck einer Textsammlung bestätigen aus anderem Blickwinkel die letzten fünf Sprüche der Liturgie, denn offenbar sind sie mit Ausnahme von Spruch 14B, dessen Position hinter 14A sich über seinen Inhalt (Heliopolis als weiterer Ort der Sorge um den Leichnam) erklärt, nach einer rein formalen Gemeinsamkeit zusammengestellt, nämlich den kurzen ***h3***-Anrufen an Osiris-Chontamenti. Mit ***h3*** beginnende Reden an den toten Gott sind auch in anderen Sprüchen der *s3ḫ.w* I zu finden, nicht aber als das die Struktur dominierende Element wie in den *s3ḫ.w* II. Als relativ kurze Sprüche erwecken 14A–16 obendrein nicht den Eindruck eines schweren Schlusses, so dass mit aller Vorsicht die Frage gestellt sei, ob eine durchgehende Rezitation des „Buchs" der *s3ḫ.w* I überhaupt jemals intendiert war (s. a. im Folgenden). Dies könnte auch die allerdings keineswegs sicher so zu lesende Formulierung ***ỉrr(.t) mr(r).t*** „tun, was gewünscht ist" im Titel erklären. Natürlich lässt sich plausibel vertreten, dass die Rezitation der Befähigungssprüche von Osiris und den anderen Göttern „gewünscht/geliebt" wird, so dass ***ỉri̯ mr(r).t*** die folgenden *s3ḫ.w* als Ritual ausweist, entsprechend dem häufigeren ***ỉri̯ ḥzz.t*** als Bezeichnung kultischer Handlungen.[19] Da allerdings ***ỉri̯ mrr.t*** ohne Angabe eines Subjekts zu ***mri̯*** ungewöhnlich ist,[20] sei vorschlagsweise erwogen, ob sich ***mri̯*** statt auf den Kultempfänger nicht auf den Kultvollzieher, also den zuvor genannten Obersten Vorlesepriester, beziehen könnte. Dann wäre ausdrücklich auf die Möglichkeit hingewiesen, aus einer Sammlung von für die genannten Festtermine – „Monatsfest, Vollmondfest und jedes Fest des Westens" – geeigneten Texten eine Auswahl „nach Belieben" zu treffen.[21] Im Bewusstsein mindestens gleichwertiger alternativer Deutungen[22] sei der Vor-

16 Im Asasif-Papyrus stehen die Sprüche 3 und 4 hinter einem Totenbuch; zur Sequenz des pSękowski s. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 51; Smith, *Traversing Eternity*, 167; zur Verwendung von Exzerpten aus Osirisliturgien in pLeiden T 31 s. jetzt Kucharek, in: *Rituals for Osiris and the Deceased*, 238–240.

17 Vgl. Quack, in: *Die Textualisierung der Religion*, 22–25; Backes, in: TUAT NF 6, 153.

18 Vgl. Leitz, in: *Heilkunde und Hochkultur* I, 221–246, bes. 234f., der ungeachtet des insgesamt „völlig ungeordneten Eindruck[s]", den das ramessidische Traumbuch in der Tat hinterlässt, auf die kurzen Serien thematisch oder sprachlich (Gleichklang von Schlüsselwörtern) ähnlicher Träume aufmerksam macht.

19 Darauf verweist Assmann, *Totenliturgien* III, 42, Anm. 10.

20 Vgl. *Wb* II, 99.13 bzw. DZA 24.148.680–860 mit Belegen für *ỉri̯ mrr.t N.* „tun was N. wünscht"; s. nur hier in *Sokar herausbringen*, XXXI.38–39.

21 Genau das wäre dann bei der Kompilation der spätzeitlichen *Stundenwachen* geschehen, die ja offenbar aus den *s3ḫ.w* I oder einer diesen nahestehenden Quelle Textpassagen in ihre Rezitationen übernommen haben, aber eben

schlag als sprachlich und inhaltlich nicht auszuschließende Option zumindest zur Debatte gestellt. Der Gesamtcharakter der *s3ḫ.w* I als Sammlung von Befähigungssprüchen bleibt von dieser Frage unbetroffen.

Assmann selbst versteht – m. E. ganz zu Recht – eine der von uns als „Totenliturgien" bezeichneten Spruchfolgen im Sinne einer Sammlung als Grundlage individueller Auswahl, nämlich die *Liturgie zum Talfest* als Grundlage der Spruchfolge auf pBM 10209 (= Liturgie SZ.4).[23] Ich sehe keinen Grund, die dort für Begleitsprüche zum Speiseopfer akzeptierte Möglichkeit für die Befähigungssprüche der *s3ḫ.w* I (und II und III) auszuschließen.

2.1.2.3 *Rezitation und Ritualhandlung*

Die Wirkung der Spruchfolge bzw. einer Auswahl daraus scheint auf rein inhaltlicher Ebene – d. h. unabhängig von Fragen nach der Performanz einzelner Sprüche oder der gesamten Sequenz – eher in dem daraus resultierenden umfassenden Bild von der Befähigung des Osiris als im Jenseits erneut etablierter Herrscher zu liegen als in einer festen Handlungsabfolge, eventuell begleitet von Ritualhandlungen. Eine solche Ritual- und Handlungssequenz als Grundlage würde nämlich voraussetzen, dass ein bestimmtes Ziel, eben die „Befähigung/Verklärung" des Osiris-Chontamenti, erst mit ihrem Ende erreicht wäre. Wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, sprechen sowohl formale als auch inhaltliche Gründe gegen diese Annahme.

Nichtsdestotrotz weisen mehrere Sprüche oder zumindest Passagen daraus eindeutig auf rituelles Geschehen hin, das der Text offenbar begleiten sollte. Am deutlichsten ist dies in Spruch 2 mit seiner präzisen Ritualanweisung zum Vogelopfer der Fall. Spruch 3 nennt am Ende vermutlich gleichfalls eine Ritualhandlung (Tanz), wenn auch ohne nähere Angaben zu deren Durchführung. Hinzu kommen unterschiedlich deutliche Anspielungen auf einzelne Kulthandlungen in weiteren Sprüchen. Es stellt sich somit die Frage nach der Funktion dieser Hinweise. Haben wir uns alle oder zumindest einige der Ritualhandlungen als Begleitung zur Rezitation vorzustellen, oder werden sie dem Verstorbenen lediglich verheißen? Die zweite Alternative würde problemlos zu der auch von Assmann hervorgehobenen Funktion der *s3ḫ.w* I und der Befähigungstexte im Allgemeinen passen:

> Auch die völlige Ablösung einer „Verklärung" von jedem spezifischen rituellen Ausgangspunkt erscheint als durchaus möglich, so z.B. bei 7 und 8 (und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade diese beiden Texte in der Spätzeit häufig auf Särgen anzutreffen sind). Die Themen dienen dann nicht mehr der „sakramentalen Ausdeutung" des Kultgeschehens, sondern der hymnenhaften Preisung des Totenschicksals.[24]

Die Frage ist somit, ob die einzelnen *s3ḫ.w* der Sammlung in ihrer Aufführungspraxis identisch sind oder nicht. Falls ja, dürfte es sich bei allen um reine Rezitationen handeln, da so oft ein Bezug zu Ritualhandlungen nicht erkennbar ist.

---

ohne Rücksicht auf die Spruchsequenz der *s3ḫ.w* I. Eine umgekehrte Übernahme von Textmaterial der *Stundenwachen* in die *s3ḫ.w* I ist prinzipiell ebenfalls vorstellbar. Auch dieses alternative Szenario würde deren Eigenschaft als Sammlung von *s3ḫ.w*-Texten bestätigen.

22 Außer dem auch von Smith, *Traversing Eternity*, 171 bevorzugten „tun, was gewünscht wird", wurden noch Deutungen von ***mr.t*** als Schreibung von ***mi.t(t)*** „Gleiches/Entsprechendes" (Goyon, *StudAeg* 1 [1974], 119; s. a. zur Übersetzung) und Meret bzw. „Sängerin" angenommen (Szczudłowska, *ZÄS* 98 [1970], 52; Guglielmi, *Mr.t*, 231, Anm. 31, 235 mit Anm. 56), wobei die zweite Lösung nicht zur vorherigen Erwähnung des Vorlesepriesters passt, und auch die Schreibung des Theonymns ***Mr.t*** ohne jedes Determinativ außergewöhnlich wäre; vgl. Guglielmi, *Mr.t*, 5–8.

23 Assmann, *Totenliturgien* III, 499; s. a. Smith, *Traversing Eternity*, 179.

24 Assmann, *Totenliturgien* III, 225.

In einem solchen Fall, also einer Rezitation der Spruchfolge ungeachtet der ursprünglich unterschiedlichen Verwendungskontexte ihrer einzelnen Elemente, wäre die eindeutige Ritualanweisung von Spruch 2 als tradiertes ‚Relikt'zu verstehen, vergleichbar den Nachschriften zu einer Reihe von Totenbuch-Sprüchen, die über eine irdische Aufführung nebst dem Nutzen für den Ausführenden informieren.[25] Im Rahmen der uns vorliegenden rein schriftlichen Verwendung der *s3ḫ.w* I in Totenpapyri könnte eine solche Anweisung, wieder entsprechend denen des Totenbuchs, auch als Verewigung der Rituale mit dem Verstorbenen als Handelnden verstanden werden. Wie dieser als Sprecher der Totenbuch-Texte auftritt, ist zumindest nach pBM 10252 XXXVI.2 Osiris-Chontamenti selbst der Sprecher der *s3ḫ.w* I, obwohl die Texte fast durchweg eindeutig einen zu oder über Osiris redenden Priester als Rezitant voraussetzen.[26]

Gerade für die Opferformel, mit der Spruch 9 beginnt, ist eine Funktion als Sprechakt in zahlreichen Anrufen an die Lebenden belegt, wenn diese die Grabbesucher um das Aufsagen eines *ḥtp-di͗-nsw* bitten. Ist der direkte Bezug zu irdischer ritueller Rezitation in diesem Fall eindeutig, so ist weniger klar, ob auch die ganz anders formulierten Verheißungen von Opferspeisen in den Sprüchen 4, 6 und 12 ein *gleichzeitiges* Ritual nahelegen sollen oder lediglich die gesicherte Versorgung im Jenseits verheißen und beschwören.

Eine ausschließliche Funktion der *s3ḫ.w* I als Sprechakte erscheint also ohne Weiteres denkbar, allerdings wird das gesamte Ritualgeschehen an den im Titel genannten Aufführungstagen keinesfalls ohne Opferhandlungen vonstattengegangen sein. Deshalb ist eine Auswahl von Sprüchen aus den *s3ḫ.w* I und auch den *s3ḫ.w* II zur Begleitung eines Opferrituals sehr gut vorstellbar, dies wäre nur nicht der einzige, durch eine Anweisung festgelegte Verwendungsrahmen der Texte. Der Titel der *s3ḫ.w* I spricht zweimal von „tun" (*i͗ri͗*), was sowohl eine bloße Rezitation als auch eine Rezitation mitsamt der zugehörigen Ritualhandlungen meinen könnte, wo ein Spruch eine solche vorschreibt oder nahelegt.

Als einziges Szenario kann wohl eine den *Stundenwachen* vergleichbare Aufführung der *s3ḫ.w* I über (mindestens) 24 Stunden ausgeschlossen werden. Neben den im vorigen Abschnitt angeführten Überlegungen zu Inhalt und Anordnung der Sprüche und dem Fehlen jeglicher Anweisung zu einer solchen Gestaltung der Performanz kommt hinzu, dass diese nur schwer mit den Angaben des Titels der *s3ḫ.w* II zu vereinbaren wäre, demzufolge auch diese an allen Festen des Osiris aufgeführt werden sollten bzw. konnten.

2.1.3 Zu Sprache und Entstehungszeit der s3ḫ.w I

Einige Sprüche der *s3ḫ.w* I gehen direkt auf Pyramidentexte zurück und lassen sich damit grundsätzlich als „altägyptisch" ansprechen, ungeachtet vereinzelter Veränderungen, die man auf den Einfluss zeitgenössischer Sprache zurückführen kann (s. im Folgenden). Dies scheint auch für den überwiegenden Teil der übrigen Sprüche zu gelten, auch wenn sich PT- oder ST-Vorläufer nicht identifizieren lassen. Mehrere Sprüche ohne direkte Parallele in älteren Corpora machen ausgiebigen Gebrauch von Textemen, die

---

25 Eschweiler, *Bildzauber*, 309 und *passim*. Vielleicht darf man anlässlich der Dichotomie von Spruchsammlung und (vermutlicher) gemeinsamer Aufführung der Sprüche auch an die unterschiedlichen Umsetzungen des Psalters im monastischen Stundengebet denken (s. z. B. Angenendt, *Geschichte der Religiosiät im Mittelalter*, 481–484): Auch in diesen regelmäßigen, an einen von außen herangetragenen Zeitrhythmus angepassten Aufführungen von Psalmen spielt, wie bereits in der Textsequenz des Psalters, ihre ursprüngliche Performanz keine Rolle mehr. Der Vergleich hinkt insofern, als dass die Tradierung der Sprüche der *s3ḫ.w* I keine Kulturgrenzen überschritt; das grundsätzliche Phänomen hingegen, also die Eingliederung überlieferter Rezitationstexte (respektive Gesänge) in einen neuen performativen Rahmen, scheint mir kein anderes zu sein und damit auch weitere interkulturelle Vergleiche zu gestatten.

26 In pSękowski ist kein Sprecher angegeben, in den *Stundenwachen* spricht der Vorlesepriester, in pBM 10317 ist die entsprechende Angabe verloren; vgl. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 51.

uns aus PT- oder ST-Sprüchen geläufig sind.[27] Nicht ganz klar ist allerdings, ob einige Texte oder Textpassagen erst im späten 2. oder 1. Jt. v. u. Zt. formuliert wurden. Die meisten Elemente des späten Ägyptisch können als bloße späte Graphien älterer Formen aufgefasst werden, so insbesondere die Relativform *ỉrị* statt *ỉrị.tn* (XIII.9, 17, XVI.4), die etwas häufiger in *s3ḫ.w* II erscheint (s. Kapitel II.3.1.3),[28] sowie einige mehr oder weniger sichere Fälle von *sḏm.n≠f* als Schreibung des Subjunktivs/ Prospektivs (XIII.7[?],[29] 19, XIV.2, 31, 32, 39, XV.36[?],[30] XVI.38, 41). Zur spätmittelägyptischen Relativform ohne *.t*-Endung passt ihre Verwendung mit Suffixpronomen *≠f* für den Rückverweis auf einen Kollektivbegriff (XII.41–42: nach *wnm* und *sᶜm*). Eindeutig neu-/spätägyptisches Vokabular liegt nur in der konsequenten Verwendung von *dỉ* „hier" anstelle des älteren *ᶜ3* vor (XIV.15, 27, XV.11, XVII.19). Ob dieses Indiz genügt, den betroffenen Sprüchen 8–10 und 15A eine Entstehungszeit im Neuen Reich oder später zuzusprechen, kann auf Basis des bearbeiteten Befunds allein nicht abschließend beurteilt werden. Immerhin erscheint *dỉ* in den *s3ḫ.w* II nur einmal, nämlich im 20. Anruf der ersten Einheit (hier XIX.1), die im Gegensatz zur übrigen Sequenz nicht auf PT/ST zurückgeführt werden kann. Umgekehrt mag man die außerhalb von Spruch 2 nur sporadische Verwendung von *kw* statt *ṯw* (XII.2, 8 (2x), 9 (2x), 11, 27, XVI.32) oder das nach unserem Wissen typisch altägyptische *mỉ-nw* (XIV.41) zwar als altägyptisches Relikt betrachten, eine Deutung als inkonsequent verwendete Elemente ‚archaisierender' Sprache ist aber ebenfalls nicht auszuschließen; vgl. nur XVI.32, wo mit *Pyr.*, 655d ein sicher altägyptisches Modell zur Verfügung stand. Geht man von einer Formulierung der betroffenen Sprüche im Neuen Reich oder später aus, dann könnte man aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit den ‚Pyramidentexten' der *s3ḫ.w* I eine Klassifizierung als „Spätaltägyptisch" gegenüber dem üblichen „Spätmittelägyptisch" als treffender erachten. Ob für den spätzeitlichen Leser und Verwender ‚alter' Texte eine derartige Unterscheidung wahrnehmbar und relevant war, steht dabei auf einem anderen Blatt.

Auffällig ist die Verwendung der enklitischen Partikel *3*, die zwar grundsätzlich nicht epochenspezifisch ist, in pSchmitt allerdings sonst nur noch in den dem späteren Ägyptisch zuzuordnenden *GZG* vorkommt. Immerhin stehen alle sieben Belege (XIV.38, 40, 41, XV.6, 8, 25, 26) in den Sprüchen 9 und 10, in denen auch *dỉ* erscheint. Da *3* in ptolemäischen Tempelinschriften „relativ häufig" begegnet,[31] kann man zwar nicht seine Verwendung an sich, seine gewisse Geläufigkeit hingegen durchaus als Indiz für eine spätere Verfassung der betroffenen Text(teil)e werten. Allerdings ist im Einzelfall immer auch eine Ersetzung von älterem *gr/gr.t* durch *3* denkbar, zumal die Parallele pPalau Rib. 80/68 zweimal *gr* statt *3* aufweist (s. zu XV.6 und 8).[32] Eine im Lauf der Verwendung des (Spät-)Mittelägyptischen offenbar häufiger werdende eigentlich altägyptische Konstruktion bietet Spruch 8 mit *wᶜ ỉm≠k* anstelle von **ntk wᶜ* „du bist" gleich zweimal (XIV.16, 20–21). Das Satzmuster erscheint auch mehrmals in den *GZG* (s. in Kapitel II.1.1.5.1). Anders als dort ist für die *s3ḫ.w* I allerdings ein Rückgriff von schon im Alten Reich geläufigem Spruchgut direkt belegt. Als phraseologisches Argument, wieder für Spruch 9, kann man die beiden Epitheta *psḏ m ḥr.t* und *ỉrị mḫr.t nḥḥ* anführen (XIV.36; s. zur Stelle).

---

27 S. im Einzelnen die Angaben von Assmann, *Totenliturgien* III zu den einzelnen Sprüchen. Besonders eindrückliche Beispiele sind die Sprüche 6, 9 und 10.

28 Dass die alte perfektivische *sḏm≠f*-Relativform vorliegt, ist zwar prinzipiell nicht völlig auszuschließen (Hinweis Quack), aber ohne weitere Hinweise wenig wahrscheinlich, zumal angesichts der Kombination mit dem Wegfall der *t*-Endung und dem schwerpunktmäßigen Erscheinen derselben Schreibung in den einleitenden Sprüchen der *s3ḫ.w* II ohne bekannte ältere Parallelen (vgl. Kapitel II.3.1.3).

29 Altes *m3n* oder *m33.n*?

30 In der Übersetzung als ‚echtes' *sḏm.n≠f* aufgefasst.

31 Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 765.

32 Vgl. hierzu Quack, *WdO* 39 (2009), 277 (Hinweis Quack), der aufgrund weiterer Beispiele die Frage aufwirft, ob die Schreibungen *3*, *3ỉ* u. ä. evtl. für die Partikel *gr.t* selbst stehen.

Weniger aus sprachlichen als aus inhaltlichen Gründen kann die kurze *Anrufung an den Ba-Bringer* (Spruch 14B) mit einiger Sicherheit als ‚später' Text bezeichnet werden. Schon ihre explizite Formulierung der Ba-Leichnam-Konstellation einschließlich solarer Regeneration (nicht die Konstellation als solche) wäre nach derzeitigem Kenntnisstand vor dem Neuen Reich überraschend. Ein noch späterer *terminus post quem* lässt sich – immer mit den für ‚inhaltliche' und phraseologische Datierungskriterien selbstverständlichen Einschränkungen[33] – für Spruch 11 ansetzen, denn das Dasein des Orion im Mutterleib des Gegenhimmels (XVI.6–7) wird offenbar nicht vor der Spätzeit ausdrücklich thematisiert (s. zur Stelle). Sollten in Spruch 5 wirklich Isis' und Nephthys' Tränen als Nilflut ausgedeutet sein (XIII.3; s. zur Stelle), dann wäre auch die Abfassung dieser Passage eher relativ spät zu datieren. Ähnliches gilt in Spruch 6, wenn dort lunare Feste an die Stelle von ‚Stichtagen' des Bestattungsrituals in der entsprechenden Passage in PT 670 und ST 754 treten (XIII.28–29).

Wie auch immer man jeden einzelnen Spruch datieren möchte und wie auch immer man die einzelnen Indizien bewertet, der uns vorliegende Textbestand kann wahrscheinlich nicht ausnahmslos auf Vorläufer im Alten Reich zurückgeführt werden. Stattdessen müssen wir wie oft von spruch- oder gar abschnittweise unabhängigen Überlieferungswegen ausgehen. Dabei spielte über die gesamte Spruchsequenz hinweg die Verwendung älteren Textguts vom ganzen Spruch bis zur geläufigen Phrase zweifellos eine wesentliche Rolle bei der Ausformulierung. Angesichts dieser Situation mag man es bemerkenswert finden, dass Assmann gerade diese aus einer heterogenen Überlieferung hervorgegangene *s3ḫ.w*-Spruchsequenz als „die vollständige und kohärenteste Totenliturgie, die uns aus dem alten Ägypten erhalten ist" bezeichnet[34] und nicht die mit Ausnahme ihres Beginns durchweg bis in Sargtext-Spruchsequenzen zurückverfolgbaren *s3ḫ.w* II. Auf inhaltlicher Ebene jedoch gibt es an dieser Einschätzung kaum etwas auszusetzen, dies m. E. gerade wegen der Zusammenstellung von Sprüchen aus verschiedenen Quellen, die weitgehend dieselben Themen und Motive ausformulieren (s. zuvor, in Kapitel II.2.1.2.2).

33 Unter den jüngsten Stellungnahmen innerhalb der (mittlerweile etwas überhitzten) ägyptologischen Debatte zur Datierung ‚literarischer' und ‚religiöser' Texte positioniert sich Quack, in: *Dating Egyptian Literary Texts*, 405–469, bes. 447ff. besonders kritisch zur Relevanz inhaltlicher Aspekte. Natürlich können diese aufgrund der prinzipiell instabilen Beleglage nie als sichere Grundlage betrachtet werden. Solange wir nicht nach Beweisen sondern im aktuellen Rahmen der Möglichkeiten nach Indizien suchen, wäre es aber verfehlt, entsprechende Beobachtungen nicht für eine vorläufige Bewertung zu berücksichtigen.

34 Assmann, *Totenliturgien* III, 225.

2.2 Text und Kommentar

2.2.1 *Titel und Spruch 1*

Der Eröffnungsspruch der *s3ḫ.w* I sowie der fehlende Beginn von Spruch 2 haben nach Ausweis der leeren Kol. XI nie auf unserem Papyrus gestanden, waren aber fest eingeplant. Deswegen werden sie hier mit Hinweis auf die synoptische Edition[35] und die bisherigen Bearbeitungen[36] in einer weitestgehend unkommentierten Übersetzung wiedergegeben. Die Thematik des ersten Spruchs lässt sich ungefähr wie folgt umreißen: Eine Vorgangsverkündigung konstatiert Ankunft und Hilfe des Horus, der die Lebensfähigkeit seines Vater Osiris wiederherstellt, wofür zweimal das Bild des „Übels an den Füßen" verwendet wird.[37] Der Abschnitt endet mit der Feststellung, dass sich der „Große" über die Götter der Flut, also wohl des (Nacht-)Himmels, erhebt. Nach diesem Bericht aus der Außenperspektive wird Osiris erstmals selbst angesprochen und zum Aufstehen aufgefordert (*ʿḥʿ ḥr rd.wỉ⸗k*). Die gegen Beginn und Ende beschworene Freude der Götter über Horus' Aktivität kontrastiert mit einem Zuruf an Seths Gefolgschaft, Horus' Taten zu betrachten. Abschließend wird die Identität „deines Sohns" mit dem lebenden König (*pr-ʿ3*) festgestellt.[38]

Wo sich zwischen den Textzeugen – insgesamt wenige und geringfügige – Unterschiede zeigen, folgt die Übersetzung dem hier so gut wie vollständig erhaltenen pBM 10252.

((*s3ḫ*	**((Befähigen**
irỉ(.t) m ḥw.t-nṯr n.t Wsỉr ỉn ḥr.ỉ-ḥ3b(.t) ḥr.ỉ-tp m pr pn	**Zu vollziehen im** Tempel des Osiris durch den Vorlesepriester und Obersten in diesem Haus.
ḏd.t m tp-tr nb n(.ỉ) wʿb(.t)	**Was an jedem Festtermin der Balsamierungsstätte zu sprechen ist.**
irỉ(.t) mrỉ.t/mỉ.tt(?) m 3bd.w smd.t m ḥ3b nb n(.ỉ) ỉmn.tt	**Vollziehen, was gewünscht ist,/Gleichermaßen zu vollziehen(?)[39] am Monats- und Halbmonatsfest und an jedem Fest des Westens.**
ḏd-mdw ỉn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	**Rezitation** durch(?) Osiris-Chontamenti[40]:
ỉy z3 nḏ.n⸗f ỉtỉ⸗f ỉ.n⸗sn nṯr.w nḏm-ỉb⸗sn	„Da kommt der Sohn, da er seinem Vater beigestanden ist", so sprechen sie nun, die Götter, und sind heiter.
ỉy Ḥr.w nḏ.n⸗f ỉtỉ(⸗f) Wsỉr ỉ.n⸗sn psḏ.t nf3 n⸗f ỉb⸗sn	„Da kommt Horus, da er seinem Vater Osiris beigestanden ist", so spricht sie nun, die Neunheit, und ist seinetwegen erleichtert(?)[41]

35 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 51, 53f. und Tafeln.

36 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 52f., 64–72; Assmann, *Totenliturgien* III, 42–48; Smith, *Traversing Eternity*, 167–177, bes. 172; Pries, *Stundenwachen* I, 262–264, 283–285.

37 Zu dieser Formulierung Assmann, *Totenliturgien* III, 46.

38 Dieses Motiv erscheint nochmals in Spruch 2, s. zu XII.11.

39 S. a. in Kapitel II.2.1.2.2. Goyon, *StudAeg* 1 (1974), 119 gibt für pLouvre N. 3129 ***mrỉ.t*** an, für pBM 10252 ***mỉ.tt***, dies jedoch irrig. Wenn ihm kein versehentlicher Austausch der Textzeugen unterlaufen ist, steht überall ***mr.t***, weswegen eine entsprechende Übersetzung, wie sie auch Smith, *Traversing Eternity*, 171 bevorzugt, jedenfalls nicht ausgeschlossen werden sollte. Anderenfalls, also bei ***mỉ.tt*** im Louvre-Papyrus, dürfte ***mr.t*** = ***mỉ.tt*** für alle Textzeugen die zutreffende Lesung sein.

40 pSękowski ohne Sprecherangabe; in den Stundenwachen nur: *ḏd-mdw ỉn ḥr.ỉ-ḥ3b.t*.

41 Vgl. die Schreibung von ***nfỉ/nf3*** „blasen/pusten" mit dem ‚schlagenden Mann" in pAnastasi I X.5 (Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 95). Sollte dieses Verb wirklich gemeint sein, dann ist das „Pusten des Herzens" eine Metapher, deren Bedeutung ungefähr der „Süße des Herzens" zuvor entspricht. Dass kräftiges

m nn ỉri̯.tn Ḥr(.w) n ỉti̯=f Wsỉr	über dies, was Horus für seinen Vater Osiris getan hat:
dr.n=f ḏw nb ỉr.ỉ rd.wỉ=f	Er hat alles Böse abgestreift, das ihm anhing,
nfr Wsỉr ḥr=s	so dass Osiris deswegen in gutem Zustand ist.
nỉm r=f ḏd nn r Wsỉr	Wer ist denn das, der dies betreffend Osiris sagte?
wn sfn(.w) bb.n=f sw Stš	Der verärgert sein Dasein fristet, den hat er gewürgt(?)[42],
ḥnḥn.n=f sw	Seth, den hat er zurückgehalten.
mỉ=n rf=ṯ(n) ỉm.ỉw-ḫt Stš	Also auf, Anhänger Seths!
m33=ṯn nf3 ỉri̯.n Ḥr.w n rd.wỉ n(.ỉ)	Ihr sollt jenes sehen, was Horus bei Nacht und bei Tag für
Wsỉr m grḥ m hrw	die Füße des Osiris getan hat:
dr.n=f ḏw nb ỉm.ỉ=sn	Er hat im See des Großen Grünen alles Böse abgestreift, das
znf ỉr.ỉ ʿ.wỉ=f ỉr.ỉ rd.wỉ=f m š n(.ỉ)	an ihnen war, und das Blut, das an seinen Händen und an
w3ḏ-wr	seinen Füßen klebte.
wṯz.n sw wr ḥr.ỉ ỉ3.t mḥi̯.t nṯr.w	Der Große hat sich erhoben, der über dem Hügel der Flut der
ḫnt(.ỉw) š	Götter ist, die dem See voranstehen.
(ḥ3) Wsỉr	(He,[43]) Osiris, stehe auf deinen Füßen!
ʿḥʿ ḥr rd.wỉ=k	
smt(ỉ) ṯw ṯbw.tỉ=k	Deine Sohlen werden dich richtig tragen.
smn n=k 3s.t rd.wỉ=k	Isis wird deine Füße stabilisieren,
ḫnd=k ḥr (3)kr	so dass du auf Aker treten kannst.
ỉw ḫrw ḥʿʿ m Ḏd.w	Jubelgetöse (erschallt) in Busiris, Akklamation und
hn z3-t3 m 3bḏ.w	Verehrungsrufe in Abydos.
rs ḥr wsr	Wache über den Starken,
sʿḥʿ s(w) m-ḫnt.ỉ psḏ.t	erhebe ihn an die Spitze der Neunheit,
z3=k pw nṯr nfr nb-t3.wỉ (pr-ʿ3]	nämlich deinen Sohn, den guten Gott und Herrn der Beiden
ʿnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w)))	Länder, Pharao – LHG!))

2.2.2 *Spruch 2*

Verwendete Parallelen
Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 50–80, bes. 51–73 (Synopse).

Der Schluss des Rezitationstexts hat eine Parallele in *s3ḫ.w* III, Spruch 11 (Barbash) bzw. 12 (Assmann), Verse 15–27; die Ritualanweisung entspricht eher der des dort folgenden Spruchs: Barbash, *Padikakem*, 223–227, 235 (K), 332 (Taf. 8), 334f., 336f. (Taf. 9) (pWAM 551 VIII.24–30, IX.1); Assmann, *Totenliturgien* III, 468–471, 474 (= hier XII.12–17). Vgl. dort im Einzelnen für die Unterschiede zum vorliegenden Text.

Der Spruch ist durch rubriziertes *grḥ* in zwei große Abschnitte unterteilt. Dieser Unterteilung entspricht ein formaler Unterschied. Während im ersten Abschnitt, der bis auf wenige Sätze in pSchmitt fehlt, ein anonymer Sprecher mit Isis und Thot wechselt, ist der zweite Abschnitt wie fast der gesamte übrige Text der *s3ḫ.w* I dem ungenannten Sprecher allein in den Mund gelegt. Eine weitere formale Untergliederung ergibt sich aber auch im zweiten Abschnitt, nämlich durch mehrere Adressatenwechsel. Neben Osiris

---

Ausatmen mit Freude und Erleichterung verbunden ist, sollte jeder aus eigener Erfahrung wissen. Trifft diese Deutung ungefähr das Richtige, dann sagen die Götter (zumindest innerlich) „uff!“.

42 Ein Verb *bb* benennt die Handlung des Qebehsenuf an der feindlichen Schildkröte in Tb 161 und den entsprechenden Formeln in Sarginschriften. Aufgrund von Wörtern wie *bb* „Halsband“ und *bb.t* „Kehle“ ist die Übersetzung „würgen“ geraten. Vgl. aber auch *bb.t* als Teil der Ausrüstung bei der Nilpferdjagd. Smith, *Traversing Eternity*, 172: „ensnare“.

43 In pBM 10252 offenbar nicht geschrieben oder verblasst.

selbst werden verschiedene Götter angerufen, die ihn unterstützen oder sich über sein erneutes Leben freuen sollen.

Wie schon Spruch 1 befasst sich auch Spruch 2 mit Grundvoraussetzungen für das Weiterleben im Jenseits, v. a. Wiedergewinnung und Erhalt der körperlichen Integrität. Dies schließt selbstverständlich den wirksamen Schutz vor den „Feinden“ im Allgemeinen und Seth im Besonderen mit ein. Gegenüber Spruch 1 findet mit der Herrschaft über die Götter das weitere Schicksal des Osiris nach seiner Wiedererweckung Erwähnung.

2.2.2.1 *Erster Abschnitt*

Der erste Abschnitt von Spruch 2[44] ist in pSchmitt bis auf die letzten Sätze nicht geschrieben worden. Aufgrund der Sprecherwechsel ist seine formale und inhaltliche Untergliederung insgesamt deutlich. Wie in Spruch 1 verkündet der Text zunächst Osiris’ Erwachen dank Horus, der sein Leiden geheilt und ihn vor Seth in Schutz genommen hat. Es folgt eine Aufforderung der Isis an die vier Horussöhne, Osiris zu schützen,[45] dann eine erste Rede des Thot, in der er die Götter auffordert, Horus’ Handlungen und das aus ihnen resultierende Erscheinen des Osiris „an der Spitze der Neunheit“ (*ḫnt psḏ.t*) respektvoll schweigend zur Kenntnis zu nehmen. Die nächste Vorgangsverkündigung stellt nochmals Osiris’ Stehen fest, das wieder ausdrücklich dem wirksamen Schutz durch Horus und seine Gefolgsleute (*šms.w⸗f*) zu verdanken ist, außerdem die Freude von Isis und Nephthys darüber. Ein kurzer Anruf an vier Anubis-Götter fordert diese zur Wiederherstellung des Körpers auf, ausdrücklich als Handlung gegen Seth, der nicht über Osiris frohlocken soll. Wie in Spruch 1 erscheint bis zu diesem Punkt Osiris nur in der dritten Person. Erst in seiner den Abschnitt beschließenden zweiten Rede, in der er erneut Horus erfolgreiche Handlungen darstellt, richtet Thot sich an Osiris. Die letzten Sätze dieser Rede sind dann auch in pSchmitt ausgeführt, am Beginn von Kol. XII.

Wie für Spruch 1 folgt die Übersetzung nach Möglichkeit pBM 10252 als der am besten erhaltenen Handschrift, ergänzt nach pBM 10317.

a) Rede der Götter: Vorgangsverkündigung

((sꜣḫ	((**Befähigen**
rs wr	„Der Große erwacht,
nhzi̯ wr	der Große wacht auf,
ṯzi̯.n sw Wsỉr ḥr rd.wỉ⸗f	Osiris hat sich nun auf seine Füße erhoben.
(ỉ)st nḏ.n s(w) zꜣ⸗f Ḥr.w m-ꜥ Stš	Und zwar ist ihm sein Sohn Horus gegen Seth beigestanden.
nḏ.n s(w) Ḥr.w	Horus ist ihm beigestanden.
dr.n⸗f twꜣ.w⸗f	Er hat seine Schwellung beseitigt, so dass die Krankheit an
snb ỉh(.w) ỉm.ỉ ỉwf⸗f	seinem Fleisch gesund ist.
ḏi̯(.w) ꜥ⸗f ỉn Ḥr.w	Sein Arm ist von Horus gegeben worden, seine Beine sind
ḏi̯(.w) n⸗f rd.wỉ⸗f ỉn Gbb	ihm von Geb gegeben worden.
šmꜣ Stš tp-ꜥ.wỉ ỉr.t-Ḥr.w	Seth schleicht vor dem Horusauge (davon), aber Horus
ỉwi̯ Ḥr(.w) ḥtm(.w) m ḥkꜣ.w⸗f	kommt mit seiner ‚Zauberkraft‘ versehen,
dndn.n⸗f ḫft.ỉw⸗f ẖr⸗f	da er gegen seine Feinde unter sich gewütet hat und die
nšn.ỉ ỉri̯ Stš r Wsỉr	Zornestat, die Seth an Osiris verübt hat.
ꜥḥꜥ Wsỉr ḥr rd.wỉ⸗f	Osiris soll auf seinen Füßen stehen,

44 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 55–59 und Tafeln. Bearbeitung *ibidem*, 55–57, 72–75; Assmann, *Totenliturgien* III, 49–52, 56–62; Smith, *Traversing Eternity*, 167–177, bes. 172–174.

45 Vgl. hier *sꜣḫ.w* II, Spruch 1, Anrufe 17–18.

sk ꜥpr(.w) m ꜣḫ.w⸗f ḫtm(.w) m ꜥ.wt⸗f	da (er) mit seiner Wirkmacht ausgestattet und mit seinen Gliedern versehen ist“,
ỉ.n⸗sn nṯr.w	so sprechen sie nun, die Götter.

b) Rede der Isis an die Horussöhne

ḏd.ỉn ꜣs.t nṯr.t	Dann sagt nun Isis, die Göttliche:
mỉ⸗n rf⸗ṯ(n) ꜣḫ.w⸗f ỉfd.w⸗f ỉpw ḫnz qbḥ.w Ỉms.tỉ Ḥp.y Dwꜣ-mw.t⸗f Qbḥ-sn.w⸗f	„Also auf, ihr seine vier Befähigten, die das Firmament durchwandern, Amset, Hapi, Duamutef, Qebehsenuf,
stp⸗ṯn zꜣ⸗ṯn ḥr ỉti̱⸗ṯn Wsỉr	dass ihr euren Schutz über euren Vater Osiris ausübt!
rdi̱⸗ṯn n⸗f ḫft.ỉw⸗f ẖr⸗f	Ihr sollt ihm seine Feinde unter ihn legen
di̱⸗ṯn n⸗f zmꜣ.(y)w⸗f m zꜣ.w ḫb.t n.t ỉꜣb.tt	und für ihn ‚seine‘ Bande in die Haft der Richtstätte des Ostens überstellen!“

c) Rede des Thot an die Götter

Ḏḥw.tỉ ḏd ḫft nṯr.w	Thot, der zu den Göttern spricht:
ỉ.gr zp 4 nṯr.w	„Schweigt – viermal – Götter!
sḏm zp 2 psḏ.t	Hört – zweimal – Neunheit!
sḏm⸗ṯn mdw pn nfr ỉri̱.n Ḥr(.w) n ỉti̱⸗f Wsỉr	Ihr sollt diese schöne Rede hören, die Horus für seinen Vater Osiris ausführte,
rdi̱.n⸗f ꜥḥꜥ⸗f m nṯr	den er als Gott hat aufstehen lassen und den er auf seiner
sqꜣi̱.n⸗f/qꜣi̱.n⸗f ḥr ỉꜣ.t⸗f r nṯr nb	Standarte über jeden Gott erhöht hat.[46]
nfr-wỉ mꜣꜣ	Wie schön ist es zu sehen, wie befriedigend ist es
ḥtp-wỉ p(t)r	anzuschauen, Horus’ Anblick, wie er seinem Vater Osiris
mꜣꜣ Ḥr(.w)	Leben/das Lebenszeichen gibt und Osiris an der Spitze der
di̱⸗f ꜥnḫ n ỉti̱⸗f Wsỉr	Neunheit Wohlergehen/
ꜣwi̱⸗f wꜣs n Wsỉr m-ḫnt.ỉ psḏ.t	das *wꜣs*-Szepter überreicht, so dass er dadurch groß wird,
ꜥꜣi̱⸗f ỉm ꜣḫ(.w) ỉm m ḫnt.ỉ-{mnṯ.w}⟨(ỉ)mn.tỉw⟩	befähigt dadurch als Vorderster der {nördlichen Nomaden}⟨Westlichen(?)[47]⟩!“

d) Vorgangsverkündigung

ꜥḥꜥ ⟨zp 2⟩ ḥr rd.wỉ⸗f	Es steht ⟨der Stehende⟩[48] auf seinen Füßen, es steht Osiris
ꜥḥꜥ Wsỉr ḥr rd.wỉ⸗f	auf seinen Füßen.
ỉs nḏ sw zꜣ⸗f Ḥr(.w) m šms.w⸗f	Und zwar begrüßt ihn sein Sohn Horus in seinem Gefolge,
mki̱.n⸗f sw m-ꜥ ỉm.ỉw-ḫt Stš	nachdem er ihn vor Seths Anhängern beschützt hat.
tm/dm ḏw wr/dwꜣ-wr (r) (ỉ)ḫ.t-nb(.t) ḏw(.t)	so dass das Böse beendet ist/Scharf ist der Duawer-Dächsel (gegen) alles Böse.
wn zꜣ.w ḥꜥ.w nṯr	Die Bewachung des Gottesleibs ist da.
ḥꜥꜥ ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t	Es jubeln Isis und Nephthys, da es geschieht, dass Horus
ḫpr Ḥr.w nḏ⸗f Wsỉr	Osiris beisteht.

46 Die Übersetzung von Relativformen mit Smith, *Traversing Eternity*, 173. Sie passt besser zu *sqꜣi̱* in pBM 10317 und pSękowski. Liest man nach pBM 10252 *qꜣi̱*, dann ist mit Assmann, *Totenliturgien* III, 50 möglich: „indem er veranlaßt hat, daß er stehe als ein Gott. Er hat sich erhoben auf seinem Traggestell höher als jeder Gott.“

47 Quack schlägt fragend *ḫnt.ỉ-mnỉ.t(⸗f)* vor; vgl. hier V.11, XVI.32, XIX.4–5.

48 Ergänzung nach pSękowski; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 60.

e) Anruf an die vier Anubis

Ꞽnpw 4 *ꞽpw ḫnt.ꞽ(w) ḥw.t Wsꞽr*	Ihr 4 Anubis, die dem Osiristempel voranstehen,
ḥn⸗ṯn ꞽdm.ꞽ nṯr pn	ihr sollt das rote Gewand dieses Gottes zurüsten,
dmḏ⸗ṯn n⸗f qs.w⸗f	ihr sollt ihm seine Knochen vereinigen
ꞽꜥb⸗ṯn n⸗f ḥꜥ.w⸗f	und ihm seinen Leib zusammensuchen,
ꞽmi̯ nḥni̯ Stš ꞽm⸗f ḏ.t	so dass Seth niemals mehr über ihn frohlocken wird!

f) Rede des Thot an Osiris

Wsꞽr
ꞽ-ꞽn Ḏḥw.tꞽ
m⸗k zꜣ⸗k Ḥr(.w) ꞽwi̯(.w) r mꜣꜣ⸗k

„Osiris“, so spricht nun Thot, „siehe, dein Sohn Horus ist gekommen, um dich zu sehen!

nḏ⸗f ṯw m-ꜥ ꞽri̯ r⸗k
rḏi̯.n⸗f ꜥḥꜥ⸗k m nṯr
nn)) (XII.1) ***Stš***

Er wird dir gegen den beistehen, der gegen dich handelte, da er dich als Gott hat aufrecht stehen lassen, ohne dass)) **Seth** ((mehr ist)).

wꜥb(.w)⸗k ꞽn ꜣs.t
swꜥb(.w)⸗k [ꞽn Nb.t-ḥw.t wr.tw
ꜥꜣi̯].tꞽ ꜣḫ.tw bꜣi̯.tw spd.tw

Durch Isis bist du rein und [von Nephthys] gereinigt, [so dass du groß und bedeut]end, befähigt, manifestationsmächtig und wirksam bist.

rḏi̯.n⸗f n⸗k nṯr.w ḫft⸗k qꜣi̯.tw m-ḫnt
(XII.2) ꞽtr.tꞽ
{smt}⟨sšmi̯⟩⸗k šb.w [n nṯr.w ḥtp.w n]
ꞽm.ꞽw-ꜥḥꜥ.t⸗sn
grḥ

Er hat für dich die Götter dir gegenüber aufgestellt, so dass du hoch an der Spitze der beiden Landesheiligtümer stehst, damit du [den Göttern] Mahlzeiten zuführst [und Opferspeisen den] Bewohnern ihrer Gräber.“
Zäsur

Osiris tritt nach seiner Reinigung durch Isis und Nephthys (s. dazu XIII.26) als Herrscher der Götter auf. Während in mehreren anderen Sprüchen die Versorgung des Osiris-Chontamenti im Jenseits ein wesentliches Ziel darstellt, ist es Osiris hier selbst, der – gleichfalls vertraut – die Nahrungszuteilung übernimmt. Dies entspricht Osiris' Rolle als König, der als solcher die Oberhoheit über die Nahrungsvorräte und ihre Verteilung innehat.[49] Sie deutet außerdem indirekt auf seine Bestattung im Opfergefilde hin, wo Götter und *ꜣḫ.w* in der Umgebung seines Grabes ihre von ihm erzeugten Speisen erhalten.[50]

Zum Satz über die Reinigung durch Isis und Nephthys vgl. die ganz ähnliche Formulierung in *sꜣḫ.w* III, Spruch 2 (*Pyr.*, 1981a–b).[51]

Assmanns Wiedergabe von *wr.tw* etc. als Adjektivalsätze („wie mächtig …“)[52] beruht auf Szczudłowskas unrichtiger Transliteration *wꞽ* nach *wr* usw. in allen Textzeugen. Sie ist aber in Szczudłowska, *Manuskript* zu *.tw* korrigiert.

Die Emendierung zu *sšmi̯* aufgrund der Parallelen. Die vorliegende Schreibung ist eine Umsetzung von , das im Hieratischen genau wie aussieht.

49 Vgl. Assmann, *Sonnenpriester*, 59 mit Anm. 2; vgl. hier noch in *sꜣḫ.w* II, Spruch 16 = PT 468 (*Pyr.*, 897a; hier XXI.14).

50 Assmann, *Sonnenpriester*, 59 mit Anm. 1.

51 Assmann, *Totenliturgien* III, 420; Barbash, *Padikakem*, 140, 142, 152 (note S), 324f. (Taf. 6: pWAM 551 VI.13–14).

52 Assmann, *Totenliturgien* III, 52.

2.2.2.2 *Zweiter Abschnitt*

Anders als im ersten Abschnitt wechselt die Rede des Priesters nicht mit der von Göttern. Mit Adressatenwechseln zwischen Osiris und weiteren Gottheiten sowie Schilderungen in der dritten Person bleibt die inhaltliche und formale Gliederung aber relativ komplex. Die Grundthematik ist weiterhin die Sorge der anderen Götter und besonders des Horus um Osiris. Nochmals werden aus unterschiedlichen Perspektiven die körperliche Wiederherstellung des Osiris, die Abwehr seiner Feinde einschließlich des Seth sowie seine Einsetzung als Herrscher der „beiden Landesheiligtümer", also der Gesamtheit der Götter von ganz Ägypten,[53] geschildert bzw. beschworen.

a) Vorgangsverkündigung als Rede an Osiris: Ankündigung der Stimme des Horus

ỉ mri̯ kw zꜣ⸗k Ḥr.w ḥr.ỉ-tp (XII.3) *mꜣnw*	O, es liebt dich dein Sohn Horus, Oberhaupt des Westgebirges.
ḫtm.n⸗f ꜥꜣ.wỉ p.t *ỉ[d]n[.n⸗f ꜥꜣ.wỉ] ⸢qbḥ⸣.w r sỉwi̯⸗ỉ n⸗k* *mdw pn n(.ỉ) zꜣ⸗k Ḥr.w ḥr.ỉ-tp mꜣnw*(XII.4)	Er hat die Türflügel des Himmels versiegelt [und die Türflügel des] Firmaments repariert, bis ich dir diese Stimme deines Sohns Horus, Oberhaupt des Westgebirges, übermittle.

pSękowski: , also „um dir zu melden", mit einem für das Verb ungewöhnlichen Determinativ. In pBM 10252 ist das entscheidende Zeichen beschädigt, aber ein kleiner Rest seines rechten Endes scheint auf eine ziemlich weit nach rechts gezogene Linie und damit eher auf als auf hinzuweisen.[54] pSękowski schreibt zuvor *ḫtm(.w) n⸗k* „versiegelt für dich sind …".[55]

Wesentlich für das Verständnis des Satzes ist die Übersetzung des Verbums *ỉdn* „ersetzen/vertreten", für das sich aufgrund des parallelen Gebrauchs zu *ḫtm* eine „verschließen"[56] ähnliche Bedeutung aufdrängt, auch wenn sie sonst nicht klar belegt ist. Die gewählte Übersetzung ist in dieser Präzision natürlich geraten, doch dient der Austausch = Reparatur beschädigter Türen wie das Versiegeln dem wirksamen Verschließen des Zugangs. Als direktes Objekt von *ỉdn* können die Türen des *qbḥ.w* nicht die des Himmels ersetzen, was sonst noch denkbar wäre. Die Bedeutung „schließen" lässt sich vielleicht mit der für *ỉdn* wohl möglichen Übersetzung „füllen(?)"[57] begründen, dann im Sinne eines Verfüllens des (Grab-)Eingangs.

Wie schon Assmann festgestellt hat, ist das Verschließen der Himmelstüren gegenüber dem omnipräsenten Öffnen aller Tore und Türen für Osiris und alle Verstorbenen ungewöhnlich und als befristete Maßnahme zu verstehen. Dass es der Sprecher selbst ist, der die Rede des Horus meldet, ist aus Totentexten gut bekannt, in denen der Verstorbene diese Rolle übernimmt, z. B. ST 312/Tb 78; hier ist es der Ritualausführende. Das Erscheinen des Horus geschieht in der Tat am Morgen mit Sonnenaufgang,[58] die „Meldung" durch den Verstorbenen jedoch erfolgt während dessen nächtlicher Reise durch das Jenseits.

---

53 S. z. B. Serrano, *SAK* 27 (1999), 362, Anm. 34.

54 S. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), Taf. 6 (pSęk), 10 (B).

55 Wohl kaum das prinzipiell mögliche *ḫtm.n⸗k* „du hast versiegelt", weil die durch seine Liebe zum Vater motivierte Handlung des Horus präsentiert wird.

56 So Assmann, *Totenliturgien* III, 52.

57 *AL* 78.0585. In der Wortliste des *TLA* als Phantomwort geführt mit Verweis auf das bekannte *ỉdn* „ersetzen/ vertreten" (26.8.2015). Vgl. *CT* V, 34c, wo Atemluft (*ṯꜣw*) die Nase „füllt(?)" (s. a. zu II.28): Auch hier scheint eine von „ersetzen" hergeleitete Wiedergabe durch „reparieren/erneuern" o. ä. inhaltlich nicht falsch. Interessant ist der Vorschlag von Smith, *Traversing Eternity*, 174: „Should the doors of the sky be closed to you, then he will substitute the doors of the firmament".

58 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 62.

Sinn des Schließens der Himmelstüren durch den Sonnengott am Abend – hier durch Horus, den Herrn des Westgebirges, und damit als Handlung des fürsorgenden Sohns gedeutet – ist Osiris' Sicherheit, wie der vom Sprecher im Folgenden weitergegebene Befehl des Horus zeigt: Erst wenn sein Schutz durch die Horussöhne gewährleistet ist, vermag Osiris wieder den Himmel zu betreten, an dem sich auch Seth aufhalten kann.

wni̯ rd.wı͗ n(.ı͗) Ḥr.w pḥrr(.w) [n=f]	Die Beine des Horus werden sich eilen, während er [zu ihm] rennt,
[zbi̯] Ḥr.w ḫr Wsı͗r	und Horus wird zu Osiris [gelangen].

Die Ergänzung von ***n*** in der Lücke über dem ***f*** nach den Parallelen. Das ***n*** ist zwar nur im in vielem abweichenden pSękowski erhalten, aber wenigstens in pBM 10317 kann über dem erhaltenen ***f*** hinter dem Determinativ von ***pḥrr*** kaum ein anderes Zeichen gestanden haben[59] (in pBM 10252 vor ***zbi̯*** zerstört).

Assmann liest ***pḥrr n=f*** und deutet dabei ***pḥrr*** als „Partizip Imperfekt Aktiv, mit Bezug auf Horus";[60] anders Smith: „the legs of Horus which run for him".[61] Beides sind mögliche Alternativen zur hier bevorzugten Auffassung als Pseudopartizip.

b) Die übermittelte Rede des Horus

ı͗ sk ı͗ti̯=ı͗ Wsı͗r ꜥnḫ(.w)	„O, es ist mein Vater Osiris fürwahr lebendig.
I͗ms.tı͗ Ḥpy Dwȝ-(XII.5)*mʾw.t=f Qbḥ-*	Amset, Hapi, Duamutef, Qebehsenuf, ihr sollt über eurem
sn.w=f stp-zȝ=ṯn ḥr ı͗ti̯=ṯn Wsı͗r	Vater Osiris Schutz ausüben! Ihr sollt über den Beinen des
stp-zȝ=ṯn ḥr rd.wı͗ n(.ı͗) Wsı͗r	Osiris Schutz ausüben,
ı͗mi̯=f ḥnḥn	damit er nicht gehemmt sei, damit er nicht kraftlos sei, damit
(XII.6) *ı͗mi̯=f gnn*	**Seth** nicht über ihn frohlocke!"
ı͗mi̯ nḥni̯ ***Stš*** *ı͗m=f*	

In der Aufzählung der Horussöhne ist die Lesung von als Bestandteil des Namens *I͗ms.tı͗* eindeutig. Sie ist noch einige Male belegt, u. a. in den *Stundenwachen*,[62] aber insgesamt selten. Einen Ausgangspunkt mag sie in der Schreibung für ***msn.tı͗*** haben.

Der erste Satz der Anrede an die vier Horussöhne entspricht *Pyr.*, 1333a–c, zitiert zu ***sȝḫ.w*** II, Spruch 1, Anruf 18 (zweiter Anruf des *Texts über die Horussöhne*, hier XVIII.37).

Die Schreibung von ***nḥni̯***, die man ohne Kotext eher ***nḥi̯.n*** transliterieren würde,[63] erscheint auch im in pSchmitt nicht geschriebenen Textbestand dieses Spruchs (am Ende des Anrufs an die Anubis-Götter; pSękowski XV.8), außerdem ist sie bereits in *CT* I, 154g belegt, wo Parallelabschriften die Lesung bestätigen.[64]

59 S. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), Taf. 11.

60 Assmann, *Totenliturgien* III, 53 mit Anm. 61.

61 Smith, *Traversing Eternity*, 174.

62 Pries, *Stundenwachen* II, 5 (01 NS α), 23 (01 NS γ'), 47 (04 NS μ), 95 (02 TS η). Nach Hinweis Quack noch in den Beschriftungen astronomischer Decken sowie in pGießen 115 Frgm. 4, Z. 4; s. Faulkner, *JEA* 44 (1958), 69 und <http://bibd.uni-giessen.de/papyri/images/pbug-inv115recto.jpg> (26.8.2015).

63 Nach *ı͗mi̯* wäre dies zumindest ungewöhnlich; s. bereits Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 74 (zu XV.8).

64 Sarg B12C. Die Wiedergabe des Worts im Sargtext als ***nḥi̯*** durch Assmann, *Totenliturgien* III, 51, Anm. 48 ist ein Versehen, es steht dort durchweg ***nḥni̯***.

c) Vorgangsverkündigung als Rede an Osiris: Ankunft des Thot, Taten des Thot und anderer Götter

mi̯ i͗wi̯ n⸗f Ḏḥw.ti͗ ḥtm(.w) m ꜣḫ.w⸗f	Schau, Thot kommt zu ihm, mit seiner Wirksamkeit versehen,
ṯꜣz⸗f (XII.7) *n⸗k qs.w⸗k*	damit er dir deine Knochen aneinanderfüge, dir deine
sꜣq⸗f n⸗k ꜥ.wt⸗k	Glieder sammle und dir deinen Leib zusammenfüge als
i͗ꜥb⸗f n⸗k ḥꜥ.w⸗k m Ḥr.w i͗m.i͗-Spd.t	Horus, der in Sothis ist, der wirksame Sohn.
zꜣ spd	

pSchmitt eindeutig ***mi̯/m i͗wi̯ n⸗f***; pSękowski hingegen ***mi͗ n⸗f*** „komm zu ihm!“[65]; pBM 10317: , was hier in XV.28 für den Imperativ „komm!“ steht.

Assmanns Lesung ***mi̯ Ḥr.w*** … „siehe, Horus …“ beruht auf der von ihm angenommenen Parallele zu ***mi̯ i͗wi̯ n⸗f Ḏḥw.ti͗***.[66] Die bei dieser Lösung jeweils auf ***mi̯*** folgenden Sätze sind aber recht unterschiedlich konstruiert: im ersten Fall *sḏm⸗f* mit nominalem Subjekt, im zweiten vorangestelltes nominales Subjekt mit folgendem *sḏm.n⸗f* (*nḥm.n⸗f*, hier der folgenden Passage zugerechnet).

Die dritte Person der Rede zuvor wird hier noch fortgeführt, vielleicht irrtümlich,[67] denn der folgende Satz mit Anrede an Osiris gehört fest zu dieser Sinneinheit: Thots Handlung ist Folge seiner Ankunft.

Zum mit *ꜣḫ*-Wirksamkeit versehenen Ritualisten vgl. *CT* VII, 289b, wo der Verstorbene auf dem Weg zu Osiris von sich sagt: „Mir ist von meinem Herrn Re-Harachte Befähigungsmacht verliehen worden“ (*rdi̯(.w) n⸗i͗ ꜣḫ i͗n nb⸗i͗ Rꜥw-Ḥr.w-ꜣḫ.ti͗*). Nach Ausweis von *CT* VII, 295a findet diese Reise des Verstorbenen gemeinsam mit Thot statt,[68] der an unserer Stelle selbst auftritt. *ꜣḫ.w* bezeichnet vielleicht eher die sprachliche ‚Wirksamkeit“ gegenüber *ḥkꜣ* als ‚magischer‘ Handlung.[69] Ob eine derartige Trennung immer deutlich gezogen werden kann, ist hier nicht das Thema; an unserer Stelle jedenfalls passt die Ausstattung mit verbaler Fähigkeit in der Tat sehr gut zu Thot als dem „Herrn der Gottesworte“. Als fähiger Rezitierender ergänzt er zunächst Horus, der als Sohn handelt.[70] Hier nun übernimmt der sprechende Ritualist = Thot die Rolle des Horus,[71] wieder um dessen notwendige Abwesenheit (vgl. XII.3) auszugleichen.

Horus in Sothis bzw. Horus, der aus Sothis hervorgegangen ist, begegnet seit den Pyramidentexten in Wortspielen mit ***spd*** als „wirksamer“ Sohn des Osiris:[72] „Der aus deinem Samen hervorging, ist in ihr, indem sie als Sothis wirksam ist: Horus, der Wirksame, der als[73] ‚Horus, der in Sothis ist‘ aus dir hervorging“ (***pri̯ m mt.wt⸗k i͗m⸗s spd.t(i͗) m Spd.t Ḥr.w spd pri̯ i͗m⸗k m Ḥr.w i͗m.i͗-Spd.t***). Dass der Mondgott Thot den aus einem Stern geborene Horus verkörpert, deutet auf eine astronomische Grund-

65 Vgl. die Übersetzung nach diesem Textzeugen bei Smith, *Traversing Eternity*, 174. Um die folgende Anrede an Osiris mit einem Imperativ an Thot in Einklang zu bringen, ist eine Zäsur vor *ḥtm m ꜣḫ.w⸗f* nötig, das dann als vorangestelltes nominales Subjekt des nächsten Satzes fungiert.

66 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 53, Anm. 64.

67 So Assmann, *Totenliturgien* III, 53, Anm. 65.

68 Knappe Erläuterung bei Backes, *Zweiwegebuch*, 273.

69 So Assmann, *Totenliturgien* I, 237 mit Verweis auf Ritner, *Magical Practice*, 30–35; Beispiele für ausdrücklich ‚verbale‘ *ꜣḫ.w* schon bei Assmann, *Liturgische Lieder*, 365, Anm. 90.

70 Zu den oft getrennten Rollen von Vorlesepriester = Thot und Handlungen ausführendem Sem = Sohn (Iunmutef, Horus) jetzt Rummel, *Iunmutef*, 205–207.

71 Die Übersetzung „als Horus“ mit Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 58; Smith, *Traversing Eternity*, 174.

72 *Pyr.* 632c–d; s. hier *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 (XX.13–14). Ähnlich *Pyr.*, 1636a–b; verändert in *sꜣḫ.w* III, Spruch 7/8 (Barbash, *Padikakem*, 328f.: pWAM 551 VII.10–11; Assmann, *Totenliturgien* III, 438). Für weitere spätzeitliche Belege s. *LGG* I, 251; III, 82.

73 Bzw. in *sꜣḫ.w* II (hier XX.13) „in seinem Namen“ (*m rn⸗f n(.i͗)*).

lage der Bezeichnung „Horus in/aus Sothis“ hin, deren Inhalt sich aber nicht mit Sicherheit klären lässt: Handelt es sich um eine nächtliche Form des Horus, oder geht es gerade um die nächtliche Stellvertreterschaft des als Sonne von Sothis am Morgenhimmel geborenen Horus durch Thot? Aufgrund der nicht nur in XII.3 deutlichen Abwesenheit des Horus[74] bis kurz vor Spruchende (XII.12) gegenüber Thots expliziter Anwesenheit (zwei Reden im ersten Abschnitt) scheint mir die zweite Deutung plausibler zu sein.

Mit *ḥꜥ.w* ist als Objekt von *ỉꜥb* passend zur Aussage ein Begriff für den integralen irdischen Körper gewählt worden.[75]

nḥm.n⸗f qs.w n(.ỉ) ***Stš*** (XII.8) *m bỉꜣ*	Er hat die Knochen des **Seth** aus unvergänglichem Erz
ỉ.ḫm-ski̯	weggenommen,
nn ski̯ rd.wỉ n(.ỉ) Wsỉr m-ꜥ⸗f	damit die Beine des Osiris nicht durch ihn vergehen können.

Aufgrund der Schreibung von *ỉ.ḫm-ski̯* ohne Stern als Determinativ und ohne Pluralstriche erscheint eine Übersetzung als Adjektiv „unvergänglich“ angemessener als eine direkte Bezeichnung der „Unvergänglichen Sterne“, an die man bei diesem Wort natürlich denkt. Nichtsdestoweniger dürfte das „himmlische“ Eisen (*bỉꜣ-n-p.t*)[76] gemeint sein, auf das vermutlich die von Plutarch überlieferte Identifikation des Eisens mit den Knochen des Seth zurückgeht.[77]

Wenn es sich beim „unvergänglichen Erz“ wirklich um das „himmlische Eisen“ handelt, dann könnte hier Thots Funktion als Berechner kosmischer Abläufe[78] eine Rolle spielen. Da außerdem „Horus, der in Sothis ist“ über Sirius an den Orion denken lässt, ist vielleicht gemeint, dass der als Großer Vorderschenkel (*msḫ.tỉw*) = Großer Wagen unter den „unvergänglichen“ Sternen weilende Seth dank Thots Eingreifen nicht den Untergang des Orion und insbesondere seiner Beine hervorruft.[79] Oder beruht der Schutz der Beine einfach auf der entsprechenden Position des Sirius (mehr oder weniger) ‚zu Füßen‘ des Orion? Wie dem auch gewesen sein mag, das Motiv der über den Besitz seiner Beine garantierten Bewegungsfähigkeit des Osiris wird im Folgenden wiederaufgenommen (XII.10, 11).

sꜣq.n kw ꜣs.t	Isis hat dich aufgesammelt, und Nephthys hat dich vereint,
ỉnq.n kw Nb.t-ḥw.t	wobei sie hinter dir her kreischten als diesem auf dem
ḥngg(XII.9)*⸗sn ḥr-ḫt⸗k m nw ḥr nw r*	Wasser an der Nordseite von Sais.
mḥ.tt Zꜣw	

Zur Situation vgl. auch zu II.42. Hier wird der Moment beschrieben, in dem die beiden Göttinnen Osiris' Leiche finden, in diesem Fall bei Sais.[80] Deshalb ist eine Übersetzung von *ḥngg* gewählt, die die emotionale Intensität der Lautäußerung berücksichtigt („kreischen“, nicht bloß „rufen“), diese aber nicht wie

74 Isis und Thot treten im ersten Abschnitt des Spruchs als Sprecher auf, Horus nicht.

75 Vgl. Favard-Meeks/Meeks, in: *Culte d'Osiris*, 45f. Zu *ỉꜥb* vgl. hier zu I.39 und bes. Herbin, *RdE* 54 (2003), 91f.

76 Nicht unbedingt Meteoreisen; s. Aufrère, *Univers minéral*, 332.

77 *De Iside et Osiride* 62; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 53, Anm. 68–69 sowie ausführlich Aufrère, *Univers minéral*, 332–338 mit weiteren Belegen für die Verbindung zwischen Seth, Eisen und Himmel; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 47, Anm. 49.

78 Allgemein hierzu nun Stadler, *Weiser und Wesir*, 440–443.

79 Der hier nicht thematisierte Umstand, dass der Orion bekanntlich doch nicht immer sichtbar ist, wird mit einer Nachlässigkeit bzw. einem Diebstahl durch Thot erklärt; vgl. zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 5 (*CT* VI, 107c; hier XIX.38). Das Sternbild Orion geht nicht genau mit den Beinen voran unter, aber die Arme (Beteigeuze und Bellatrix) bleiben am längsten sichtbar.

80 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 63. Eine explizite Erwähnung von Osiris' Bergung bei Sais ist mir nicht bekannt, die hier anschließende Klage der Göttinnen hingegen findet sich mehrfach in Sais verortet, s. El-Sayed, *Neith*, 134f.

das übliche „jubeln" nur positiv präsentiert, auch wenn die gewählte Wendung die negative Konnotation der Klagerufe zugunsten einer Umdeutung in Jubelgeschrei nach hinten stellt. Jedem antiken Zuhörer wird bewusst gewesen sein, dass solcher „Jubel" nicht derselbe ist wie z. B. beim Erscheinen des erneuerten Gottes; vgl. *s3ḫ.w* IV, wo die Horizontbewohner Osiris in identischer Formulierung wie hier Jubelrufe hinterherschicken.[81]

ṯzi̯.n kw Ḫnm.w *sꜥḥꜥ.n kw Ḥpw.ỉ* *ndri̯*(XII.10)*.n≈sn ⟨ṯw⟩ ḥr ḏbꜥ.w≈sn* *snḫn≈sn ṯw* *r šmi̯≈k r š n(.ỉ) w3ḏ-wr*	Chnum hat dich hochgehoben, Hepui hat dich aufgerichtet, sie haben ⟨dich⟩ mit ihren Fingern angefasst, um dich (wieder) Kind sein zu lassen, damit du zum Gewässer des „Großen Grünen" gehen kannst.

Dieser Abschnitt hat eine Parallele in *s3ḫ.w* III, Spruch 12 (Barbash) bzw. 13 (Assmann).[82] Wesentlichster Unterschied zu unserer Fassung ist dort die zusätzliche Aussage, dass die beiden Schutzgötter Osiris als ihren Gott ansehen (*m3≈sn nṯr≈sn ỉm≈k*).[83]

Zur Chnum als Schutzgott vgl. *s3ḫ.w* III, Spruch 15 (Barbash) bzw. 16 (Assmann).[84] Sein dortiges Auftreten gemeinsam mit der „sehr respektierten Schwester" (*sn.t wr.t f3.w*), sei sie nun Isis[85] oder vielleicht doch Nephthys, lässt an den im selben Spruch zuvor genannten Anubis denken, mit dem Chnum als Schutzgott auf späten Sarkophagen tatsächlich identifiziert wird, einschließlich Darstellung mit Canidenkopf.[86] Einen spezifischen Aspekt der Feindabwehr vermittelt das für Chnum verschiedentlich verwendete Epitheton *ḫnt.ỉ w3r.t≈f* „Vorsteher seines Fangstricks", das den Gott als Vogelfänger ausweist.[87]

Die Lesung *Ḥpw.ỉ* statt *Ḥpḥp* nach *LGG* V, 123 mit der Übersetzung „Der Gott des Wedels(?)".[88] Unser Satz ist einer von nur zwei Belegen für ein gemeinsames Auftreten des als Schützer und Aufrichter gut belegten Hepui[89] und des Chnum;[90] vgl. aber Hepuis widderköpfige Darstellung in Edfu[91] und zweimal im Mammisi von Dendara,[92] also als Schützer des kindlichen Horus. Sein Erscheinen auch dort gemeinsam mit Chnum passt zur hier von ihm ausgeführten Handlung des „Kind sein Lassens", die für Chnum als Bildner des Menschen unmittelbar einleuchtet.[93] Gleichzeitig machen die beiden Verben *ṯzi̯* und *sꜥḥꜥ* klar, dass der liegende Leichnam Ausgangspunkt der Handlung auch der Geburtsgötter ist.[94]

81 pMMA 35.21.9 XXI.2 und Parallelen; s. Kucharek, *Klagelieder*, 104.

82 Barbash, *Padikakem*, 228f., 232 (B), 332 (Taf. 8), 334f. (pWAM 551 VIII.33–34); Assmann, *Totenliturgien* III, 471.

83 pBM 10081 XXVIII.12; nach Barbash, *Padikakem*, 232 (B); pWAM 551: *nṯr pn*.

84 Barbash, *Padikakem*, 251, 253, 260 (L), 336 (Taf. 9), 339 (pWAM 551 IX.35); Assmann, *Totenliturgien* III, 485.

85 So Assmann, *Totenliturgien* III, 490.

86 CG 29303, 29304: Maspero, *Sarcophages*, 110, 153 (Hinweis Teotino).

87 S. die Erläuterungen und Hinweise bei Leitz, *Panehemisis*, 204f.

88 S. bereits Kees, *ZÄS* 77 (1942), 26; Gardiner, *JEA* 30 (1944), 29f., Anm. 4. Weiterführende Informationen zum Gott wird demnächst Carolina Teotino in ihrer Tübinger Dissertation vorlegen.

89 *Sꜥḥꜥ* als Handlung des Hepui z. B. CG 29304: Maspero, *Sarcophages*, 134. Laut einer Beischrift auf dem Sarg JE 49531 ist Hepuis Handlung *wṯz*: Daressy, *ASAE* 17 (1917), 10, Nr. 10 (Hinweis und Verbesserung der Lesung Teotino): „Ich will dich jeden Tag auf deinem Platz aufrichten" (*wṯz(≈ỉ) ṯw ḥr s.t≈k rꜥw-nb*).

90 Auch in Daumas, *Mammisis de Dendara*, 94.18–19. Die Feldgöttinnen Sechet und Hebet können mit beiden (und Iaqes/Heqas) in Götterreihen vergesellschaftet werden: Gutbub, *Kêmi* 16 (1962), 57.

91 *Edfou* IV, 47.5.

92 Daumas, *Mammisis de Dendara*, Taf. 56 (zu 94.19) und 82 (zu 242.14–16).

93 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 63.

94 Zu Osiris bzw. dem Verstorbenen als Kind s. zuletzt Leitz, *Panehemisis*, 137f.; Kucharek, *Klagelieder*, 741 (Index, *s. v.* Osiris). Zu *nḫn* als Kind vor und kurz nach der Geburt s. hier im Folgenden sowie III.21, XXV.3.

Üblicherweise erscheint Hepui gemeinsam mit Iaqes/Heqas[95] und manchmal außerdem Dua-wer, gleichfalls Personifikationen von oder Zuständige für Königsinsignien (Gewand und Bart).

Als Gott des Nildeltas[96] dürfte Hepui hier als Gegenpart zum oberägyptischen Chnum auftreten. Sollte er genau dem 1. uäg. Bezirk zuzuordnen sein,[97] dann stünden mit Chnum und Hepui die Götter der 1. Nomoi von Ober- und Unterägypten stellvertretend für die beiden Landesteile und die Gesamtheit ihrer Götter. Hepui könnte aber als Gott aus dem Delta sekundär nach Memphis gekommen sein.[98] Aufgrund seines Namens ist er vielleicht mit der gleichnamigen Stadt an der Küste in Verbindung zu bringen oder aber mit dem ebenfalls öfters „*ḥpḥp*" geschriebenen *ḥp.tỉ* „Enden der Welt/gesamte Welt". Damit wären – m. E. überzeugender – Chnum und Hepui nicht aus einem *pars pro toto*-Gedanken heraus nebeneinandergestellt worden, sondern als Repräsentanten der Süd- und Nordgrenze Ägyptens und damit des gesamten Raums dazwischen.

Der „See des Großen Grünen" begegnet schon im in pSchmitt nicht geschriebenen ersten Spruch der *s3ḫ.w* I. Dort ist er der Ort von Osiris' Rettung, d. h. es ist wohl das Nildelta gemeint, aus dem nach der Aussage zuvor (Erwähnung von Sais) der Osirisleichnam geborgen wird, und damit nicht das Mittelmeer. Dass Osiris sich an unserer Stelle dorthin begibt, ist vielleicht als Anspielung auf die Nilflut zu verstehen, als die der Gott sich ins Niltal bis zu dessen Mündung (und damit dann doch bis zum Mittelmeer) ergießt,[99] passend zu Chnum als Gott der Nilquellen von Elephantine[100] und Hepui als Gott des Deltas und eventuell genau der Küste. Neben der gewiss eine Rolle spielenden geographischen Komponente kann zudem eine himmlisch-stellare Bedeutungsebene nicht ausgeschlossen werden; s. zum Folgenden.

d) Vorgangsverkündigung, z. T. als Rede an Osiris

h(3i̯).n Wsỉr m nṯr-dw3.{t}(y) bṯ=f m nḫn	Osiris stieg als der Morgendliche Gott herab, er eilte sich als Kleinkind.

pBM 10317 und pSękowski: *bṯ.n=f*.

Für das ‚Wort mit dem Stern' nach ***m*** kommt wegen des ***t*** zunächst eine Lesung ***dw3.t*** „Jenseits"[101] in Betracht, ansonsten noch ***sb3*** „Stern". Beides lässt sich aber kaum mit der Gotteshieroglyphe in pSchmitt und pBM 10317 vereinbaren, nur in pSękowski ist ***sb3*** problemlos möglich.[102] Hinzu kommt die Parallele von ***h3i̯ m XY*** zu ***bṯ m nḫn***, so dass eher eine Erscheinungsform des Osiris zu erwarten ist. Eine Schreibung von ***nṯr*** allein[103] wäre durchaus denkbar, aber in der Kombination von Stern und Götterstandarte ebenfalls ungewöhnlich. Gut bekannt ist die Kombination der beiden Zeichen hingegen in ***nṯr-dw3.y***. Auch dieses Wort wäre nicht wie üblich geschrieben, aber die beiden wesentlichen

95 S. außer der bereits angegebenen Literatur noch Yoyotte, *CRAIBL* 1970, 34, zitiert von Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 22, Anm. 136.

96 Kees, *ZÄS* 77 (1942), 24–27; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 63; Klotz/LeBlanc, in: *GS Yoyotte*, 661 (j) mit Anm. 87.

97 Vgl. Herbin, *Livre de parcourir*, 124.

98 Hepui wird allgemein mit den „zones marécageuses de la région" in Verbindung gebracht (*ibidem*).

99 Beispiele für *w3ḏ-wr* als Bezeichnung oder Ausfluss des Osiris bei Vandersleyen, *Le delta et la vallée du Nil*, 19–22; zur dort angebotenen kontroversen Interpretation des gesamten Befundbilds s. inzwischen diverse kritische Stellungnahmen, besonders umfangreich Quack, *OLZ* 105 (2010), 153–162 (Hinweis Quack).

100 Seit dem Neuen Reich begegnen zwei Chnum-Götter als Schützer des Abydos-Fetischs; s. Coulon, in: *La XXVIe dynastie*, 98 (q) mit weiterer Literatur.

101 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 59; Assmann, *Totenliturgien* III, 54.

102 Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), Taf. 6, 11 (unten). Das in der Transliteration wiedergegebene nur in pSękowski. S. a. Smith, *Traversing Eternity*, 174, der nach diesem Textzeugen übersetzt.

103 Assmann, *Totenliturgien* III, 54, Anm. 75.

Zeichen würden passen. Deren scheinbar umgekehrte Reihenfolge könnte man auf eine Schreibung [Hieroglyphen] zurückführen, das *t* ließe sich z. B. durch Assoziation von *dwꜣ.t* erklären.[104] Diese Lösung wird durch einen Satz aus PT 536 gestützt:[105] „Anubis, Vorsteher der Gotteshalle, hat angeordnet, dass du als Stern herabsteigen sollst, als Morgendlicher Gott" (*wḏ.n ꜣInp.w ḫnt.ỉ zḥ-nṯr hꜣ.y⸗k m sbꜣ m nṯr-dwꜣ(.y)*). Die Folge von *sbꜣ* und *nṯr-dwꜣ.y* im Pyramidentext bietet eine weitere mögliche Erklärung für die ungewöhnliche Schreibung an unserer Stelle: Einer der beiden kurz vor und hinter [Hieroglyphe] stehenden Sterne wurde im Lauf der Überlieferung versehentlich oder als Hyperkorrektur ausgelassen, ebenso die zweite Präposition ***m***.

Die stellare Ankunft des Osiris ist mit der Idee seiner Wiedergeburt verbunden, für deren Formulierung von den bekannten Kindsbezeichnungen das im Folgenden nochmals verwendete ***nḫn*** besonders geeignet ist.[106] Ein stellares „Herabsteigen" formuliert auch Spruch 10, hier XV.11–12. Dort soll Osiris zum „See des Sterns" herabsteigen, also zu einem Gewässer, was hier zuvor in der Erwähnung des „Großen Grünen" eine Entsprechung haben könnte. Ungewöhnlich ist allerdings die Identifikation des Osiris mit dem Morgenstern,[107] die man vielleicht auf den Wechsel des Textadressaten vom Verstorbenen hin zum Totengott zurückführen darf; s. zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 22 = PT 676, wo in *Pyr.*, 2014b (hier XXIII.11) eine entsprechende Aussage vielleicht absichtlich unterdrückt wurde.

(XII.11) *snṯi̯(.w)(?) n⸗k tꜣ n rd.wỉ⸗k*	Für dich wurde die Erde fest gegründet, für deine Füße.

Weitere mögliche Lesungen des Verbums sind ***snḏ*** „fürchten" (=> „die Erde ist in Ehrfurcht vor dir") oder ein *s*-„Kausativ" eines transitiven Verbs (=> „die Erde ist geschützt").[108]

Wegen der ausdrücklichen Nennung der Beine scheint mir die Betonung der – in Befähigungstexten freilich nie völlig unpassenden – Ehrfurcht weniger treffend als ein Wort, das Osiris ein sicheres Gehen verheißt. Da ein Verb *s:**nḏ*** sonst m. W. nicht belegt und die Schreibung ***snḏ**/snt* ohnehin rein phonetisch ist, schlage ich also ***snt*** = ***snṯi̯*** vor. Als gegründet für ein kleines Kind – so die Anrede des Osiris hier zuvor und im Folgenden – wird die Erde in den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind* vorgestellt:[109] „Dein Schutz ist Res Schutz, dein Schutz ist der Schutz dieser 7 Götter[110], die die Erde gründeten" (*mk.t⸗ṯ mk.t Rꜥw mk.t⸗ṯ mk.t pꜣ nṯr.w 7 snṯi̯* [Hieroglyphen] *tꜣ*).

ꜣṯi̯.n kw mꜥw.t⸗k Nw.t	Deine Mutter Nut hat dich aufgezogen.
msi̯⸗s ṯw m nḫn ỉti̯ n(.ỉ) pr-ꜥꜣ	Sie gebar dich als kleines Kind, Vater des Pharao – LHG –,
ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) Wsỉr	Osiris!

Vermutlich fehlt am Zeilenende die Partikel *ỉs*; so jdf. pSękowski und pBM 10317 (beschädigt). Es ist dort also wohl zu lesen: „... Vater des Pharao – LHG –, Osiris also!" Ansonsten wäre *ỉs* noch als Einleitungspartikel des folgenden Satzes deutbar.[111]

104 Es steht auch auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre ([Hieroglyphen]); *LGG* IV, 445; Wagner, *Anchnesneferibre*, 333, Taf. 10, Z. III, 10.

105 *Pyr.*, 1295a.

106 Vgl. die Hinweise zu III.21, bes. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 334–337.

107 Kein entsprechender Beleg in *LGG* IV, 445f.

108 Beide Möglichkeiten zieht Smith, *Traversing Eternity*, 174 mit Anm. 52 in Betracht.

109 pBerlin P. 3027 IV.8; Yamazaki, *Zaubersprüche*, 48. Für weitere Belege s. *Wb* IV, 178.7.

110 Gemeint sind Himmel, Erde, Nacht, Tag, Gold, *ỉbhtỉ*-Stein und Re, deren schützende Qualität der Sprecher sich zuvor zuschreibt; s. Yamazaki, *Zaubersprüche*, 50, Anm. d.

111 So Smith, *Traversing Eternity*, 174. Assmann, *Totenliturgien* III, 54 schlägt vor, einen eigenen Satz zu lesen: „Der Vater des ... Pharao, LHG, Osiris ist das."

Zu *nḫn* s. zuvor und zu III.21.

Auch dieses Verspaar hat eine Parallele in *sꜣḫ.w* III, Spruch 12 (Barbash) bzw. 13 (Assmann);[112] dort mit *rnn* statt *ꜣṯi̯* und ohne die abschließende Anrede.

Als „Vater des Pharao" wird Osiris zum Garanten des irdischen Königtums als seiner rechtmäßigen Nachfolge, umgekehrt wird mit dieser Formulierung dem lebenden König der Status des Erben und damit die Legitimität seiner Herrschaft zugesprochen. Dieser Aspekt wird in den *sꜣḫ.w* I sonst nur noch am Ende von Spruch 1 erwähnt, dort nicht nur scheinbar *en passant* in einer Anrede, sondern als eigener Satz: „Dein Sohn ist der Gute Gott, der Herr Beider Länder Pharao – LHG" (*zꜣ⸗k pw nṯr nfr nb-Tꜣ.wỉ ⸢pr-ꜥꜣ⸣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w)*).[113] Eine zahlenmäßig bedeutendere Rolle kommt diesem Aspekt in *sꜣḫ.w* II zu (insbes. XVIII.14–15, 17, 19–20, 25–27, 29–32, XIX.18, 26–27); s. a. in *Die Menge vorlassen* (hier XXIVb.44, XXVI.38, XXIX.21).

(XII.12) *srs.n⸗f Wsỉr*
nḏ.n⸗f sw

Er hat Osiris erweckt, er hat ihn geschützt.

„Er" ist nun nicht mehr genau Horus, sondern der König. Die Darlegung seiner Taten für Osiris bleibt in unserem Text auf dieses kurze Satzpaar beschränkt, während sie anderenorts, wie z. B. hier in den *GZG* (VIII.19–32),[114] als längere Folge vergleichbarer Aussagen zu einer sich vom umstehenden Text absetzenden Eulogie ausgearbeitet sein kann.

e) Rede des Horus an Osiris

Wsỉr ỉ.n Ḥr.w
ỉy.n(⸗ỉ)
m⸗k nḏ.n(⸗ỉ) ṯw m-ꜥ Stš
ỉni̯(⸗ỉ) n⸗k sbỉ pfỉ (XII.13) *ḥꜣi̯.w*
ỉm.ỉw-ḫt⸗f smꜣ(.w) qꜣs(.w)
sn⸗sn tꜣ r-rd.wỉ kꜣ⸗k

„Osiris", sagt nun Horus, „ich bin gekommen.

Siehe, ich habe dich vor Seth geschützt
und dir jenen Widersacher nackt hergeführt mit seiner Gefolgschaft getötet und gefesselt, damit sie zu Füßen deines Kas die Erde küssen."

Die bisherigen Übersetzer verstehen *Wsỉr* als Apposition zu *sw* im vorigen Satz, vermutlich weil pSękowski *ỉ-ỉn* schreibt, das eher vor Beginn der direkten Rede den Sprecher benennt.[115] Vgl. aber zuvor, am in pSchmitt nicht geschriebenen Beginn der Rede des Thot an Osiris, wo *ỉ-ỉn Ḏḥw.tỉ* hinter der namentlichen Anrede „Osiris" steht.

pBM 10317: *ỉni̯.n⸗ỉ*. In jedem Fall steht *ỉni̯* parallel zu *ỉy.n* und *nḏ.n*.

f) Vorgangsverkündigung: Triumph des Osiris im Palast

ḫrw ḥꜥ(.w) m-ẖnw ꜥḥ (XII.14)
ỉꜣ.w qꜣi̯(.w) m rꜣ ỉtr.tỉ

Jubelrufe erschallen im Palast, und laut tönt der Lobgesang aus dem Eingang der beiden Landesheiligtümer.

Aufgrund des Bezugs auf ein Bauwerk ist *rꜣ* wohl mit Smith als „Eingang" zu verstehen.[116] ‚Sitz im Leben' dieser Aussage könnte ritueller Jubel sein, der aufgrund seiner Lautstärke auch außerhalb des unzugänglichen Heiligtums zu vernehmen war. Zum Nebeneinander von Residenz und *ỉtr.tỉ* als Orte

112 Barbash, *Padikakem*, 228f., 233 (D), 332 (Taf. 8), 335 (pWAM 551 VIII.35–36); Assmann, *Totenliturgien* III, 472 mit Anm. 295.

113 pBM 10252 XXXVI.9; Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 54, Taf. 10; s. a. zuvor.

114 Vgl. aber im selben Text die ebenfalls auf drei oder vier kurze Sätze beschränkte Schilderung der Taten des Königs am Beginn von Kol. II.

115 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 69, die unsere Stelle ebenfalls *Wsỉr ỉ-ỉn/ỉ.n Ḥr.w* liest.

116 Smith, *Traversing Eternity*, 175.

der Verehrung des Osiris bzw. des Verstorbenen als neuer Herrscher s. a. hier in *sꜣḫ.w* II, Spruch 16 = PT 468 (*Pyr.*, 896c; hier XXI.13–14). Zu Äußerungen von Jubel oder Verehrung am Eingang der dies- oder jenseitigen Wohnstatt des Gottes s. a. in *Die Menge vorlassen*, hier XXVI.33.

Wsỉr ḥtp(.w) ḥr (ỉ)ḫ.t⸗f	Osiris ist zufrieden über seine Angelegenheiten: Seine
ḫnm sw ms.w⸗f nṯr.w	Kinder, die Götter, vereinigen ihn.

Vgl. VIII.6, wo die genaue Bedeutung von *ḫnm* vielleicht absichtlich zwischen „vereinigen" und „sich vereinigen mit" offen bleibt. Auch hier ergeben sowohl das Vereinigen des Osirisleichnams als auch die schützende Gesellschaft der Götter Sinn.[117] Entsprechend doppeldeutig ist *ỉḫ.t* „Dinge", das sowohl die Osirisreliquien bezeichnen kann, über deren Zusammenfügung Osiris sich freut, als auch die Opfergaben und die Gesamtheit aller Ritualhandlungen.[118]

Stš ḫr(.w)(XII.15) *m-ḫnw ḥb.t⸗f*	Seth ist seiner Richtstätte anheim gefallen, und seine Bande
zmꜣ.yt⸗f m zꜣ.w ꜣkr	steht unter Akers Bewachung.

Zu Aker als Bewacher vgl. zu V.10.

g) Rede an die Horuskinder

nḏm-ỉb⸗ṯn ms{s}(.w) Ḥr.w ḏꜣḏꜣ.t r-gs Wsỉr	Heiter seid ihr, Kind(er) des Horus, Kollegium neben Osiris!
(XII.16) *štꜣ.t ỉm.ỉw⸗s ḥr rḏỉ.t ḥkn.w*	Der verborgene Raum und seine Bewohner spenden
qnb.tỉ m ỉꜣ.w zp 2	Preisung, die beiden Gerichtshöfe lobsingen – zweimal.

Zu Beginn ist auch auch ein Verbalsatz möglich, dann vermutlich als Wunsch (Subjunktiv). Die Deutung als Adjektivalsatz wegen der beiden anderen Sätze, die ebenfalls den Jubel konstatieren, nicht wünschen.

Wegen der Parallele zu *rḏỉ.t ḥkn.w* ist *ỉꜣ.w* hier als „Lobpreis" verstanden. Alternative wäre, wie z. B. hier in XIII.8 *ỉꜣ.w zp* 2 als Schreibung für *ỉy-wỉ* „willkommen!" aufzufassen.

Hier ist das „Verborgene" mit den beiden Gerichtshöfen darin offenbar die jenseitige Unterwelt, in der Osiris weilt. Die Bezeichnung verweist aber auch auf die Grabkammer oder den darin verborgenen Sarkophag, die ebenfalls *štꜣ.t*/*šṯ.yt* genannt werden können;[119] Diese doppelte Bedeutung ist ja auch für *dwꜣ.t* bekannt. Die Götterkollegien lassen sich somit als Schutzgötter verstehen, die als Bilder im Grab anwesend sind. Für die vier Horussöhne ist dies als Götter der Kanopen und Schützer der Beine ja ihre Hauptfunktion.

h) Ritualanweisung

ḏd-mdw ḥr sr.t 4.*t*	Über 4 Graugänsen zu rezitieren.
(XII.17) *rḏỉ.t šmỉ⸗sn m-bꜣḥ zp* 4	Sie zunächst („vorher") alle vier („viermal") herumlaufen
wšn⸗sn m-ḫt	lassen und ihnen danach den Hals umdrehen.

In der ähnlichen Nachschrift zu Spruch 12/13 der *sꜣḫ.w* III haben in pBM 10081 *m-bꜣḥ* und *m-ḫt* als Präpositionen eindeutig räumliche Bedeutung, indem sie die Position der vor und hinter der Schlacht-

117 Vgl. die unterschiedlichen Lösungen bei Assmann, *Totenliturgien* III, 55 („es vereinigen sich mit ihm seine Kinder, die Götter") und Smith, *Traversing Eternity*, 175 („his offspring, the gods will protect him").

118 In diesem Sinne Assmann, *Totenliturgien* III, 55; Smith, *Traversing Eternity*, 175: „possessions".

119 Vgl. Herbin, *RdE* 50 (1999), 200, zu pLouvre N. 3166 III.2–3 mit Verweis auf eine im Soter-Grab belegte Sarginschrift (BM 6705, Louvre E 13048 + E 13016).

bank laufenden Graugänse[120] bezeichnen.[121] Dies scheint theoretisch auch hier möglich, indem man übersetzt: „sie davor herumlaufen lassen und ihnen dahinter den Hals umdrehen“.

Wie schon Assmann feststellt,[122] hängt die häufige Erwähnung von Seth in Spruch 2 mit der Funktion des Texts als Rezitation zu einem Schlacht-, d. h. Vernichtungsopfer zusammen; vgl. in den *GZG* den Abschnitt vor dem ersten Kolophon (hier V.13–VI.27), der neben anderen Aspeken gleichfalls den Triumph über Seth besonders hervorhebt.

Zu Gänsen als Verkörperungen des Seth bzw. seiner Bande vgl. neben Assmanns Hinweisen schon *Pyr.*, 84c–d sowie die gemeinsame Nennung von Vögeln und Fischen in der Anweisung zum Speise- und Schlachtopfer in den *GZG* (hier IX.6).

Zur m. E. eher zu verneinenden Frage, ob das Vogelopfer im Rahmen einer Aufführung der *s3ḫ.w* I noch durchgeführt wurde, vgl. Kapitel II.2.1.2.3. Eine separate Verwendung des Spruchs als Begleittext zur Schlachtung ist damit keineswegs ausgeschlossen.

2.2.3 *Spruch 3*

Verwendete Parallelen

Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 50–80, bes. 51–73 (Synopse).

pAsasif 7 (Papyrus des Psammetich): Burkard, *Papyrusfunde*, 38–41, Taf. 35–36; idem, *Osiris-Liturgien*, 13, 111–129.

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 57 (hier XII.18–20).

Anrufungen an Osiris durch den Vorlesepriester in der sechsten Nachtstunde der *Stundenwachen*: Pries, *Stundenwachen* I, 291–295, 304–309; II, 70–75 (06 NS ε–κ).

Auch Spruch 3 verweist mehrfach auf die Wiederherstellung des Körpers, nun eindeutig im Kontext des Aufstiegs zum Himmel bzw. der diesem entsprechenden Ankunft in Heliopolis. Die eingangs per Vorgangsverkündigung benannte Hilfe durch Götter der heliopolitanischen Neunheit verweist jedes Mal auf das „Aufrichten“ oder das Bringen zum Himmel. Eindeutig bezeichnet sind dann unterschiedlich lange Reden von Atum und Horus, wobei unsicher ist, ob zwischen ihnen nochmals ein Abschnitt aus der Perspektive des Sprechers selbst formuliert ist. Beide Götter richten ihre Worte teilweise an Osiris selbst, teilweise aber auch an andere Ritualteilnehmer. Inhaltlich bieten sie mit der wiederholten Feststellung, dass Osiris stehen und gehen kann und dies bereits an verschiedenen Orten getan hat, nicht mehr viel Neues. Die Funktion der beiden Reden ist deshalb wohl eher auf einer anderen Ebene zu suchen. Mit Atum erkennt der Hauptgott von Heliopolis Osiris’ Ankunft dort an, die ausdrückliche Einbeziehung der Ritualteilnehmer könnte deren emotionale Anteilnahme erhöhen helfen.

120 Diese zoologische Identifizierung von ***sr.t/srỉ.t*** = ***sr.w*** nach Vernus/Yoyotte, *Bestiaire*, 397; s. a. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 131, 212. Zu *sr*-Gänsen bzw. Figuren davon als Teil der Grabausstattung s. pBM 10055 vso. I.11; Černý, *JEA* 15 (1929), 250, Nr. 46, Taf. 45.

121 Assmann, *Totenliturgien* III, 66, 474. In pWAM 551 IX.1 anstelle von ***ỉw≠sn m-b3ḥ m-ḫt nm.t*** offenbar ***ỉw≠{ns}⟨sn⟩ m sḫr.w nm.t*** ([Hieroglyphen]) „wobei sie dem Vorgang(?) der Schlachtbank entsprechen“; s. das Foto bei Barbash, *Padikakem*, 336 (Taf. 9). Oder sollte dort einfach eine ‚ptolemäische‘ Schreibung von ***m-ḫt*** vorliegen (Vorschlag Quack); vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 269 (6.11 mit Anm. 70)?

122 Assmann, *Totenliturgien* III, 67.

2.2.3.1 *Vorgangsverkündigung: Hilfe durch die Generationen der Neunheit*

(XII.18) ***sꜣḫ.w***	**Befähigungsspruch**
ꜥḥꜥ wr.wỉ	Die beiden Großen stehen auf, die beiden Mächte machen
zbỉ sḫm.wỉ	sich auf den Weg, damit sie für dich deine Glieder
s(ỉ)p{t} =sn n=k ꜥ.wt=k Wsỉr	aufrechnen, Osiris,

CG 29301 und *Stundenwachen* mit Plural statt Dual: *ꜥḥꜥ wr.w.*[123] Bei *sḫm.wỉ* ist die Schreibung von Dual und Plural uneinheitlich: Dual auch in den BM-Papyri und in Edfu; Plural in pAsasif 7, pSękowski, CG 29301 (*ꜥḥꜥ.w* statt *sḫm.w*) und in Dendara; Philae: Singular.

Die Lesung *sỉp* aufgrund von *ỉp* in pSękowski und pAsasif 7 sowie den *Stundenwachen*; CG 29301: *ỉp.n=sn.*[124]

Da außer Geb und Nut sowie Isis und Nephthys im Folgenden noch Schu und Tefnut namentlich genannt werden, deren Nennung als *wr.wỉ* den Spruch auch beschließt, dürften diese beiden hier gemeint sein,[125] so dass nacheinander drei Göttergenerationen in Erscheinung treten. Dies ist einer von nur zwei bekannten Fällen, in dem Schu und Tefnut *sḫm.wỉ* heißen,[126] der andere steht in der zweiten Tagstunde der *Stundenwachen*, wo sie ebenfalls Osiris' Körper zusammenfügen.[127]

zbỉ=sn n=k qs.w=k	damit sie dir deine Knochen bringen und deine Glieder für
sš(XII.19)*wỉ=sn n=k ꜥ.wt=k*	dich aufrichten!

Die Version der *Stundenwachen* weicht hier und im folgenden Satzpaar stark ab.[128]

CG 29301: *s(ꜣ)q* „sammeln/zusammenbringen" statt *zbỉ*.

Mit *zbỉ* und *ꜥ.wt* werden zwei Wörter der vorangehenden drei Sätze aufgenommen. Deshalb werte ich diese beiden Sätze als eigenes *thought couplet* anstatt sie mit *sỉp=sn* … zu einer Dreiergruppe zusammenzurechnen. Dies bestätigt die Position der Anrede „Osiris" genau zwischen den beiden inhaltlich zusammengehörenden Versgruppen.

w{r}⟨ṯ⟩z.n ṯw ỉtỉ=k Gbb	Dein Vater Geb hat dich hochgehoben,
rmn ṯw mꜥw.t=k Nw.t	deine Mutter Nut stützte dich.

CG 29301: *wṯz* statt *wṯz.n* sowie eine Schreibung, die man als Dual *mnꜥ.tỉ* lesen kann und die vielleicht als *mnꜥ ṯw* „stillt dich" zu verstehen ist, statt *rmn ṯw*.

Auf Schu und Tefnut folgt mit Osiris' Eltern die nächste Generation der heliopolitanischen Neunheit als Helfer des Osiris. Ihre Handlung des Hochhebens bzw. Tragens ist nicht für sie spezifisch; vgl. nur die anderen Belege der entsprechenden Begriffe in den *sꜣḫ.w* I.

123 Pries, *Stundenwachen* I, 291 mit Anm. 1368.

124 Prinzipiell wäre *spd(ḏ)* denkbar, dessen Schreibung allerdings zu erklären bliebe: Burkard, *Osirisliturgien*, 111 mit Anm. 2; kritisch dazu Pries, *Stundenwachen* I, 291, 305 mit Anm. 1453.

125 So bereits Burkard, *Osiris-Liturgien*, 111, Anm. 1; Assmann, *Totenliturgien* III, 71; Smith, *Traversing Eternity*, 175; Pries, *Stundenwachen* I, 304f.

126 Vgl. *LGG* II, 471; VI, 549.

127 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 111, Anm. 1; Assmann, *Totenliturgien* III, 71; s. jetzt Pries, *Stundenwachen* I, 362; II, 95 (02 TS γ). Zu Schu und Tefnut als Ritualisten für Osiris s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 141–143 sowie hier zu I.9.

128 Zu den Unterschieden im Einzelnen Pries, *Stundenwachen* I, 292, 305.

sk smn ṯw sn.tỉ⸗k **(XII.20)** ***ỉp(t)w sꜥḥ.tỉ⸗k ḫnt(.tỉ) ḥw.t-Wsỉr***	Dabei etablieren dich diese deine beiden Schwestern, deine beiden Damen, die vor dem Osiristempel sind:
nḏri̯⸗sn ꜥ⸗k r p.t r bw wꜥb mri̯⸗k ỉm	indem sie dich am Arm gen Himmel führen, an den reinen Ort, wo du sein möchtest.

Im *Stundenwachen*-Text erscheint diese Passage erst hinter der übrigen Parallele zu unserem Spruch.[129]

CG 29301 ohne einleitendes ***sk***; ***ỉp(t)n*** statt ***ỉp(t)w***.

Als dritte Generation erscheinen nun Osiris' Schwestern. Wie Geb und Nut helfen sie beim Aufstieg des Osiris zum Himmel. Während Erdgott und Himmelsgöttin dies durch Heben und Tragen bewerkstelligen, wird nun der Übergang von der Erde zum Himmel komplementär dazu als Eintreten präsentiert, die Hilfe dementsprechend als Geleiten. Auch diese Handlung wird im weiteren Verlauf noch von anderen Göttern vollzogen. Dies sind zum Einen der Sonnengott selbst, außerdem mit Chentimenutef ein ausgewiesener *psychopompos*.[130]

Assmann überlegt mit Blick auf die *Stundenwachen*, ob anstelle des Siegels der ***šn***-Ring gelesen werden sollte.[131] Das ***šn.tỉ*** der *Stundenwachen* steht jedoch parallel zu ***sn.tỉ***, während für oder anstelle von ***sꜥḥ.tỉ*** dort geschrieben ist.[132] Ein eindeutig ***sꜥḥ.tỉ*** geschriebenes Göttinnenpaar erscheint in der dritten Tagstunde der *Stundenwachen*, im weiteren Text zur selben Stunde gelangt der Duft einer ***sꜥḥ.t*** zu Osiris.[133] Eindeutig ist die Schreibung in CG 29301: ; danach dort laut Publikation die Genetivnisbe ***n.wt*** () statt ***ḫnt.tỉ/ḫnt.wt*** (). Die Parallele zu unserem Spruch endet mit ***mri̯⸗k ỉm***, vom Folgenden durch den Namen des Sarginhabers abgesetzt.

Die Angabe „vor/vorne in" kann nicht nur als Hinweis auf die prominente Stellung der beiden Frauen verstanden werden, sondern auch deren häufige Position im Raum während der Trauerriten benennen, nämlich am Eingang des Kultraums.[134]

wḥꜥ(.w) n⸗k ptr ỉn ẖ.t **(XII.21)** ***n(.t) psḏ.t-ꜥꜣ.t ỉm.ỉt Ỉwn.w***	Von der Körperschaft der Großen Neunheit in Heliopolis ist dir das Himmelsfenster „gelöst" worden, damit du mit
šmi̯⸗k r⸗sn m rd.wỉ⸗k	deinen Beinen zu ihnen gehen kannst.

Als vierte Gruppe von Helfern erscheint abschließend die gesamte „Körperschaft" der Neunheit. Anders als die Götter zuvor unterstützen sie nicht aktiv die Aufwärtsbewegung des Osiris, sondern sorgen für einen offenen Weg.

Der Gebrauch von ***wḥꜥ*** im Sinne von „öffnen" ist ungewöhnlich,[135] eine Lesung ***wꜣḥ*** „niederlegen/darbringen" ist aber wohl keine überzeugende Alternative. Oder sollte „gründen"[136] gemeint sein, d. h. die „Himmelsfenster" sind für Osiris erst eingerichtet worden? Üblicherweise wird aber beschworen, dass sie offen stehen. Zur Bezeichnung der Öffnungen des Himmels als „Fenster" o. ä. (jedenfalls nicht als Tür) vgl. auch das in seiner wörtlichen Bedeutung ganz ähnliche Toponym ***Wsi̯-n-p.t***.[137]

---

129 Pries, *Stundenwachen* I, 295, 306f.; II, 75 (06 NS κ).

130 Vgl. zu V.11, XVI.32, XIX.4–5 (*Pyr.*, 655c).

131 Assmann, *Totenliturgien* III, 68, Anm. 114.

132 Eine Lesung als *sꜥḥ.tỉ* nimmt Kucharek, *Klagelieder*, 480 an, hauptsächlich wegen der Parallelen in den Papyri. Sie verweist auf einen weiteren Beleg in der sechsten Tagstunde; Pries, *Stundenwachen* I, 295 mit Anm. 1399, 417 jeweils: „Königstöchter" (*zꜣ.tỉ bỉ.tỉ*).

133 Pries, *Stundenwachen* I, 372; II, 98 (03 TS α) sowie I, 376 mit Anm. 1801; II, 99 (03 TS η).

134 Kucharek, *Klagelieder*, 589–591. S. a. *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, pLeiden T 32 V.17; Herbin, *Livre de parcourir*, 206.

135 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 68 mit Anm. 116, der an das Lösen eines Riegels denkt.

136 Vgl. *Wb* I, 349.11–15.

137 Ein Ort bei Bubastis; s. Meeks, *Mythes et légendes*, 109, Nr. 326.

2.2.3.2 Rede des Atum

ỉ-ỉn (Ỉ)tm(.w) m ỉy≠k	Es spricht Atum bei deiner Ankunft:

In den *Stundenwachen* ist an der entsprechenden Stelle der Sprecher nicht Atum, sondern Thot.[138] Da Atum keine Aussagen über sich selbst trifft, bleiben die theologischen Konsequenzen dieses Unterschieds wohl gering. Als göttlicher Ritualist übernimmt Thot vielleicht eine Funktion des hier als Nächster sprechenden Horus, dessen Rede die *Stundenwachen*-Version nicht mehr bietet. Inhaltlich folgt dort mit der Anrede „ich befähige dich, du mein Vater" (*sꜣḫ(≠ỉ) ṯw ỉtỉ(≠ỉ) pw*) ohne explizite Einführung eines neuen Sprechers ein Text, der einem Sohn/Ritualisten in den Mund gelegt ist und damit nicht mehr zu Atum passt.

Zur Unterscheidung der Redeeinleitung ***ỉ-ỉn*** von ***ỉ.n*** s. a. zu XII.12.[139]

Es ist nicht eindeutig festzustellen, wie weit sich Atums Rede erstreckt. Ich nehme an, dass es sich um die gesamte übrige „Strophe" handelt, also bis zum Beginn der Rede des Horus, weil diese ihrerseits ziemlich sicher bis zum Ende des Spruchs reicht.[140]

In dieser und der folgenden ‚Strophe' wenden sich also zwei Götter, Atum und Horus, an Osiris, außerdem auch an andere Götter bzw. die Ritualausführenden, um diesen die erfolgreiche Etablierung des Osiris im Jenseits zu verkünden. So erklären sich auch die zahlreichen inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen der ersten Strophe und diesen beiden Reden: Während in jener Osiris selbst seine körperliche Wiederherstellung durch Mitglieder der Neunheit gemeldet und damit erst beschworen wird, sollen die Reden nun den Erfolg dieser Beschwörung bestätigen. Mit Atum und Horus tun dies zwei Götter-Könige mit entsprechender Autorität (s. a. zu XII.23–24).

M ỉy≠k anscheinend so,[141] dieselbe Schreibung in pBM 10252, pBM 10317 und pSękowski.[142] Burkard vermutet, dass ursprünglich ***mỉ*** „komm!" oder ***mỉ≠k*** gemeint gewesen sein könnte;[143] vgl. im Folgenden die Rede des Horus an Osiris (***m(ỉ) n≠ỉ***) und dann an Isis und Nephthys (***m(ỉ)≠ṯ***). Demnach läge eine sonst allerdings nicht bekannte Mischschreibung aus dem Imperativ ***mỉ*** und ***ỉy≠k*** „mögest du kommen" vor. Außerdem stimmen die Schreibungen ***m ỉy≠k*** über fast alle Textzeugen hinweg überein, und es ist ja auch sonst Atum, der Osiris bei seiner Ankunft im Jenseits empfängt.

mꜣ≠k nmỉ.t nṯr	„Du sollst die Bahre(?) des Gottes sehen und das laute
sḏm≠k hmhm (XII.22) ***wr***	Gebrüll hören,

Auf der Bahre des Gottes,[144] ausweislich des weiteren Texts in der Balsamierungsstätte, liegt doch wohl Osiris selbst, so dass es vielleicht nicht er ist, zu dem Atum spricht, sondern der Ritualist bzw. götter-

138 Pries, *Stundenwachen* I, 293, 305f.

139 Pries, *Stundenwachen* I, 305 mit Anm. 1454 fasst ***ỉ-ỉn*** und ***ỉ.n*** als identisch auf, so dass für ihn die Rede des Atum bzw. Thot bereits vorher begonnen hat. Dies mag für die Fassung der Stundenwachen durchaus möglich sein, für den vorliegenden Spruch der *sꜣḫ.w* I hingegen ist aufgrund der folgenden Rede des Horus, die ziemlich sicher erst nach dessen Nennung einsetzt (Anrede „mein Vater Osiris"), eine Einführung des Sprechers zu Beginn auch an dieser Stelle wahrscheinlicher.

140 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 124.

141 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 175; Pries, *Stundenwachen* I, 305 mit Anm. 1454.

142 Im pAsasif 7 sind leider genau die ***m ỉy≠k*** entsprechenden Zeichen in x + V.9 sind jedoch zerstört; Burkard, *Papyrusfunde*, 40 mit Anm. 10, Taf. 35.

143 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 113, 121; entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 68.

144 Diese Übersetzung mit Burkard, *Osiris-Liturgien*, 112 mit Anm. 6 und Smith, *Traversing Eternity*, 175; anders Assmann, *Totenliturgien* III, 68 und Pries, *Stundenwachen* I, 293 mit Anm. 1388: „den Aufgebahrten" (*sḏr*). Das nur in pSękowski mit phonetischen Zeichen ausgeschriebene *sḏr* muss aber nicht notwendigerweise der Lesung von pSchmitt und den übrigen Abschriften entsprechen, da sowohl *sḏr* als auch ***nmỉ.t*** geläufige Lesungen von [Hieroglyphe]

weltlich Horus, der zum Gott vorgelassen wird, um Zeuge von dessen Auferstehung zu sein. Auch die übrigen Kultteilnehmer/Götter (XII.25) sowie Isis und Nephthys (XII.27–28) sollen im Folgenden „sehen". Das „Sehen" des bestatteten Osiris ist für den Sehenden selbst belebend.[145] Dies würde auch gut erklären, warum Osiris im Folgenden in der dritten Person erscheint; Sprecher- und Adressatenwechsel lägen so an derselben Stelle. Sicher ist dieser Vorschlag aber keineswegs: Es könnte doch mit Assmann an Osiris zu denken sein, der in Heliopolis seinen eigenen Leichnam aufsucht.[146] Eine Art Kompromiss bildet vielleicht das Motiv des *„embalmer embalmed"* (Willems), d. h. des ins Jenseits eintretenden Verstorbenen = Osiris der dort als Sohn seinen Vater – ebenfalls Osiris – aufsuchen und sehen möchte, d. h. Osiris-Chontamenti selbst wäre nach seiner Befähigung zum Aufstehen der zur Bahre vorgelassene Ritualist.[147]

Das „Gebrüll" ist hier jedenfalls, so scheint es, weniger Klage- als Freudengeschrei über die gelungene körperliche Wiederherstellung des Osiris,[148] passend zum am Ende des Spruchs genannten Tanzen.

wb3(.w) wr.yt	da die Balsamierungshalle offen steht, das Leid vergangen
zbi̱ mr	und das Unglück vorüber ist, bäuchlings zu Boden gestürzt,
sw3i̱ qsn ḫr(.w) ḥr t3 [ḫr] ẖ.t=f	

Wieder weicht die Version der *Stundenwachen* stark ab, überliefert aber gleichfalls die entscheidende Aussage über die Öffnung der Balsamierungshalle.[149] S. a. in *Die Menge vorlassen*, hier XXV.15.

An wen auch immer sich diese Sätze nun richten, Osiris oder den Ritualisten, jedenfalls konstatieren sie den erfolgreichen Abschluss der Balsamierungsriten. Die beiden intransitiven *sḏm=f* stehen dabei parallel zum *sḏm.w=f*-Passiv und sind deshalb sowie aufgrund ihres Inhalts als Vergangenheitsformen gewertet.

zbi̱ (XII.23) *Wsỉr ḥr rd.wỉ=f*	so dass Osiris auf seinen Beinen laufen kann, denn Osiris
ỉs ʿḥʿ Wsỉr ḥr ʿ.wt=f	steht aufrecht auf seinen Gliedern.
wʿb(.w)=f m Ḏd.w	Er wurde in Busiris gereinigt, mit Weihrauch gereinigt ist er
sntr.w sw m Nṯr.ỉ	in Netjeri.

N. B. die anscheinende Parallele zwischen *sḏm.w=f* und Adjektivalsatz mit passivem Partizip.[150] pAsasif 7 und pSękowski schreiben *wʿb*, so dass man dort wohl zwei Partizipien lesen sollte: „der in Busiris rein ist und sich in Netjeri vergöttlicht hat".[151] Die *Stundenwachen* zeigen wieder einen deutlich

sind. Mit „Bahre des Gottes" erklärt sich immerhin die Götterstandarte, die mit Pries als Determinativ von *nmỉ.t* allein nicht recht passt, von *sḏr* jedoch ebenso wenig. Allenfalls könnte man übersetzen: „Du sollst das Daliegen des Gottes sehen" (in diese Richtung Szczudłowska, *ZÄS* 98 [1970], 61: „you see that the god sleeps"). Allerdings würde ich – wie auch Assmann und Pries – davon ausgehen, dass das Objekt von *m33* eine Person ist (mit der „Bahre" ist ja implizit der „Aufgebahrte" gemeint) und nicht deren Zustand (hierfür würde ich etwa **nṯr sḏr.w* „den Gott, indem er schläft" o. ä. erwarten).

145 Das Sehen des „behandelten" Osiris als Wunsch des Verstorbenen z. B. in *CT* VII, 286b; den Sehenden belebend z. B. in *CT* VII, 302e, 354a (s. a. zu XV.12 und XXVIII.9).

146 Assmann, *Totenliturgien* III, 71.

147 Vgl. Willems, in: *FS te Velde*, bes. 349, 367f. und idem, *Heqata*, 363–389.

148 Assmann, *Totenliturgien* III, 72 denkt an das Schlagen des Gongs am Ende der Stundenwachen, das sich eventuell aus *CT* I, 248b herauslesen lässt. Jedenfalls markiert die Lautäußerung den Abschluss einer Ritualsequenz und dürfte deswegen nicht ausschließlich als klagend zu bewerten sein.

149 S. im einzelnen Pries, *Stundenwachen* I, 293f., 306.

150 Das in pSchmitt erst auf das Determinativ folgende und deshalb hier als Endung transkribierte *w* steht in den Londoner Parallelen vor der Buchrolle; vgl. Szczudłowska, *ZÄS* 98 [1970], 66.

151 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 306, Anm. 1455.

veränderten Textverlauf, in dem der Aspekt der Reinigung am Begräbnisort durch Jubel daselbst ersetzt wurde: *ḥꜥi̯ kꜣ m Ḏd.w ḥr.ỉ Wsỉr sk* „es juble der Ka im Oberen Busiris/Djedit(?)[152], Osiris nämlich.“[153] *Ḏd.w* anstelle von *Ḏdỉ.t* steht eindeutig in *sꜣḫ.w* II, Spruch 23+24 (*Pyr.*, 964c/*CT* VII, 38m; hier XXIII.27)

Zum Toponym *Nṯr.ỉ*/*Nṯr.w* s. zu I.3. Komplementär zu Busiris könnte hier wirklich Iseum/Behbeit el-Hagar gemeint sein. Wesentlicher als ihre genaue geographische Lage ist wohl die Funktion beider Orte wie auch der folgenden Pe und Dep als mythische Begräbnisstätten, an denen alle notwendigen Rituale für den toten König vollzogen werden.

nṯr dbn.n⸗f (XII.24) *pḫr.n⸗f Pi̯* *zḫni̯.n⸗f Dp*	Der Gott, er hat den Umlauf vollzogen: Er hat Pe umlaufen und Dep umfangen.

In den *Stundenwachen* steht anscheinend *sḫni̯* „sich niederlassen“.[154] Die Konstruktion mit direktem Objekt passt aber besser zu *zḫni̯*. Dass dieses Verb in der vorliegenden Bedeutung überwiegend in ‚alten‘ Texten vorkommt,[155] weist einmal mehr auf die mehr oder weniger enge Verbindung unserer Liturgie zu Pyramidentexten hin.

Smith übersetzt den ersten Satz futurisch, indem er ***dbn.n*** als in der Tat mögliche Schreibung von ***dbn*** wertet, und die folgenden beiden als damit zeitgleich („circambulating Pe and occupying Dep“).[156] Da in allen drei Sätzen und auch für das „Führen“ durch die beiden Schwestern in der folgenden Passage konsequent *sḏm.n⸗f* verwendet ist, ziehe ich eine Deutung als Vergangenheitsform vor. Wie zuvor die Reinigung in Busiris und die „Vergöttlichung“ in Netjeri hat das Durchlaufen von Pe und Dep bereits stattgefunden, d. h. es geht weiterhin um die Riten an verschiedenen ‚heiligen Orten‘ Unterägyptens, das sog. „butische Begräbnis“.[157] Dank dessen Durchführung ist Osiris nun zum Eintritt ins Jenseits befähigt. Demnach würde die Rede nicht direkt ein Ritual begleiten, bei dem dieser Besuch der ‚heiligen Orte‘ mittels Prozessionsstationen nachgestellt wäre.[158] Ein solches Ritual kann natürlich schon zuvor stattgefunden haben, aber vielleicht ersetzt der Sprechakt die Reise sogar vollständig (vgl. Kapitel II.2.1.2.3).[159]

Mit der Deutung der Rede als Aussage über bereits vollzogene Bestattungsriten ergibt es noch besseren Sinn, dass diese Worte von niemand anderem als Atum gesprochen werden. Dieser spielt bei der Durchführung der Begräbnisriten selbst keine besondere Rolle, dort sind Isis und Nephthys, Horus und Thot sowie Geb und auch Nut die göttlichen Protagonisten. Es ist aber der Thron seines „Vaters“ Atum, den Osiris einnimmt, im Jenseits begegnen sich die beiden Götter als Herrscher verschiedener Bereiche und teilweise wesensgleiche Vater-Gestalten. Eine Rede durch Atum bedeutet für die Sprechsituation, dass Osiris’ Herrschaftsantritt im Jenseits unmittelbar ansteht, die hierfür notwendigen Voraussetzungen also bereits geschaffen sind. Diese Voraussetzung, die ordnungsgemäße Bestattung, ist es, die Atum durch seinen Sprechakt als gegeben bestätigt.

152 S. hier zu XXXI.34.
153 Pries, *Stundenwachen* I, 294, 306.
154 Pries, *Stundenwachen* I, 294 mit Anm. 1391, 306.
155 Nach *Wb* III, 369.9 ist *zḫni̯* „einen Ort aufsuchen“ nur in den Pyramidentexten belegt; s. jetzt aber Hannig, *Wörterbuch* II, 2316.
156 Smith, *Traversing Eternity*, 175. Assmann, *Totenliturgien* III, 69 übersetzt den gesamten Spruch überwiegend im Präsens, so auch hier.
157 Vgl. Bonnet, *Reallexikon*, 95–97; Vandier, *CdE* 19 (1944), 35–61.
158 Assmann, *Totenliturgien* III, 75.
159 Vgl. z. B. Gestermann, Totenkult (Ägypten), in: *WiBiLex*, Abschnitt 2.3.

i.sšmi̯.n s(w) sn.ti *šmi̯=f ⟨n⟩=sn ḥr rd[.wi]=f* *⟨n⟩gi̯=f* (XII.25) *m ṯb.wti=f*	Die beiden Schwestern haben ihn geführt, damit er auf seinen Beinen ⟨zu⟩ ihnen gehen und auf seinen Sohlen hervortreten kann.

Oder lies doch mit Blick auf *Stundenwachen* und pSękowski *šn.ti* (s. a. Kommentar zur Transliteration)? Wegen des *3* nach *sn/šn* würde ich dann eine Identität mit der „Haarigen" (*šny.t*) vermuten, also eine Bezeichnung von zwei Frauen mit charakteristischer Haartracht, in unserem Zusammenhang einer ‚Trauerfrisur'.[160] *Sn.ti* scheint jedoch die erheblich wahrscheinlichere Lesung zu sein,[161] weil der Text die Götter direkt durch ihre Namen oder durch ihre Verwandtschaftsgrade (so im gleich Folgenden: „dein Vater Geb", „deine Mutter Nut") identifiziert, kaum mittels Funktionsbezeichnungen.

Nach Assmann wird hier das „Geschwisterpaar" Schu und Tefnut genannt.[162] Dessen Bezeichnung als *sn.ti* ist gegenüber Isis und Nephthys jedoch sehr selten,[163] so dass ohne weitere Hinweise eher diese beiden gemeint sein dürften.[164] Schu und Tefnut werden erst später, in der Rede des Horus, mit ihren Namen und der für sie typischen Bezeichnung „Geschwisterpaar" (*z3.ti*) als Handelnde eingeführt, so dass im Gegensatz zum Beginn des Spruchs die drei Generationen der Neunheit hier mit der jüngsten beginnend in Erscheinung treten.

Die Ergänzung zu *šmi̯=f ⟨n⟩=sn* nach pBM 10252 (*šmi̯=f n=k*(sic)).[165]

In den *Stundenwachen* handeln die beiden Schwestern nicht als Geleitende, die dem Gott seine Bewegungsfähigkeit zurückgeben, sondern sie sorgen für die Bewahrung und Vollständigkeit des Leichnams.[166] Danach folgen dort die hier in XII.19–20 stehenden Aussagen über die beiden Göttinnen (s. zuvor), der verbleibende Text verläuft dann unabhängig von unserem Spruch.

sb3q⟨.n⟩{=k} sw iti̯=f Gbb *ꜥpr.n sw mꜣw.t=f Nw.t*	Sein Vater Geb hat ihn bewahrt, seine Mutter Nut hat ihn ausgestattet,

Korrektur nach Parallelen und Kotext. Die verwendeten Verben passen zu den geläufigen Funktionen von Geb als Bewahrer des Körpers und Nut als Sarg.[167]

m33=ṯn sw iri̯(.t) r=f *wrḏ iwf*(XII.26)*=f* *nn mn=sn*	so dass ihr ihn und das, was an ihm getan wurde, sehen könnt: ‚Müde' ist sein Fleisch, aber ohne Schmerz."

Angeredet ist nicht der Ritualist alleine, sondern eine anonyme Gruppe, vielleicht einfach die Gesamtheit der Kultteilnehmer[168] entsprechend der Gesamtheit der Götter im Jenseits. Die Adressaten bleiben jedenfalls dieselben, wenn man hier anstelle von Atum den Ritualisten in der Sprecherrolle sieht (s. a. zu XII.21).

160 Sonst „die beiden Beschwörenden" (*šni̯.ti*); vgl. *LGG* VII, 96 (ohne Übersetzung) und hier zu II.29.

161 So auch Pries, *Stundenwachen* I, 294 sowie Assmann, *Totenliturgien* III, 69 mit Anm. 123, der allerdings „Geschwisterpaar" übersetzt und darin eine Bezeichnung für Schu und Tefnut sieht. Angesichts von zwei Frauen als Determinativ erscheint dies ausgeschlossen, und der folgende Satz spricht inhaltlich klar für Isis und Nephthys, zu denen sich Osiris begeben soll, wie sie es selbst in ihren Klagegesängen beschwören.

162 Assmann, *Totenliturgien* III, 69, Anm. 123.

163 Vgl. *LGG* VI, 375f.

164 Entsprechend Smith, *Traversing Eternity*, 175, Anm. 61.

165 pBM 10317 unklar; pSękowski: *šmi̯=f is*.

166 Pries, *Stundenwachen* I, 294, 306.

167 Assmann, *Totenliturgien* III, 74.

168 Je nach genauem Aufführungszeitpunkt wäre sogar mit Assmann, *Totenliturgien* III, 74 an die „Menge, die ihn außen empfängt" zu denken, sonst an die vor dem Sanktuar stehenden Priester und Frauen.

Mit *ỉri̯ r* wird oft der Mord an Osiris bezeichnet bzw. Seth als „der, der gegen ihn handelte".[169] Hier ist die Präposition *r* wohl allgemeiner als „in Bezug auf" zu verstehen, da Osiris als von seinem Leiden befreit bezeichnet wird, wie der übrige Text ja zweifelsfrei klar stellt.

2.2.3.3 Rede des Horus

ỉ.ỉn Ḥr.w
m(ỉ) n≈ỉ ỉti̯≈ỉ Wsỉr smn.tw ḥr rd.wỉ≈k
ꜥḥꜥ(.tw) ḥr ṯbw.tỉ≈k ỉp(t)n m-m ꜥ.wt≈k

Es spricht Horus:
Komm zu mir, mein Vater Osiris, da du fest auf deine Beine gestellt bist und auf diesen deinen Sohlen aufrecht stehst, inmitten deiner Glieder!

pAsasif 7: *m(ỉ) n.*

Die Ergänzung der Endung an *ꜥḥꜥ* nach pBM 10317 mit Assmann. Da Osiris bereits aufgerichtet worden ist, wie Horus selbst im Folgenden konstatiert, scheint eine Deutung der Schreibung als Endung des PsP plausibler als das gleichfalls denkbare Objektpronomen *ṯw*. Dieses wird außerdem im Folgenden *kw* geschrieben, und seine Auslassung wäre anders als die der PsP-Endung als Fehler zu werten.

Die letzte Adverbiale „inmitten deiner Glieder" enthält vielleicht weniger eine Aussage über die im Grunde selbstverständliche Zugehörigkeit der Sohlen zu den Gliedern, als dass sie auf Osiris selbst zu beziehen ist. Damit steht nämlich dieser „inmitten" seiner Glieder, als Bezeichnung von deren Vollzähligkeit, ohne die ein erneutes „Aufstehen" nicht möglich ist.

(XII.27) *ỉ.sšwi̯.n kw Šw ỉpw ḥnꜥ Tfn.t*
zꜣ.tỉ Ỉtm(.w) pw
(ỉ.)ḫm-ski̯

Diese Schu und Tefnut haben dich hochgehoben, das ist Atums Kinderpaar, Unvergänglicher!

Die Anrede des Verstorbenen als „Unvergänglicher" ist schon in den Pyramidentexten belegt (PT 215), woher sie übernommen sein könnte.[170] Charakteristisch für diese Anrede ist ihre Position am Satzende;[171] vgl. auch XIV.10.

Auch ohne ausgeschriebenes *t* sollte *zꜣ.tỉ* transkribiert werden, denn dies ist die übliche Bezeichnung für Schu und Tefnut als Geschwisterpaar;[172] *zꜣ.wỉ*[173] ist in dieser Bedeutung m. W. gar nicht belegt.[174]

ꜣs.t m(ỉ) mꜣꜣ
Nb.t-ḥw.t m(ỉ) nw(XII.28)*≈ṯ*

Isis, komm und sieh! Nephthys, komm, damit du schaust!

Aufgrund der Schreibung mit den ‚laufenden Beinen' ist nach *ꜣs.t* wohl der Imperativ *mỉ* „komm" zu lesen, entsprechend dann auch nach *Nb.t-ḥw.t*, wo kein Determinativ ausgeführt ist. Das jeweils folgende *t* ließe sich als Worttrenner o. ä. erklären; vgl. „*mt*" als Schreibung der Partikel *mi̯* „siehe" (s. hier XXV.14). Anderenfalls müsste man annehmen, dass die Imperativform hier ausnahmsweise vom Suffixpronomen *≈ṯ* gefolgt wäre, was man immerhin als parallele Bildung zu *mỉ≈n* „lasst uns gehen/los!" auffassen könnte.

---

169 S. nur *Wb* I, 109.35, 111.20.

170 Dies vermutet Assmann, *Totenliturgien* III, 70, Anm. 126 mit Hinweis auf *Pyr.*, 148c, wo gleichfalls „Atums Kinderpaar" genannt wird, wenn auch mit anderer Aussage (Gliedervergottung).

171 *Pyr.*, 148a–d, 149c. Für Belege von *ỉ.ḫm-ski̯* in anderen Formulierungen s. *LGG* V, 734.

172 *LGG* VI, 113.

173 So Assmann, *Totenliturgien* III, 70.

174 Vermutlich deutet auch die Schreibung (Verwendung der Vogelhieroglyphe G39 ohne Determinativstrich) auf *zꜣ.tỉ* hin; s. Anm. zum Zeichen in der Paläographie.

Vermutlich ist nach den übrigen Handschriften zu *m33=t* zu emendieren, wobei diese z. T. umgekehrt den Imperativ *nw* anstelle von *nw=t* schreiben.[175] Will man die Aufforderung an Isis und Nephthys nicht bloß als Ausdruck der Freude über die in den abschließenden Sätzen beschriebene Lebensfähigkeit des Osiris verstehen, dann ist auf die Funktion des Seh-Akts hinzuweisen. Dieser „ermöglicht es dem Sehenden, sich das Geschaute verfügbar zu machen",[176] wobei in diesem Fall wie auch anderswo nicht nur eine Gottheit im Kultbild präsentifiziert wird, sondern eine jenseitige Situation, also das Ritualziel.[177] M. a. W. durch ihr Sehen des belebten Osiris verstärken Isis und Nephthys die Wirkung des Rituals.

Wsỉr šmỉ=f ḥr rd.wỉ=f	Osiris kann auf seinen Füßen gehen,
Wsỉr mn(.w) ḥr ṯbw.tỉ=f	Osiris steht fest auf seinen Sohlen.
dr(.w) n=f ḏw [nb] ỉr.ỉ=f	Alles Böse, das ihm anhaftete, ist für ihn beseitigt, da diese
sʿḥʿ s(w) (XII.29) *wr.wỉ ỉpw*	beiden Großen ihn aufrichten."

pAsasif 7 und pSękowski: „alles Böse, das seinen Beinen anhaftete" (*ḏw nb ỉr.ỉ rd.wỉ=f*); pBM 10317: „alles Böse seiner ‚Dinge'" (*ḏw nb (ỉ)ḫ.t=f*).

pSękowski: *sʿḥʿ.n s(w)*; pAsasif 7: *ʿḥʿ.n s(w)*.

Hier sind die „beiden Großen" sicher die kurz zuvor genannten Schu und Tefnut wie vermutlich bereits zu Beginn des Spruchs.

2.2.3.4 *Ritualanweisung*

ỉb3 n Wsỉr	Tanzen für Osiris

In Anlehnung an Burkard ist dieser letzte Satz von Spruch 3 als Ritualanweisung gedeutet,[178] auch wenn er nicht als Rubrum ausgeführt ist. Alternative wäre die Feststellung, dass für Osiris getanzt wird, als Bestandteil der Rezitation,[179] wobei aber das Fehlen ausdrücklich genannter Handelnder eher ungewöhnlich wäre – oder sollte ein Partizip vorliegen, also: „diese beiden Großen, die für Osiris tanzen"?[180]

Zu Tanz als Ausdruck der Freude bei der Ankunft im Jenseits vgl. in Spruch 7 (XIV.4). In einer liminalen Situation wie in unserem Spruch geht die Bedeutung des Tanzes über den Ausdruck der Freude hinaus und ist eines der Mittel, das Betreten des neuen Orts rituell abzusichern.[181] Im Rahmen altägyptischer Bestattungszeremonien lässt die Erwähnung von Tanz an die *mw.w*-Tänzer denken,[182] auch wenn diese hier nicht ausdrücklich genannt werden. Die grundsätzliche Funktion des Tanzes als Begleitung der Ankunft des Osiris an seinen neuen Aufenthaltsorten dürfte jedenfalls vergleichbar sein. Kaum zu-

---

175 Entsprechend transliteriert Assmann, *Totenliturgien* III, 70: *3s.t mỉ=ṯ m33=ṯ Nb.t-ḥw.t mỉ=ṯ nw*. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 113 (nur Übersetzung) und 123 (*nw=ṯ*). Der von Assmann wiedergegebene Textverlauf genau so in pBM 10317 III.20–21. pBM 10319 III.4–5: ⸢*3s.t*⸣ *mỉ=ṯ Nb.t-ḥw.t mỉ=ṯ nw*⸢*=ṯ*(?)⸣; N. B. die Auslassung von *m33*. pBM 10252 XXXVII.24–25: *3s.t mỉ=ṯ m33*[… *nw*]⸢*n*⸣*=ṯ*⸣.

176 Eschweiler, *Bildzauber*, 310.

177 Vgl. Eschweiler, *Bildzauber*, 311, dessen zuvor vorgenommener Trennung zwischen dem „offiziellen Kult" und der „Magie" und seiner daraus gefolgerten Differenzierung zwischen unterschiedlichen Bildfunktionen (Repräsentation im offiziellen Kult, Präsentifikation in der Magie) allerdings eine inzwischen überholte Auffassung von „Magie" zugrunde liegt.

178 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 113 mit Anm. 19, 124.

179 So Smith, *Traversing Eternity*, 176, Anm. 65. Assmann, *Totenliturgien* III, 70 interpretiert *ỉb3* als Partizip mit Bezug auf die beiden Großen; vgl. *ibidem*, 75f.

180 Vorschlag Quack. Ich würde dann eher **ỉb3 n=f* erwarten, aber von vornherein ausschließen möchte ich diese Option nicht.

181 Aus ägyptologischer Perspektive Meyer-Dietrich, Dance, in: *UEE*.

182 Dies tut Assmann, *Totenliturgien* III, 70, 75. Zu den *mw.w* zuletzt Meyer-Dietrich, Dance, in: *UEE*, 5 mit weiterer Literatur.

fällig finden in unserem Spruch vier Orte des „butischen Begräbnisses“ Erwähnung (XII.23–24), an denen der Zug mit dem Leichnam von den *mw.w* empfangen wurde. Der hier angewiesene Tanz könnte also eventuell als Bestandteil der rituellen Nachstellung des Prozessionszugs zu den alten Königsorten im Delta aufzufassen sein. In jedem Fall ist er als Ausdruck der Freude zu verstehen und deshalb mit dem neuen Leben des Osiris in Bezug zu setzen, denn während der Trauer um ihn galt Tanz offenbar als unangemessen, wie z. B. ein Vers gegen Beginn der GZG zeigt (pBM 10252 XXVI.10): „Ihretwegen (wg. der *pr.t-ꜥꜣ.t*) verzichteten („verdrängten“) wir auf unseren Tanz in unserer Not, bis dass du kommst“ (*i͗.ꜣr⸗n i͗hb⸗n ḥr⸗s (m*[183]*/ḫr) sꜣr⸗n r i͗wi͗⸗k*).[184]

2.2.4 Spruch 4

Verwendete Parallelen
Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 50–80, bes. 51–73 (Synopse).
pAsasif 7: Burkard, *Papyrusfunde*, 38–41, Taf. 35–36; idem, *Osiris-Liturgien*, 13, 111–129.
Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 29 (hier XII.30–33,[185] 34–35[186]).
Sarkophag des Djedher (Kairo CG 29305): Maspero, *Sarcophages*, 170 (hier XII.31–35).[187]

In der Thematik von Himmelsaufstieg und Ankunft in Heliopolis bzw. dem Horizont überschneidet sich dieser Spruch mit dem Vorigen. Als weiteres Motiv bringt er den Empfang einer Mahlzeit am Ort des Sonnengottes ein. Dies äußert sich zuvor in der Bezeichnung des Ziels der nächtlichen Himmelsreise nicht nur als Horizont und Heliopolis, sondern auch als „Opfergefilde“.

Die drei Vorgangsverkündigungen mit jeweils anschließenden Reden unterschiedlicher Länge an Osiris-Chontamenti benennen die drei Phasen des Geschehens: zunächst den Aufstieg an den nächtlichen Himmel, an dem Osiris den „Unvergänglichen“ Befehle erteilt, also bereits als Herrscher auftritt; dann das Übersetzen zu Horizont, Opfergefilde und Heliopolis; schließlich den Erhalt der Opferspeisen dort.

2.2.4.1 Vorgangsverkündigung: Aufstieg an den Nachthimmel

(XII.30) *sꜣḫ*	**Befähigen**
wn(.w) p.t	Der Himmel steht offen, die Erde steht offen,
wn(.w) tꜣ	
zš(.w) qr(r.t) mrr.w (i͗)ḫ{rḫ}⟨.t⟩(?)	und aufgetan sind die Höhle(n) derer, die Opfer begehren,

CG 29301 beginnt den Text mehrfach abweichend: „Ihre/Seine (des Himmels?) Tür steht offen, ihre/seine Tür steht offen, und aufgetan sind die Riegel des Horizonts“ (*wn(.w) ꜥꜣ⸗s wn(.w) ꜥꜣ⸗s zš(.w) qri͗.w*^{bt} (= *qꜣr.wt*) *ꜣḫ.t*).

Auch eine Übersetzung „möge sich öffnen“ ist für *wn* und *zš/zn* denkbar. Gerade zu Beginn eines Spruchs, der nicht mit einer Anrede des Adressaten einsetzt, wird die der Rezitation zugrunde liegende Situation geschildert.[188] Deshalb sind m E. hier Aussagesätze wahrscheinlicher:[189] Der Übergang des

183 In Randglosse vorhanden.
184 S. demnächst den Kommentar von Gill, *Ritual Books* zur Stelle.
185 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 84.
186 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 85. Die vier „Verse“ (15–18 nach Assmanns Zählung) füllen den Raum bis zum Zeilenende hinter einer Passage aus Spruch 5.
187 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 86. Der Auszug aus unserem Spruch ist von den vorangehenden durch die Anrede des Sargbesitzers abgesetzt.
188 Deshalb können Sätze des Inhalts, dass sich die Tore *für* den Verstorbenen öffnen, durchaus als Wunsch aufgefasst werden. Beispiele hierfür bieten die verschiedenen Versionen der Liturgie NR.2 (Assmann, *Totenliturgien* II, 147–177 [Verse 3–4]) und viele weitere Texte (*ibidem*, 178–180).

Sonnengottes von einem Bereich der Welt in den anderen steht nicht zur Debatte, lediglich die Einbindung des Osiris/Verstorbenen in diesen Prozess.

Der Schluss des dritten Satzes ist uneinheitlich überliefert (zu CG 29301 s. zuvor). Das Determinativ in pBM 10252 und pBM 10317 (▭) und ◎ wird man von einer gemeinsamen Quelle herzuleiten haben, nämlich von ◯ und ▭ und damit Determinativen für Nahrungsbezeichnungen. Vielleicht ist damit an dieser Stelle ***ḫr*** die späte Schreibung von ***iḫ.t*** „Opfergaben", das in pSękowski in jedem Fall zu lesen ist, dort ergänzt durch ***ib3*** „Tanz".[190] Davor steht in jenem Textzeugen offenbar wie in CG 29301 ***q3r.wt*** „Riegel", allerdings ohne Determinativ, so dass die vermeintliche Schreibung ***qrr.w*** in den übrigen Abschriften als „Höhlen" (***qrr.wt***) gelesen wurde. Auch in XIII.7 ist vermutlich ursprüngliches ***q3r.wt*** „Riegel" gegen ein anderes Wort ausgetauscht, dort ***q33.w***.

Bei beiden in Frage kommenden Wörtern stört jedoch die gleichfalls bis auf pSękowski einheitlich überlieferte Gruppe [Hieroglyphen].[191] Diese mag aus einem Determinativ verschrieben sein oder nicht, sie kann in der überlieferten Form nur ***mr*** gelesen und muss entsprechend übersetzt werden. Für die Deutung des Worts zuvor als ***qrr.t*** „Höhle" vgl. immerhin dessen Gebrauch im Alten Reich zur Bezeichnung der Opferstelle. Eher wird ~~man~~ aber wohl an die Höhlenbewohner denken, die von Zuweisungen des Gottes (Osiris oder der Sonnengott) leben; vgl. folgende Rede des Sonnengottes an die Götter der Unterwelt gegen Beginn des *Höhlenbuchs*:[192]

> *m=ṯn wi rḫ.kw s.t=ṯn ḫnt.t dw3.t*
> *m=ṯn wi rḫ.kw rn.w=ṯn ṯ(p)ḥ.wt=ṯn št3.w=ṯn*
> *iw=i rḫ.kw ꜥnḫ=ṯn im*
> *m wḏ.t n=ṯn dw3.ti*
>
> Seht, ich kenne euren Platz vorne im Jenseits! Seht, ich kenne eure Namen, eure Höhlen, eure Verborgenheit! Ich weiß, ihr lebt dort von dem, was der Jenseitige euch zuweist.

Für Götter, die Opfergaben „lieben"; vgl. noch die ***mri.w ḥtp-nṯr*** in der fünften Nachtstunde der *Stundenwachen*.[193]

{h}⟨p⟩ri Wsir-ḫnt.i-imn.ti r p.t tp ḏnḥ.w n(.w) Ḏḥ(w).ti	so dass Osiris-Chontamenti auf den Flügeln des Thot gen Himmel heraustreten kann,

CG 29301: *tp ḏnḥ.wi Ḏḥw.ti*.

Ein seit und v. a. in den Pyramidentexten vertrautes Motiv. Wie Assmann zutreffend feststellt, geht es hierbei weniger um den Aufstieg von der Erde zum Himmel als um die jenseitige Überfahrt zum himmlischen Opfergefilde,[194] dem Ort, an dem der Nachschrift zu ST 467 zufolge Osiris gemeinsam mit Re und Thot gesehen werden kann.[195] Nichtsdestoweniger legt der Aufstieg zum Himmel „auf den Flügeln des Thot" nahe, diese Fahrt als Mondaufgang zu deuten.

---

189 Quack weist mich auf die Formulierung „Geöffnet wurden die Türen" u. ä. in einigen griechischen Rezitationstexten hin; s. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 145 mit Anm. 191.

190 Smith, *Traversing Eternity*, 176 mit Anm. 67.

191 In pAsasif 7 x + V.16 verloren; Burkard, *Papyrusfunde*, 40, Taf. 35.

192 Werning, *Höhlenbuch* II, 4f., Text 1.10–12.

193 Pries, *Stundenwachen* I, 269 mit Anm. 1260; II, 67 (05 NS γ').

194 Assmann, *Totenliturgien* III, 81.

195 *CT* V, 379e; s. a. zu *s3ḫ.w* II, Spruch 1, Anruf 20.

ꜥḥꜥ (XII.31) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥnꜥ Rꜥw m sk.tt*	so dass Osiris-Chontamenti gemeinsam mit Re in der Nachtbarke steht
wḏ=f mdw n (ỉ.)ḫm.w-skị{.tỉ}	und den Unvergänglichen Befehle erteilt.

CG 29301: *ꜥḥꜥ=f* statt *ꜥḥꜥ Wsỉr N.*

Die fehlerhafte oder unetymologische Schreibung von ***skị*** auch in pBM 10252, pBM 10317 und pAsasif 7, nicht aber im späteren pSękowski.

Dass ungeachtet der Erwähnung der *(m)sk.tt*-Barke das Gelangen zu Re hier wie auch anderswo das Ziel ist, belegt anschaulich PT 697, wo der tote König gleichfalls durch die geöffnete Erde und die Himmelstüren mit Nuts Hilfe zum Himmel aufsteigt, den Unvergänglichen Befehle erteilt und übergesetzt wird (vgl. im Folgenden).[196] Schließlich werden seine Boten Re seine Ankunft ankündigen.[197] Deswegen erscheint es nicht von vornherein unplausibel, hier die in der Spätzeit belegte Funktion der ***msk.tt*** als Tagesbarke des Sonnengottes[198] anzusetzen.[199] Aufgrund der Nennung der „Unvergänglichen" lässt sich die ursprüngliche und insgesamt viel häufigere Bedeutung aber doch beibehalten,[200] denn es ist somit ein Zeitpunkt beschrieben, an dem der Übergang in die Morgen-/Tagesbarke ***mꜥnḏ.t*** noch nicht stattgefunden hat, eben entsprechend der Aussage zuvor der Aufstieg mit dem Mond an den Nachthimmel. Wenn Osiris dabei „mit Re" in der Nachtbarke steht, dann ist dies ähnlich zu deuten wie in Spruch 11 sein Aufgang als bzw. im linken Auge des Sonnengottes. Wie im vorangehenden Satz ist es nicht die Sonne, die aufgeht, sondern der Mond, nun als Aspekt des Sonnengottes. Der nächste Schritt, das Erreichen des östlichen Horizonts, wird erst in der zweiten Vorgangsverkündigung ausgeführt.

Das Motiv, sich nicht nur unter die „Unvergänglichen" Sterne des Nordhimmels zu begeben, sondern diesen mit Befehlsgewalt vorzustehen, ist wie der Himmelsaufstieg auf Thots Flügeln bereits aus den Pyramidentexten bekannt.[201]

2.2.4.2 Rede an Osiris: Schutz durch Nut

rḏị.n mꜣw.t=k Nw.t ꜥ.wỉ=s ḥr=k	Deine Mutter Nut hat ihre Arme über dich gebreitet.
ỉmn (XII.32)***.n=s ṯw r nṯr.w ꜥꜣ.w ḫnt Pị Dp***	Sie hat dich an der Spitze von Pe und Dep vor den großen Göttern verborgen.

CG 29301: ***r=k*** statt ***ḥr=k.***

CG 29305: ***ỉmn=s.***

CG 29301 mit der ungewöhnlichen Reihenfolge ***Dp Pị.***

Nuts Rolle als den Verstorbenen bzw. Osiris als ihren Sohn in sich aufnehmende Mutter sowie die Gleichsetzung des Sargs mit ihr sind über den größten Teil der altägyptischen Geschichte hinweg zahl-

196 *Pyr.*, 2169a–2173d.

197 *Pyr.*, 2174a–b.

198 Sethe, Lauf der Sonne, *SPAW* 1928, 278 mit Anm. 5.

199 So Assmann, *Totenliturgien* III, 76f., Anm. 141, der aber gleichfalls auf die Möglichkeit eines durch die Unvergänglichen nahegelegten „nächtliche[n] Ambiente[s]" hinweist.

200 Auch die zahlreichen Phrasen, die schon in den Pyramidentexten belegt sind, sprechen eher für die ursprüngliche Verwendung der Barkenbezeichnung. Allenfalls ein Gebrauch von *(m)sk.tt* „in der verallgemeinerten Bedeutung ‚Götterschiff' …, die es später oft hat" (Sethe, Lauf der Sonne, *SPAW* 1928, 278, Anm. 5) wäre noch möglich.

201 *Pyr.*, 2173b; vgl. *Pyr.*, 2104: „Du wirst den Befähigten Befehle und den Unvergänglichen Anweisungen erteilen" (***wḏ=k mdw n ꜣḫ.w ḫrp=k ỉ.ḫm.w-skị***). S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 81.

los belegt. Die Wiedergeburt des Toten aus Nut ist eines der Grundmotive der ägyptischen Konzepte vom Leben nach dem Tod.[202]

Auch in den Parallelen ist die Präposition ***ḫnt*** geschrieben, nicht die Nisbe ***ḫnt.ỉw***.[203] Es soll also nicht etwa Osiris vor den großen Göttern von Buto verborgen werden, sondern er selbst steht in seiner „Verborgenheit" Buto vor, womit seine Bestattung dort gemeint ist.[204] Als Stadt der nächtlichen Verborgenheit des Osiris kontrastiert Buto mit dem im weiteren Textverlauf genannten Heliopolis als solarem Auferstehungsort.

Nicht ganz klar ist, wie das Verbergen *vor* den Göttern zu verstehen ist: Anscheinend ist damit gemeint, dass Osiris nicht einmal von den ältesten Göttern gesehen werden kann. Oder sollte das ***r*** hier als Komparativ verwendet, Osiris also „noch verborgener als die großen Götter" sein? In jedem Fall wird hier die Effektivität von Nuts verbergender Umhüllung beschworen.[205] Osiris ist damit zu diesem Zeitpunkt noch nicht neu geboren, was die Lokalisierung des Geschehens am nächtlichen Himmel unterstützt.

2.2.4.3 Übersetzen zum Opfergefilde und nach Heliopolis

ḏ3i̯(.w) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m mḫn.t twy n.t [ns]r[.t] wr(.w)	Osiris-Chontamenti wird in jener Fähre der „Flamme des Großen Sees" übergesetzt werden.

Mit Smiths überzeugendem Vorschlag, hier einen späten Beleg des seltenen ***wr.w***-Gewässers zu lesen,[206] dürften sich Überlegungen erübrigen, die von einer Gewässerbezeichnung ***nsr.t-wr*** o. ä. ausgingen; vgl. außerdem ***wr.y*** in XV.4. Szczudłowska überlegt, ob dieses ***wr.w*** mit dem ***wrnz*** der zweiten Stunde des *Amduat* identisch sein könnte. Ihr Vorschlag scheint attraktiv, denn hier wird im Folgenden das Opfergefilde genannt, wie das ***wrnz*** eine wasser- und vegetationsreiche Gegend, in der der Sonnengott seinen Anhängern Äcker und Nahrung zuweist.[207] Ob nun ***wrnz*** mit ***wr.w*** oder sogar ***nsr.t wr.w*** etymologisch zusammenhängt oder nicht, eine inhaltliche Verwandtschaft ist nicht von der Hand zu weisen.[208] Auch das Übersetzen über den feurigen Messersee in den Fährmannsprüchen geschieht zum Opfer- bzw. Binsengefilde am östlichen Horizont.[209] Insofern scheint eine Gewässerbezeichnung „Flammende des Großen" inhaltlich durchaus nicht unplausibel, eben als alternative Bezeichnung dieses gefährlichen Gewässers. Sie hat jedoch im Gegensatz zur hier gewählten Lösung den Nachteil, ohne jede Parallele zu sein, während ***nsr.t*** als Epitheton von Göttinnen sehr häufig und das ***wr.w***-Gewässer zumindest einige Male belegt ist.

---

202 Assmann, *Tod und Jenseits*, 220–234; idem, *Totenliturgien* I, 228–232; idem, *Totenliturgien* III, 81–84; zu Nut als Sarg vgl. Billing, *Nut*, 181–184.

203 pAsasif 7 x + V.17 schreibt immerhin ***ḫnt.ỉ***, aber ohne Pluralstriche; Burkard, *Papyrusfunde*, 40, Taf. 35.

204 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 84.

205 Zu Nut als derjenigen, die Osiris bzw. den Toten schützend „verbirgt" s. Assmann, *Totenliturgien* III, 82–84.

206 Smith, *Traversing Eternity*, 177 mit Anm. 70. Das Wort liest schon richtig Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 63, allerdings als direktes Objekt zu ***ḏ3i̯***, was bei der Satzstellung nicht möglich ist.

207 Vgl. die Ähnlichkeiten zwischen ***wrnz*** und Binsengefilde (***sḫ.t-ỉ3r.w***), auf die u. a. Hornung, *Nachtfahrt*, 37f. verweist. Hermsen, *Lebensbaumsymbolik*, 41f. und idem, *Zwei Wege*, 149 geht sogar von einer Identität dieser Bereiche aus. Versteht man unter „Identität" von Bereichen des ägyptischen Jenseits v. a. eine identische Funktion, dann ist diese zunächst nach Vereinfachung klingende Behauptung durchaus zu rechtfertigen.

208 Der Einwand von Assmann, *Totenliturgien* III, 77, Anm. 144 gegen eine Lesung ***wrnz*** (statt ***nsr.t wr*** bei Burkard, *Osiris-Liturgien*, 114 mit Anm. 24), dann wäre „diese Szene im *Amduat* zu lokalisieren", ist seltsam, denn schließlich ist das *Amduat* kein Ort im ägyptischen Jenseits, sondern eine Folge von Bildern mit Beischriften über dasselbe.

209 Willems, *Heqata*, 157 mit Anm. 773, 775.

Die „Flamme“ ist entweder eine Bezeichnung der Fähre selbst oder wahrscheinlich treffender eine Göttin an deren Bug, vermutlich Hathor, jedenfalls eine Göttin als Uräus/Sonnenauge.[210] Für Hathor als schützende Begleiterin der Fahrt des Gottes vgl. nicht zuletzt hier ihre Rolle in *Sokar herausbringen*.

(XII.33) *rḏi̯(.w) n≠f r tꜣ n sḫ.t-ḥtp* — Für ihn wird am Opfergefilde angelegt werden (?).

CG 29305 laut Publikation mit statt ; *tꜣ* war in der entsprechenden Vorlage also wohl wie hier und auch in CG 29301 rein ideographisch geschrieben.

Ob man zu *rḏi̯.w≠f* emendieren sollte, also „er wird am Opfergefilde an Land gebracht werden“, wobei das *n* wegen der Parallele zum folgenden Satz in diesen hineingekommen wäre?[211] Allerdings ist die Schreibung mit *n* durchweg belegt, auch auf den Sarkophagen. Aktives *rḏi̯.n≠f* scheint jedenfalls wenig sinnvoll, es ist m. W. kein Ausdruck für „landen“. *Locus classicus* für das „zur Erde Geben“ des Verstorbenen ist Tb 71, dort *passim* als Imperativ: „Gebt ihn zur Erde!“

rḏi̯(.w) n≠f tꜣ ḥ(n)q.t im m-ḫnt psḏ.t-ꜥꜣ.t im.i(t) ꞽIwn.w — Dort wird ihm an der Spitze der großen Neunheit, die in Heliopolis ist, Brot und Bier gereicht werden.

CG 29305: *(m-)ḫnt*. Dort sowie in CG 29301 außerdem *m* ( ) statt oder für *im.i(t)*.

Die erste Parallele in CG 29301 endet mit diesem Satz.

Die Versorgung im Opfergefilde bedarf an dieser Stelle keines weiteren Kommentars, ebensowenig die Große Neunheit in Heliopolis.[212]

ꜥḥꜥ r≠f Wsir-ḫnt.i-imn.tt (XII.34) *m mꜣꜥ-ḫrw r-gs iꜣ.t-nḫꜣ.wi ḥnꜥ mꜣw.t≠f Nw.t* — So wird Osiris-Chontamenti in Rechtfertigung an der Seite der Stätte der beiden Messer stehen, gemeinsam mit seiner Mutter Nut.

CG 29305: *ꜥḥꜥ≠f r-gs iw-nḫꜣ.wi* ( ) *ḥnꜥ mꜣw.t≠f*, also ohne den Namen *Nw.t*.

Burkard und Smith nehmen an, dass wegen der Ähnlichkeit von und im Hieratischen die „Flammeninsel“ (*iw-nsrsr*) assoziiert wurde, aber doch eigentlich der „Messersee“ (*mr/š-nḫꜣ.wi*) gemeint sei.[213] Für diese Deutung spricht, dass hier nochmals das Gewässer bezeichnet sein könnte, das Osiris zum Opfergefilde hin überquert hat. Die Schreibung *iꜣ.t* müsste demnach als eine häufige späte Variante von *iw* „Insel“ in einem zweiten Schritt aus diesem Wort entstanden sein, wofür man auf die Schreibung in CG 29305 verweisen kann. Ungeachtet dessen erscheint der horizontische Aufgang aus dem unmittelbar zuvor genannten Opfergefilde und damit durchaus einer „Stätte“, deren Bezeichnung in Übereinstimmung mit der „Rechtfertigung“ des Osiris auf den Triumph über die Feinde im Osthorizont hinweist, ebenso plausibel wie eine Nennung des „Messersees“. Mit „Rechtfertigung/Triumph“ und der Gemeinschaft mit Nut stellt der Text jedenfalls die mythische Bedeutungsebene des Orts in den Vordergrund.[214]

210 Vgl. *LGG* IV, 353–358.

211 So anscheinend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 114. Die Transliteration *rḏj.t.n≠f* mit der Übersetzung „er landet“ von Assmann, *Totenliturgien* III, 77 geht wohl auf Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 79 zurück, die aber passives *sḏm.ntw≠f* meint (Verweis auf Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 412).

212 Barta, *Neunheit*, 116 mit Anm. 9 zu Osiris als Herrscher der Neunheit; *LGG* III, 133–163, bes. 144f.; V, 812–814 zu Göttern, u. a. Osiris, als „Vorsteher der Neunheit“

213 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 114f., Anm. 28; Smith, *Traversing Eternity*, 177 mit Anm. 71. Assmann, *Totenliturgien* III, 77 liest *iw-dsds* mit der Übersetzung „Messersee“.

214 Implizit ergänzt durch den jenseitstopographischen Aspekt und die diesseitige Vergegenwärtigung am Kultplatz; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 85.

sšmi̯ nṯr.w m w3.wt 3ḫ.t	Die Götter werden (ihn) auf den Wegen des Horizonts geleiten!

Parallelen: *sšmi̯ n=f* „die Götter werden ihm Geleit sein". Diese Version könnte bei der späteren Umformulierung dieser auch in Spruch 12 (= PT 677) ähnlich verwendeten Passage (s. u.) in die dritte Person entstanden sein. Man könnte deswegen auch *sšmi̯.n=f* „er hat geführt" lesen, aber Osiris wird zum Horizont geführt, in Spruch 12 von Nut selbst (*Pyr.*, 2028a–b; hier XVI.23–24).

Zur ohne Parallelen missverständlichen phonetischen Schreibung von *3ḫ.t* „Horizont"[215] vgl. die ähnliche Ausführung (aber mit Determinativ) in PT 677[216] sowie die eindeutige Graphie in CG 29305.

2.2.4.4 Rede an Osiris: Empfang als Herrscher

Ab hier wird Osiris direkt angesprochen. Zweimal in dieser Rede wird der tote Gott mit „he, Osiris-Chontamenti" angeredet. Aufgrund der Bedeutung dieser Anreden als formale Gliederungskriterien in zahlreichen Texten, hier v. a. in *s3ḫ.w* II, ist an den entsprechenden Stellen jeweils der Beginn eines Unterabschnitts angesetzt.

rdi̯.n nṯr.w ꜥ.wi̯=sn r=k	Die Götter haben dir die Arme entgegengestreckt,
šdi̯=sn ṯw r wi3 (XII.35) *Rꜥw*	um dich in Res Barke aufzunehmen,

Hier beginnt die zweite Parallele in CG 29301, bis auf den indirekten Genetiv *wi3 n(.i) Rꜥw* ohne nennenswerte Unterschiede.

Das Hinstrecken der Arme und diesem folgend das Ergreifen des Arms des Verstorbenen sind Zeichen für dessen Empfang im Jenseits und seine Akzeptanz durch die Götter als gleichwertiges Mitglied ihrer Gemeinschaft. Dementsprechend können sowohl verschiedene Gruppen von Göttern als auch Re selbst diese Begrüßungsgesten vollziehen.[217]

Die Aufnahme in die Barke des Sonnengottes kann vornehmlich unter drei Gesichtspunkten stattfinden: als Mitglied der „Mannschaft" (*iz.t*) der Barke, also im Gefolge des Sonnengottes; in einem der Mannschaft übergeordneten Rang, oft als „Kommandierender" (*ḫrp*),[218] als Steuermann oder am Bug; schließlich wie hier in einer dem Sonnengott vergleichbaren Stellung.[219]

ḥmsi̯=k ḫnt=sn mi i̯ti̯=sn	damit du wie ihr Vater vor ihnen sitzen
mdwi̯=k ḥnꜥ=sn mi Rꜥw	und wie Re mit ihnen sprechen kannst.

CG 29301 und 29305 enden hier, also genau vor dem folgenden Anruf; CG 29305 dabei mit *ḏ.t* „für immer" als geläufigem Zusatz an Textenden.

Auch wenn Osiris in einer Re entsprechenden Position „vor" den Göttern in der Sonnenbarke sitzt, ihnen also übergeordnet ist, spricht er „mit" ihnen. Trotz seines übergeordneten Status als Vater und Herrscher geht es an dieser Stelle weniger um das Erteilen von Befehlen als um die Aufnahme des Osiris/Verstorbenen in die Gemeinschaft der Bewohner seines neuen ‚Lebensraums'.[220]

215 S. Assmann, *Totenliturgien* III, 77, Anm. 148.
216 *Pyr.* 2028b; Allen, *CT* VIII, 433.
217 Leitz, *Panehemisis*, 241, 264, 348; Dominicus, *Gesten*, 38, 44f.
218 *Pyr.*, 1143a; *LGG* V, 948.
219 Beispiele für diese verschiedenen Aspekte aus Totentexten der Spätzeit zitiert Leitz, *Panehemisis*, 264.
220 Assmann, *Totenliturgien* III, 85.

2.2.4.5 *Erster Anruf: körperliche Integrität und Bewegungsfähigkeit*

h(ꜣ) Wsἰr-ḫnt.ἰ-ἰmn.tt ꜥ.wt≠k nb.t tm(.w) r≠k m rn≠k n(.ἰ) (XII.36) *ꞽItm(.w) ḥr≠k m ꞽInp(.w)*	He, Osiris-Chontamenti, alle deine Glieder sind komplett an dir in deinem Namen Atum mit deinem Gesicht als Anubis.

Die Vollständigkeit der Glieder ist eine der grundlegenden Voraussetzungen für das Leben im Jenseits, eine entsprechend wesentliche Rolle spielt sie im Osirismythos.[221] Die sog. „Namensformel" ist besonders in den Pyramidentexten eine typische Formulierung, mittels derer spezifische Eigenschaften des Angesprochenen mit einer wirkmächtigen, meist göttlichen, Identität verknüpft werden,[222] oft wie hier per Wortspiel.

Anscheinend ist Osiris bezeichnet, dessen Glieder „Atum" sind mit nur dem Gesicht als dem des Anubis, wie er uns in PT 213 begegnet.[223] Als das des „Schakals" (*zꜣb*) erscheint das Gesicht in der unserer Stelle im Übrigen ähnlicheren Formulierung in PT 537:[224] „Dein Fleisch ist komplett als Atum, dein Gesicht das des Schakals" (*ἰwf≠k tm(.w) m (ꞽI)tm(.w) ḥr≠k m zꜣb*); umgekehrt in PT 690:[225] „Dein Gesicht ist das des Schakals, dein Fleisch ist Atum" (*ḥr≠k m zꜣb ἰwf≠k m ꞽItm*). Es ist nach Assmann diese schakalsköpfige Menschengestalt, in der der Verstorbene das Opfer entgegennimmt,[226] und wohl allgemein die des im Jenseits als Atum-gleicher Herrscher erschienenen Osiris.

Mit Atum wird Osiris die personale Identität zugesprochen, die ihn zum Vater der Götter macht, als der er bereits zuvor angesprochen wurde. Außerdem leitet die abendliche Form des Sonnengottes zum nächtlichen Erscheinen des Osiris als Mond über, das die folgenden Sätze weiter ausführen.

pẖr n≠k s.wt-štꜣ.wt	Die verborgenen Plätze werden dir dienen.

Mit Burkard und Assmann ist der Satz so zu verstehen, nicht als Durchlaufen der Stätten durch Osiris: erstens wegen der sonst mit den folgenden Sätzen nicht übereinstimmenden Zeitstellung der Handlung,[227] zweitens wegen ähnlicher Formulierungen, denen zufolge Orte dem Verstorbenen „gegeben" werden, während andere ihm parallel dazu „dienen".[228] Ihr Dienst ist selbstverständlich mit Osiris' Ankunft in den entsprechenden Gebieten verbunden. Diese sind hier ganz allgemein die verborgenen Stätten des Totenreichs mit ihren Bewohnern bzw. die in ihren Gräbern Bestatteten. Wie die vorangehende Identifikation mit Atum bereits andeutete, geht es nun um Osiris' Erscheinen am Abend, komplementär zu seinem morgendlichen Aufgang mit Re.

221 Zu den verschiedenen Aspekten dieses Motivs s. z. B. Assmann, *Tod und Jenseits*, 29–53; Leitz, *Panehemisis*, 142f. (allgemein zu körperlicher Unversehrtheit).

222 S. z. B. Gestermann, Pyramidentexte, in: *WiBiLex*, Abschnitt 1.5.

223 *Pyr.*, 135a–c; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 86f.

224 *Pyr.*, 1298b.

225 *Pyr.*, 2098a; vgl. hier *sꜣḫ.w* II, Spruch 19A, dort aber anders formuliert (*ἰwf≠k m bἰꜣ*).

226 Assmann, *Totenliturgien* I, 371f.; idem, *Totenliturgien* III, 203, 262. Zum Verstorbenen mit Schakalsgesicht s. hier XVI.21–22 (*Pyr.*, 2025b–2026b), XIX.10 (*CT* VI, 103g/*Pyr.*, 2241c), 42 (*Pyr.*, 769d), XXI.13 (*Pyr.*, 896b), XXII.13 (*Pyr.*, 2098a), 24 (*Pyr.*, 2108a), 34 (*Pyr.*, 1995a); vgl. XX.27–28 (*Pyr.*, 642c–643a). Weitere Belege in den PT: *Pyr.*, 573a, 1235a, 1564a.

227 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 115, Anm. 31.

228 S. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 78, Anm. 153, v. a. *CT* VII, 33c, f, 38a–c (entsprechend hier XXIII.23).

ꜥḥꜥ⸗k ḥnꜥ Ḥr.w ḥmsi̯⸗k ḥnꜥ Ḏḥw.tỉ ḥr ỉ3.wt n.w(t) qbḥ.w sb3.w (XII.37) *ḫtm.tw m ỉr.t-Ḥr.w wr(.t)-ḥk3.w*	Du wirst mit Horus gemeinsam aufstehen und dich gemeinsam mit Thot hinsetzen, auf den Stätten des bestirnten Firmaments/der Sternenlibation, ausgestattet mit dem Horusauge, der Zauberreichen!

Da mit „Aufstehen" und „Hinsetzen" hier Beginn und Ende einer Himmelsüberfahrt bezeichnet sind, könnte Horus einen Aspekt desselben Gestirns verkörpern wie Thot, also des Monds. Ebenfalls denkbar ist eine Breviloquenz, also sowohl Aufstehen als auch Hinsetzen mit Horus und mit Thot, wobei Horus für den Lauf der Sonne oder aber eines weiteren Nachtgestirns stehen würde.[229] Die dem Lauf verschiedener Gestirne angeglichenen Regenerationszyklen symbolisiert insbesondere die Ausstattung mit dem Horusauge, das hier als „Zauberreiche" die Schutzfunktion des Uräus übernimmt[230] und Osiris als Herrscher ausweist. *Wr.t-ḥk3.w* ist ein typischer Beiname von Uräusgöttinnen, die u. a. die auch hier im Folgenden genannten dunklen Wege des nächtlichen Jenseits erleuchten.[231]

Darüber hinaus wird aber vermutlich noch auf die Versorgung im Gefolge eines Gottes angespielt, denn „Aufstehen" und „Hinsetzen" bilden auch in Sprüchen zum Opferempfang ein Sinnpaar. Dort ist das Aufstehen als Zeichen neuen Lebens die Voraussetzung, um zum Mahl Platz zu nehmen; vgl. hier XII.40, XIV.30, XVI.22, XVIII.11. Hierzu passt die auffällige Schreibung von drei Sternen hinter *qbḥ.w* (auch in den Parallelen), deren Deutung als bloßes Determinativ zumindest nicht selbstverständlich sein sollte.[232] Auf die „Libation der Sterne" – vielleicht Tau – könnte angespielt sein,[233] sie könnte sogar direkt gemeint sein.[234] Im zweiten, hier angesetzten Fall gehe ich allerdings von einer Doppelbedeutung der Schreibung aus, da der Bezug zur Himmelsreise im umstehenden Text insgesamt doch deutlich ist. Der „Tau" könnte auf die horizontischen Stätten als Orte der Versorgung verweisen (s. zu XIV.41), auch hierin durch das Horusauge als bekannte Metapher für Opfergaben treffend ergänzt.

2.2.4.6 *Zweiter Anruf: Zugang ins Jenseits*

h(3) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt wn n⸗k nṯr.w ḥr zš.w⸗sn ꜥ3.wỉ n(.wỉ) ỉz(XII.38)*r.t Ḥr.w*	He, Osiris-Chontamenti, die Götter werden dir über ihren Nestern öffnen, den Türen von Horus' Tamariskenhügel (?)!

Ein Tamariskenhain des Horus scheint sonst nicht bekannt zu sein; vgl. aber den Tamariskenhain, aus dem laut PT 210 und Tb 178 mit Upuaut eine andere wichtige Sohnesgestalt hervortritt (*pri̯ m ỉzr.t*).[235] Könnte also der Tamariskenhügel des Horus identisch mit dem des Osiris sein? Dann wäre hier von der Öffnung des Grabs die Rede, der götterweltlich eine Öffnung des Himmels für den Verstorbenen entspräche.[236] Um diese geht es ja in jedem Fall. Wie dem Satz zuvor zu entnehmen ist, geht Horus als

229 „Zur kosmologischen Identität des Horusauges" s. das so betitelte Kapitel bei Krauss, *Astronomische Konzepte*, 261–274.

230 *LGG* II, 493–496. In dieser Funktion erscheint das Horusauge noch mehrmals in alten Texten; s. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 78, Anm. 155.

231 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* II, 189 mit Zitat aus Dorman, *Tombs of Senenmut*, 63f.

232 Hinweis Leitz.

233 So Assmann, *Totenliturgien* III, 78, Anm. 154, der außerdem „zum Firmament Gehörige" = Sterne (*qbḥ.wỉw*) als weitere mögliche Assoziation vorschlägt.

234 So Smith, *Traversing Eternity*, 177 mit Anm. 73.

235 *Pyr.*, 126c; pBM 9900, Tb 178, Z. 14: Lapp, *Nebseni*, Taf. 55.

236 In diese Richtung weisen Assmanns Überlegungen (*Totenliturgien* III, 87f.), wenn er auf den „Myrrhenkasten" (*ỉꜥnw*) in der von ihm als NR.1 gezählten Liturgie hinweist, dessen Öffnung dort parallel zu der des *qbḥ.w*-Himmels steht; Assmann, *Totenliturgien* II, 60–63 (Vers 10), 79. Die nicht sicher zu klärende Frage ist also, ob unser „Tamariskenhügel des Horus" und der „Myrrhenkasten" jenseitstopographisch ‚dasselbe' bezeichnen.

Gestirn auf, so dass „sein“ Tamariskenhügel als Ort im Horizont die Stelle ist, zu der Osiris gelangen muss, um „gemeinsam mit Horus aufstehen“ zu können. Wie im Satz zuvor erscheint auch in PT 210/Tb 178 Thot, der Verstorbene erhält Speisen (Opferritual), und Handlungsort ist dort anscheinend die ***knz.t***, eine im östlichen, vielleicht genau südöstlichen Bereich des Horizonts zu lokalisierende Himmelsregion.[237] Diese ist ihrerseits in der *Sonnenlitanei* mit Res Erscheinen „vor der Dat“ verbunden:[238]

ḫꜥi̯ Rꜥw m-ḫnt dwꜣ.t
nỉm r⸗f kꜣ m knz.t
ntk Rꜥw
ḥtp⸗k ẖꜣ.t⸗k
wꜣš⸗k m štꜣ.w⸗k
Wenn Re vor der Dat erscheint, dann jubelt fürwahr der Stier in der *knz.t*: „Du bist Re. Du sollst auf deinem Leichnam ruhen und in deiner verborgenen (Gestalt) machtvoll sein!“

Offenbar sind dort wie auch anderswo Sonnenuntergang (Re) und Mondaufgang (Stier der ***kns.t***) als komplementäre Aspekte der täglichen kosmischen Erneuerung miteinander verbunden.[239] Der Aufgang als Mond an unserer Stelle wäre demnach der des Ba des Osiris, während sein Leib in der Nacht der des Sonnengottes ist, mit dem sich dieser vereint. Da die Himmelsreise als Mond hier ausdrücklich mit Horus und Thot erfolgt, also den beiden göttlichen Totenpriestern *par excellence*, dann ist außerdem an das Motiv des „*embalmer embalmed*“ (Willems) zu denken, d. h. an den von seinem Sohn befähigten Verstorbenen, hier Osiris-Chontamenti, der seinerseits als Ba und Sohn/Ritualist Osiris als seinen eigenen Leichnam bzw. Vater aufsucht.[240]

Wenn ***ḥr*** keine knappe Schreibung für die Nisbe ***ḥr.ỉw*** ist,[241] dann ist eventuell ***ḥr*** „Gesicht“ zu lesen.[242] Allerdings scheint mir das häufige ***wn-ḥr*** nicht recht zum Öffnen des Zugangs zu einem Ort zu passen, um den es den folgenden Worten nach zu urteilen doch wohl geht. Außerdem könnte dann ***ꜥꜣ.wỉ*** nicht mehr direktes Objekt von ***wn*** sein. Ich verstehe das Wort versuchsweise als Apposition zu ***zš.w⸗sn***: Die „Nester/Vogelteiche“ liegen am Ufer und damit vom Wasser kommend am Zugang zur mit Tamarisken bestandenen Anhöhe als dem Grab.[243] Liest man doch die Nisbe ***ḥr.ỉw***, dann wäre die Szenerie letztlich keine andere, die Position der Nester auf dem Wasser oder unten am Boden würde aber den Gebrauch der Präposition ***ḥr*** erklären, denn man schreitet durch das Schilf über diese Nester hinweg, und dieser Zugang in die Zone oberhalb der Nester ist es, den die Götter gewähren. Vgl. auch XV.9, wo Osiris „auf dem Ufer der Flut“ (***ḥr wḏb ꜣgb(.w)***) von den Göttern gesehen wird. Die Szenerie des Landens am Ufer, von dem aus man ein oder mehrere höher gelegene Gräber erreicht, beschreibt auch ein Hymnus an die Westgöttin auf dem Sarkophag des Haremhab:[244]

šṯ.yt wr.t Wnn-nfr mꜣꜥ-ḫrw
ḥr n(.ỉ) nṯr.w (m)ꜥḥꜥ.t n(.t) nṯr.wt
s.t ḥtp n.t ỉm.ỉw mwt.w

---

237 Hornung, *Buch der Anbetung* II, 134 (369); Žabkar, in: *LÄ* III, 391 mit Anm. 1.

238 Hornung, *Buch der Anbetung* I, 157.

239 Da die Vereinigung des Sonnengottes mit seinem Leichnam in der Nacht geschieht, kann Res Aufgang in der Dat nicht der der Sonne am Morgen sein; *pace* Hornung, *Buch der Anbetung* I, 134 (369). Vgl. die Vereinigung mit Atums Auge in Spruch 11 (XVI.7–8), die eher auf den Mondaufgang als auf den Sonnenuntergang verweist. Zu Osiris als Ba = Mond vgl. zu I.23 und II.32 mit weiterer Literatur.

240 Vgl. zu XII.21–22; s. a. XVI.21–22, XVIII.27–28, XXI.13–14.

241 Diese Lösung bevorzugen Burkard, *Osiris-Liturgien*, 115 mit Anm. 35 und Smith, *Traversing Eternity*, 177.

242 Assmann, *Totenliturgien* III, 78, 87.

243 Zu *ỉzr.t* als Bezeichnung des mit Tamarisken bestandenen Hügels („butte à tamaris“) s. Baum, *Arbres*, 296, Anm. 373; s. a. hier zu V.37.

244 Kairo JE 8390; Leitz, *Panehemisis*, 446 (§ 19, Z. 3–4); zitiert auch von Assmann, *Totenliturgien* III, 83.

nʾ.t n.t ꜣḫ.w spꜣ.t n(.t) mwt.w
mnꞽ(.t) wrḏ.w nb(.w) r dmꞽ⸗s
… große Schetyt des Wennefer, gerechtfertigt, Grab der Götter, Grabbau der Göttinnen, Ruheplatz derer, die unter den Toten sind, Stadt der Befähigten, Bezirk der Toten, an deren Uferdamm alle Müden landen.

Während es hier wohl um den Zugang zu einem bestimmten Bereich des Jenseits geht, wird dort der „Westen“ insgesamt beschrieben. Die zugrunde gelegte Szenerie scheint jedoch unserer Stelle ähnlich und damit vergleichbar zu sein.

Nester als Wohnungen der Götter deuten wohl darauf hin, dass diese als Küken bzw. Kind, also verjüngt vorzustellen sind. Bekannt ist dieses Bild für Horus als „Jüngling in seinem Nest“ (*ḥwn ꞽm.ꞽ zš⸗f*).[245]

gbꜣ(?) *n⸗k dp.tꞽ gwꜣ.tꞽ*	Die beiden vertäuten Schiffe werden für dich strahlen(?),
sḥḏ(.w) n⸗k wꜣ.wt kk.w	so dass die Wege der Finsternis für dich erhellt sind.

Die Lesung des ersten Worts als ***gbꜣ*** aufgrund der Schreibung in pBM 10252 und pBM 10317 und des Determinativs in ~~den~~ meisten Textzeugen. Die meisten Bearbeiter lasen hier ***qꜣb*** „verdoppeln“, was dann mit Assmann als Anlegen „Seite an Seite“ der beiden Sonnenbarken zu verstehen wäre,[246] genauer gesagt Bug an Bug.[247] Die Barken hätten wir dabei allerdings wohl kaum als Fährboote für den Verstorbenen oder als Transporter für Opferspeisen zu verstehen,[248] sondern eben als die beiden Sonnenbarken im Moment ihres Kontakts miteinander im Horizont. Das Determinativ müsste man dann als Teil einer unetymologischen Schreibung, eben „***gbꜣ***“, für ***qꜣb*** betrachten.

Die hier vorgeschlagene Alternative geht weiterhin davon aus, dass die beiden Sonnenschiffe gemeint sind, deren Anlegen neben- oder voreinander aber bereits durch ***gwꜣ*** ausgedrückt ist, während die Aussage des folgenden, offenbar parallelen Satzes damit nicht in Zusammenhang zu stehen scheint. Deshalb dürfte der Bezug eher über eine semantische Überschneidung von ***sḥḏ*** mit ***qꜣb/gbꜣ*** laufen. ***Gbꜣ*** ist bislang nur in Tb 149 (7. Stätte) belegt, wo die *rrk*-Schlange mit ihren Augen „blendet“ oder „lähmt“.[249] Das Verb bezeichnet jedenfalls den Blick eines Auges, und als Paar können Tag- und Nachtbarke mit den Augen des Verstorbenen gleichgesetzt werden.[250] Der Aufgang auch als Mond wurde ja schon in XII.36 unter Nennung des Horusauges beschworen. Das Determinativ passt zwar auch bei dieser Lösung nicht, jedoch ist im Hieratischen sehr ähnlich. Dass anlässlich desselben Konsonantengerüsts und eines fast identisch aussehenden Determinativs irgendwann einmal das erheblich häufigere Wort ***gbꜣ*** „Arm“ geschrieben wurde, erscheint durchaus glaubhaft. Das eindeutige ***qꜣb*** in pAsasif 7 x + VI.4 erklärt sich dann als Korrektur der missverständlich gewordenen Schreibung.[251]

Zum Erleuchten der Wege der Finsternis vgl. II.23 und III.30 sowie zum Motiv allgemein Assmann, *Totenliturgien* II, 187–189. Wie in den dort angeführten Beispielen geht es hier um die Sehfähigkeit in der Dunkelheit des nächtlichen Jenseits und der daraus folgenden Sicherheit der Reise. Dass beide Schiffe die Wege durch das somit sowohl himmlisch als auch unterirdisch zu lokalisierende Jenseits erleuchten, unterstreicht in anderen Bildern auch eine lange Rede an den Sonnengott, die in der *Sonnen-*

245 Vgl. Bommas, *Mythisierung der Zeit*, 100, Nr. 173.
246 Assmann, *Totenliturgien* III, 79.
247 Vgl. für bildliche Darstellungen dieses Motivs Thomas, *JEA* 42 (1956), 65–79.
248 So Assmann, *Totenliturgien* III, 79, 88.
249 Borghouts, *JEA* 59 (1973), 119 mit Anm. 2. S. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1097 und *ALex* 79.3285: ***gbgb*** „strahlen“. Nach Wilsons Ansicht handelt es sich nur um ein „misunderstanding“ von *ꜥb*, es könnte aber auch ein Synonym zum *ꜥbꜣ* des Paralleltexts sein.
250 *Pyr.*, 1981c–1982a; Tb 151a: Lüscher, *Spruch 151*, 140–143, 247f. (j).
251 Burkard, *Papyrusfunde*, 41, Taf. 36.

litanei dem zum Vorigen zitierten Jubel des „Stiers in der *knz.t*" folgt. Auch in dieser wird der gleichzeitig mit dem Aufgang des Monds in der Unterwelt (*dwꜣ.t*) erschienene und bezeichnenderweise litaneiartig als „Leitender" (*mꜣꜥ*) angesprochene Re gebeten, den Verstorbenen zu den verborgenen Plätzen und zu den Wegen der Nut zu führen.[252]

ṯzi̯ ṯw Wsἰr-ḫnt.ἰ-(XII.39)*ἰmn.tt*	Erhebe dich, Osiris-Chontamenti!

Die Rede an Osiris schließt mit der grundsätzlichen Aufforderung zum Aufstehen, deren Erfolg in der anschließenden Vorgangsverkündigung weiter beschworen wird. Diese Aufforderung verdeutlicht die Sprechsituation: Auch wenn die Verheißungen bereits bis zur triumphalen Ankunft im Horizont als Herrscher der Götter reichen, dienen sie als solche zunächst dem Zweck, Osiris überhaupt zum „Erheben", also zum Beginn seines jenseitigen Lebens zu bewegen.

2.2.4.7 *Vorgangsverkündigung: Aufstehen zu neuem Leben*

wḫꜣ r≤f Wsἰr-ḫnt.ἰ-ἰmn.tt ((tꜣ ἰr.ἰ ἰwf≤f))	Es wird also Osiris-Chontamenti ((die Erde, die seinem Fleisch anhaftet)) abschütteln.

Ein häufiges Motiv im Rahmen der Rufe an Osiris, sich zu neuer Herrschaft im Jenseits und zum Empfang von Speisen zu erheben.[253] Das Spatium in pSchmitt kann sowohl mit Blick auf die weiteren Belege von *wḫꜣ* (XIII.4, XIV.32, XV.38, XVI.31, XIX.3, XXIII.5–6) als auch mittels der Parallelen sicher ergänzt werden. Der Anlass für die Auslassung muss unklar bleiben.

((msḏi̯)) Wsἰr-ḫnt.ἰ-ἰmn.tt qrs	Osiris-Chontamenti ((hasst)) das Begräbnis.
nn mri̯.n≤f mwt	Er mag den Tod nicht,
mri̯ r≤f Wsἰr-(XII.40)*ḫnt.ἰ-ἰmn.tt ꜥnḫ ꜥnḫ≤f*	sondern Osiris-Chontamenti liebt das Leben, auf dass er lebe.

Diese verbale „Distanzierung vom Tod" (Assmann) ist gleichfalls eine der grundlegenden Beschwörungen des Fortlebens und entsprechend zahlreich belegt. Zusätzlich zu Assmanns Angaben[254] mag man noch an die Standardformel in ‚Anrufen an die Lebenden' erinnern: „die ihr das Leben liebt und den Tod hasst".[255]

Erstaunlich klingt das „Hassen" der Bestattung. Üblicherweise sind es in diesem Zusammenhang Tod oder Schlaf (*qdd*) bzw. Müdigkeit (*bꜣgi̯*), die abgelehnt werden.[256] Auch wenn die Lesung von *qrs* unzweifelhaft scheint, darf sie aufgrund der Ähnlichkeit zwischen den hieratischen Formen für [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] vielleicht als sekundär eingestuft werden gegenüber *sḏr* „Nacht verbringen/schlafen"; vgl. die zu XVI.16 (*Pyr.*, 2021b) zitierte Passage auf dem Sarkophag des Anchhapi (CG 29301).

252 Hornung, *Buch der Anbetung* I, 158–168; vgl. Hornung, *Buch der Anbetung* II, 135f.
253 Assmann, *Totenliturgien* III, 88f.; s. a. XVI.31, XIX.3, XXIII.5–6.
254 Assmann, *Totenliturgien* III, 89f.
255 Shubert, *Appeal to the Living*, bes. 305–310.
256 Z. B. *Pyr.*, 260b (*qdd*), 721d (entsprechend in *sꜣḫ.w* II, Spruch 17, hier XXI.31–32), 1500c (*bw.t≤f qdd msḏi̯≤f bꜣgi̯*); *CT* I, 292d.

2.2.4.8 Rede an Osiris: Speisung durch den Sonnengott

a) Erster Anruf: Empfang von Opferspeisen in Heliopolis

h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥḥꜥ⸗k ḥmsi̯⸗k r ḫꜣ⸗k m tʾ ḥ(n)q.t rdi̯ n Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m ꜥ(ꜣ)b(.t) (XII.41) *n.t psḏ.t*	He, Osiris-Chontamenti, steh auf, um dich zu deinen 1000 Broten und Bierkrügen hinzusetzen, als Opferspende der Neunheit dem Osiris-Chontamenti überreicht,

Aufgrund der Schreibung des Pronomens *⸗k* sowohl unter dem Ende von *ꜥḥꜥ* als auch unter dem nur mit Ideogramm geschriebenen *ḥmsi̯*[257] ist es wohl auf beide Verben zu beziehen.[258] Die häufigen Belege von gemeinsamen Aufforderungen zum Aufstehen und Hinsetzen verwenden in der Tat meistens dieselbe Verbform; vgl. hier in XII.36, XIV.30, XVI.22, XVIII.11 sowie in PT 223, auch dort jeweils in der Aufforderung, sich zur Opfermahlzeit hinzusetzen.[259]

Assmann liest *ꜥb.wt* statt *ꜥꜣb.t* und denkt an einen Zusammenhang mit *ꜥbꜣ* „darbringen".[260] Vgl. auch die Schreibung *ꜥb.w* in VIII.42.

Die Deutung des Partizips *rdi̯* als Attribut mit Assmann. Möglich ist auch Smiths Lösung, der es als Subjekt eines Adverbialsatzes auffasst, also: „Die Gabe an Osiris-Chontamenti ist die Opferspende der Neunheit."[261]

wnm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt mỉ wnm nṯr.w ỉm⸗f	so dass Osiris-Chontamenti essen kann, wie die Götter davon essen,
sꜥm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m sꜥm (XII.42) *nṯr.w ỉm⸗f*	so dass Osiris-Chontamenti von dem trinken kann, wovon die Götter trinken!

Das Suffixpronomen *⸗f* am Satzende könnte sich im ersten Satz noch auf ein maskulines Wort beziehen, *ꜥb.w* und *tʾ* kämen dafür in Frage. Im zweiten Satz ist ein solcher Bezug jedoch nicht mehr möglich. Anscheinend verweist hier ein maskulines Pronomen auf einen kollektiven Begriff (Essen und Trinken), was ein Merkmal des späteren Ägyptisch ist.

In beiden erhaltenen Textzeugen, pSchmitt und pBM 10252,[262] steht im zweiten Satz die Präposition *m*, nicht *mỉ*, und sollte entsprechend übersetzt werden.[263]

rdi̯(.w) n⸗f tʾ 9 ḥr ḫꜣw.t n.t bꜣ.w-ꞽwn.w	9 Brote sind ihm auf dem Altar der Bas von Heliopolis gespendet:
tʾ 3 r p.t ḥr Rꜥw	3 Brote zum Himmel, bei Re,
tʾ 3 r tꜣ ḥr Gbb	3 Brote zur Erde, bei Geb,
tʾ (XII.43) *3 m ḥw.t-nṯr n.t ꜣḫ-ỉqr*	3 Brote im Tempel des trefflichen Befähigten.

Benannt sind die Plätze, an denen Osiris über Nahrung verfügt, nämlich einfach überall: im Himmel, in der Erde = ‚Unterwelt' sowie in den irdischen Kultstätten des Osiris bzw. des Verstorbenen.[264] In den

257 Diese knappe und seltene Schreibung hat in gleich zwei der bisherigen Bearbeitungen des Spruchs zu Verwirrung geführt: Das Zeichen wurde von Assmann, *Totenliturgien* III, 79 offenbar als Determinativ zu *ꜥḥꜥ* gedeutet, jedenfalls fehlt *ḥmsi̯* in seiner Wiedergabe, während Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 63 umgekehrt nur *ḥmsi̯* übersetzt.

258 So auch Smith, *Traversing Eternity*, 177: „You will rise up and sit down ...".

259 In *Pyr.*, 214b und 2026b–2027a (hier XXI.22) jeweils mit zwei Imperativen.

260 Assmann, *Totenliturgien* III, 79, Anm. 164.

261 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 177. Ähnlich bereits Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 63: „It was done(!) for Osiris Khenti-Amenti as reward ...".

262 In pBM 10317 verläuft der Text hier anders, vermutlich aufgrund einer *aberratio oculi* nach von *wnm nṯr.w* zu *sꜥm nṯr.w*; s. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 70f.

263 Assmann, *Totenliturgien* III, 79 transskribiert und übersetzt wiederum *mỉ*.

ersten beiden Fällen deutet *ḫr* eher die Gesellschaft der über diese Bereiche des Kosmos herrschenden Götter an,[265] weniger diese Götter als Spender der Opferbrote,[266] die, wie auch an anderen Stellen der *sꜣḫ.w* I mehr oder weniger direkt gesagt wird, vom Altar in Heliopolis stammen und offenbar von dort als Umlaufopfer herum gehen.[267] Schon in XII.34–35 wurde das Dasein in Gesellschaft der Götter in der Sonnenbarke als wichtiger Aspekt des jenseitigen Daseins hervorgehoben.

Eventuell beschreibt die „Verdreifachung“ (*ḫmt*) beim Umlaufopfer (*wḏb ỉḫ.t*) in den *GZG* (hier V.8) dieselbe Situation, den gemeinsamen Opferempfang von Re, Geb und Verstorbenem/Osiris.

b) Zweiter Anruf: Ausdeutung des Opfers als Belebung durch Re

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt rdi̯.n Rꜥw ꜥ.wỉ⸗f ḫr⸗k	Osiris-Chontamenti, Re hat seine Arme unter dich gelegt,
wṯz.n⸗f ṯw *dmḏ.n⸗f ṯw* *ỉnq.n⸗f* (XII.44) *ṯw*	er hat dich aufgerichtet, vereinigt und umfasst.
ỉni̯.n⸗f n⸗k ꜥ.wt⸗k	Er hat dir deine Glieder gebracht.

Dass auf den Erhalt von Opfergaben aus Heliopolis, der Stadt des Sonnengottes, eine Aufzählung von Handlungen des Re für Osiris folgt, ist als Ausdeutung des Speiseopfers zu verstehen. Die Speisen stammen nicht nur von Re, sondern ihre stärkend-belebende Wirkung korreliert mit belebenden Handlungen ihres Spenders. Deshalb folgt aus dieser Passage nicht, dass Re persönlich als Balsamierer aufträte,[268] auch wenn die Wiederbelebung des Osiris mit körperlicher Vollständigkeit (Bringen der Glieder) als wesentlichem Lebensmerkmal an die Mumifizierung erinnert und Re als für Osiris Handelnder hier Züge eines Ritualisten trägt.

Zur „Umarmung“ durch Re im Zuge der Vervollständigung des Osiris s. auch in den *GZG* (VIII.5), wo Re auf diese Weise parallel zu Isis (*ḫnm*) agiert. Wie dort könnte auch hier die in XIV.13 deutlicher formulierte Vereinigung zwischen Re und Osiris anklingen, ebenso im Verb *dmḏ*. Die Vereinigung als Ba mit seinem Leib Osiris ist Res spezifische Art und Weise, dessen Wiederbelebung zu vollziehen.[269]

ỉw rḏ.ww⸗k n⸗k zp 2 Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m rn⸗k n(.ỉ) nṯr	Deine Ausflüsse sind dein – zweimal – Osiris-Chontamenti, in deinem Namen „Gott“.

Da kein Text zu fehlen scheint,[270] deutet das kurze Spatium vor *ỉw* vermutlich an, dass der letzte Satz des Spruchs nicht unmittelbar zu den vorangehenden gehört, also im Gegensatz zu diesen nicht mehr Res Handlung benennt. Da der Sonnengott Osiris zusammenfügt, ist der erneute Besitz des Leichenaus-

264 Zu „Mahlzeiten an heiligen Orten“ s. a. Assmann, *Totenliturgien* II, 110f.

265 So auch Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 64 und Smith, *Traversing Eternity*, 177 („before“).

266 Assmann, *Totenliturgien* III, 79f. mit Anm. 166. Der dortige Hinweis auf die häufige Götterrede ***ḏi̯.n⸗ỉ n⸗k ꜥnḫ ḏd wꜣs (nb) ḫr⸗ỉ*** ist kein Beweis, denn auch dort können entgegen der Deutung in *Wb* III, 315.10 einfach Leben usw. in der und durch die Gegenwart des sprechenden Gottes gemeint sein. Als Spender ist der Gott durch ***ḏi̯*** hinreichend bezeichnet. Da alles, was im Beisein eines Gottes oder des Königs geschieht, in gewisser Weise auch durch diesen geschieht, jedenfalls mit seinem Einverständnis, ist die Grenze der Bedeutungen „bei jmd.“ und „von jmd.“ unklar, zentrale Aussage ist hier aber die Anwesenheit.

267 Vgl. hier XII.33, XIV.27–28, XV.5, 7–9.

268 Über diese vermeintliche Handlung des Re wundert sich Assmann, *Totenliturgien* III, 92.

269 Schon an einem Osiris-Grab im *Zweiwegebuch* ist die Ankunft des Ba, dort der Verstorbene, bei Osiris mit dessen Aufrichten bzw. Aufstehen verbunden (ST 1118): „Ich stehe mit Osiris, und er steht. Osiris, es kommt dein Ba zu dir“ (*ꜥḥꜥ⸗ỉ ḥnꜥ Wsỉr ꜥḥꜥ⸗f Wsỉr ỉy n⸗k bꜣ⸗k*; *CT* VII, 453a–b; s. a. Backes, *Zweiwegebuch*, 414).

270 Auch in pBM 10317 folgt auf *ꜥ.wt⸗k* unmittelbar *ỉw*.

flusses aber gleichfalls ihm zu verdanken. Osiris' Ausflüsse sind das Nilwasser, das ihm gemeinsam mit dem zuvor erwähnten Speiseopfer zurückgegeben wird, also als Libation,[271] die ihrerseits zuvor als Wiederherstellung des Leichnams durch Re ausgedeutet wurde.

2.2.5 *Spruch 5*

Verwendete Parallelen

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 56f. (hier XIII.1–4[272]), 22f. (hier XIII.4–6[273]), 29 (hier XIII.7–10[274]).

Anders als die Sprüche zuvor ist Spruch 5 ausschließlich an Osiris adressiert. Erneut verheißt die Anrede ihm körperliche Wiederherstellung und Schutz vor Seth, die Reise zum Horizont, Herrschaft und Opferspeisen. Eingerahmt ist all dies durch den freudigen Empfang durch die Götter, der als Hauptthema des Spruchs gelten kann.[275] Anders als zuvor leitet eine Beschreibung dieses Empfangs den Text ein und steht damit außerhalb der übrigen Folge des Geschehens.

(XIII.1) ***sꜣḫ***	**Befähigen**
ỉy.tw m ỉr.w⸗k [w]r[.tw ꜥꜣi̯.tw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Du sollst in deiner Gestalt kommen, [da du gar g]r[oß bist, Osiris-Chontamenti!]
ḥꜥꜥ] nṯr.w m ḫsf(.w)⸗k	Die Götter [werden] bei deinem Nahen [jubeln]
ỉwi̯ n⸗k ỉm.ỉw p.t m ỉꜣ.w	und die Himmelsbewohner in Lobpreis kommen.
w(XIII.2)*di̯⸗sn ḥf(ꜣ) tp-ỉm⸗k*	Sie werden dir Huldigung entgegen schicken,
[sn⸗sn tꜣ] ⌜tp⌝-rd.wỉ⸗k	dir zu Füßen [die Erde küssen]
swꜣš⸗s(n) ṯw m ḥtp	und dich zum Willkommen preisen.

CG 29301: „Willkommen …" (*ỉy.tw m ḥtp*) statt *ỉy.tw m ỉr.w⸗k*; *ỉy* statt *ỉwi̯*; anscheinend *wḏ* „befehlen/überweisen" statt *wdi̯*; *swꜣš.n⸗sn* statt *swꜣš⸗sn*.

Die Annahme eines zusammengesetzten Begriffs *ḥf(ꜣ)-tp* „huldigenden Hauptes"[276] ist angesichts der nicht seltenen Präposition *tp-m* nicht notwendig. Die Akzeptanz des Verstorbenen/Osiris durch die Gemeinschaft der Götter ist eines der wesentlichen Motive unzähliger funerärer Texte,[277] das auch im weiteren Verlauf der *sꜣḫ.w* I noch mehrmals erscheint.

ỉwi̯ n⸗k ꜣs.t Nb.t-ḥw.t ḥꜥꜥ(XIII.3)*.t(ỉ) n mr.wt⸗k*	Aus Liebe zu dir werden Isis und Nephthys jubelnd zu dir kommen,

CG 29301: *ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t* gefolgt von der wohl phonetisch ähnlichen Variante „jubelnd, um dich zu sehen" (*ḥꜥꜥ.tw r mꜣꜣ⸗k*). „Jubelnd aus Liebe zu dir" kommt auch Isis gegen Ende von Spruch 10 zu Osiris (XV.37); entsprechend *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 = PT 366 (hier XX.13 = *Pyr.*, 632a). S. a. in *Die Menge vorlassen*, hier XXVI.7: „Aus Liebe zu dir gehe ich in die Einsamkeit" (*šmi̯⸗ỉ m wꜥ(.w) n*

271 Zur Libation als Ausfluss des Osiris vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 92 zu diesem Satz mit Verweis auf idem, *Totenliturgien* II, 91–94; s. a. idem, *Totenliturgien* III, 535–544; Leitz, *Tagewählerei*, 391, Anm. 8; idem, *Panehemisis*, 213–216.

272 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 96f.

273 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 98. Die Reihenfolge der Sätze entspricht einmal nicht dem vorliegenden Verlauf; s. zur Stelle.

274 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 99.

275 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 103.

276 Assmann, *Totenliturgien* III, 94 mit Anm. 207.

277 Für Beispiele aus spätzeitlichen Quellen s. Leitz, *Panehemisis*, 102.

mr(.wt)⸗k). Das hier konventionell als „Liebe zu" übersetzte *mr.wt* bezeichnet nach Mathieu eine Eigenschaft der geliebten Person selbst, ihre ‚Anziehungkraft' auf den Liebenden.[278]

sw3ḥ⸗sn ṯw ḏr [ḫpr⸗k	damit sie für deinen Fortbestand sorgen, da [du (wieder)
smḥi̯]⸗sn ḏw nb	entstandest, und alles Übel [fortschwemmen].

CG 29301: *sw3.n⸗sn*; *ḏw⸗k nb*.

Seit der erneuten Entstehung des Osiris sorgen seine beiden Schwestern dafür, dass er (diesmal) am Leben bleibt. Im Nebensatz wird dann eines der Schlüsselwörter bei der Umschreibung von Osiris' Tod, nämlich *mḥi̯* „im Wasser treiben"[279] als Kausativ verwendet, um allem, was dem Gott schadet, ein entsprechendes Schicksal zuzusprechen (vgl. Index, *s. v.* Vergeltung). Dieses „Fortschwemmen" geschieht wohl durch die Tränen der weinenden Göttinnen/Klagefrauen, die auch in *Die Menge verlassen* (hier XXV.10) als ‚Tränenflut' ausgedeutet werden; vgl. auch in den *Gesängen* (pBremner-Rhind III.16): „(während) ich dieses Land an diesem Tag überschwemme" *(mḥi̯⸗ỉ t3 pn m rʿw pn)*.[280] Die Deutung der Nilflut als Tränen der trauernden Isis und Nephthys ist erst ab der Spätzeit sicher belegt[281] und wird für Isis allein auch von Pausanias (X, 32.10) überliefert.[282] Das Besondere unserer Stelle ist die apotropäische Ausdeutung dieser Tränenflut; vgl. evtl. auch V.42.

ḏd⸗sn r⸗k	Sie werden an dich gerichtet sagen:
wn.tw ʿnḫ.tw	„Du sollst existieren und lebendig sein!"

Oder: „so dass du existierst und lebst." Jedenfalls ist *wnn* hier nicht Hilfsverb,[283] denn dies würde *wnn⸗k* erfordern.

sḫr⸗sn (XIII.4) *n⸗k ḫft.ỉw⸗k*	Sie werden dir deine Feinde niederwerfen,
wḫ3⸗sn [t3 n] ⸢šnỉ⸣⸗k	sie werden [die Erde von] deinem Haar schütteln
s[nḏm⸗s]⸢n⸣ sṯi̯⸗k	und deinen Geruch [versüßen].

Die erste Parallele in CG 29301 schließt mit dem ersten dieser drei Sätze (dort ohne *n⸗k*) exakt am Ende einer Sarkophagseite. Die beiden weiteren folgen dort am Ende des nächsten Abschnitts, erweitert um „durch Gottesduft/Gottestau" *(m ỉ3d(.t) nṯr)*.[284]

Das Abschütteln des Staubs als Teil der körperlichen Wiederherstellung ist einerseits ein bekanntes Motiv, andererseits geschieht dies normalerweise durch den Verstorbenen bzw. Osiris selbst, der die Erde dabei von seinem Körper abschütteln soll, nicht von seinen Haaren, s. nur im vorigen Spruch, XII.39.

278 Mathieu, *Poésie amoureuse*, 168–172, § 52–57, 247, § 163.

279 Nicht „ertrinken"; s. Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34.

280 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 195.

281 Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 42, Anm. 84.

282 S. Derchain, *CdE* 45 (1970), 282–284, der als Ursprung ein Wortspiel zwischen *ỉ3kb* und *3gb* vermutet; Simonet, *CdE* 62 (1987), 62f.

283 So Assmann, *Totenliturgien* III, 94.

284 Maspero, *Sarcophages*, 23; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 98. Ähnliche Formulierungen auch im Spruch über Nephthys am Kopfende des Deckels, dort ebenfalls gefolgt von einer Aussage über die Göttin als Schützerin gegen Feinde: Maspero, *Sarcophages*, 10 (Beschreibung), 12 (Text), Taf. 1.1 *(wḫ3⸗s ḏw ỉr.ỉ šn(ỉ)⸗k snḏm⸗s sṯi̯⸗k m ỉ3d.t-nṯr rs⸗s ḥr⸗k rʿw nb ḥr sḫri̯(.t) sbỉ.w r⸗k ḥr sḫri̯(.t) ḏ3i̯.t m rʾ-w3.t⸗k)*. Das Abschütteln des Übels auch *ibidem*, 12 (Beschreibung), 13 (Text), Taf. 1.2 (Spruch über Isis, s. hier zu XV.37–38).

Das „angenehm Machen“ des Geruchs ist natürlich eine Umschreibung der Einbalsamierung. Diese Formulierung erscheint verschiedentlich, gemeinsam mit dem Niederwerfen der Feinde durch die Ritualausführenden z. B. in *s3ḫ.w* IV:[285]

g3.w pf ḫpr(.w) m zp tp.ỉ
ỉrỉ≠tw n≠k wr.yt m Ḏd.w r sdwḫ≠k r snḏm stỉ≠k
ỉrỉ≠tw n≠k ỉnp.w m wꜥb.t r ỉrỉ(.t) ỉr.w≠f
ỉw ỉnk ḥnꜥ sn.t≠k Nb.t-ḥw.t ḥr stỉ(.t) tk3 r rꜣ wr.yt r sḫr Stš m wš3.w
ỉnp.w prỉ m sw.w n(.ỉ) wꜥb.t r sḫr ḫft.ỉw≠k rꜥw-nb
(Wegen) jener Not, die beim Ersten Mal entstand, errichtete man dir in Busiris eine Balsamierungsstätte, um dich einzubalsamieren und deinen Geruch zu versüßen, und ernannte man für dich Anubis, der aus der Reinen Stätte hervortritt,[286] um seine Riten durchzuführen. Ich aber, zusammen mit deiner Schwester Nephthys, entzündete am Eingang der Balsamierungsstätte eine Fackel für dich, um Seth am Abend zu verjagen. Anubis, der aus dem Gebiet der Reinen Stätte hervortritt, wird jeden Tag deine Feinde niederwerfen.

In Kombination mit dem Schütteln des Staubs aus den Haaren ist die Umschreibung für die Mumifizierung hier vielleicht bewusst mit dem Herrichten zu einem Fest assoziiert, im Sinne des Pflegens der Frisur und des „angenehm Machens“ des Geruchs durch einen Salbkegel darauf. Vgl. auch die Verheißung von Duft an Osiris, die man auch als Aufforderung an den Geliebten, sich zu parfümieren, verstehen kann, in *Die Menge vorlassen* (hier XXV.34). In GC 29301 bietet sich diese Assoziation allerdings nur bedingt an, denn dort steht statt *t3* „Erde“ *ḏw* „Übel“.

ỉwỉ n≠k ỉb.w n(.w) nṯr.wt	Die Herzen der Göttinnen werden zu dir kommen,
ỉḥy≠sn n k3≠k	um für deinen Ka zu musizieren.
m33≠sn ṯw m **(XIII.5)** *nṯr sk z3 wr tp(.ỉ) n(.ỉ) ms[.w≠f]*	Sie werden dich als Gott betrachten, und zwar (als) Sohn des Großen, den Erstgeborenen von [dessen] Kind[ern.]

CG 29301: *ỉy* statt *ỉwỉ* sowie maskulines *nṯr.w*;[287] danach ist *k3≠k* unlesbar verschrieben ([Zeichen]); *m3.n≠s(n)* statt *m33≠sn*. Ob die folgenden, zerstörten Schriftquadrate unserer Version entsprachen, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden; nach den von Maspero wiedergegebenen Resten verlief der Text offenbar anders.

Nicht nur, dass die Herzen kommen anstatt gebracht zu werden, mag eine gewisse Verwunderung hervorrufen,[288] sondern auch, dass die Herzen musizieren. Natürlich tun dies ‚in Wirklichkeit‘ die Göttinnen. Es dürfte ungefähr gemeint sein, dass sie dies „aus vollem Herzen“ tun. Entsprechend lässt sich auch das Kommen der Herzen der Göttinnen verstehen: Das Denken und Fühlen der Göttinnen konzentriert sich auf Osiris,[289] und zwar aus eigenem Antrieb („kommen“), d. h. ohne äußeren Anstoß („bringen“).

Will man für die Formulierung *n k3≠k* statt *n≠k* „für dich“ nicht allein metrische Gründe annehmen, dann verweist sie auf die wohltuende Wirkung der Musik im Allgemeinen und vielleicht auf Musik als

285 pMMA 35.9.21 XVIII.14–XIX.1 und Parallelen, s. zuletzt Smith, *Traversing Eternity*, 141; Kucharek, *Klagelieder*, 99, 121f. mit weiterer Literatur.
286 Die Deutung von *prỉ m sw.w wꜥb.t* als Epitheton des Anubis mit Feder, in: *TLA*.
287 Assmann, *Totenliturgien* III, 98, Anm. 222 macht auf die Determinierung des folgenden *ỉḥy* mit einer Frauengestalt aufmerksam.
288 Assmann, *Totenliturgien* III, 94, Anm. 210. Eine Emendierung scheint dennoch nicht angebracht, jedenfalls nicht zwingend notwendig.
289 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 191f. zum Bringen und Zählen/Bewerten der Herzen als Prüfen der Gesinnung.

Bestandteil von Gelagen[290] im Besonderen; vgl. die Formel „für deinen Ka“ (*n kꜣ⸗k/ṯ*) beim Reichen von Speis und Trank[291] und das eventuelle Herrichten der Frisur zuvor.

Oft „sehen“ die Bewohner des Jenseits den Neuankömmling wie hier als Gott oder als „Würdenträger“, „ihren Herrn“ u. ä.; vgl. nur XIII.26, XIV.6–7, XV.4, XVI.9–10.

[ỉni̯⸗sn] n⸗k ḥꜣ.tỉw nfr.w	[Sie werden] dir die Herzen der Jünglinge bringen,
mẖi̯⸗sn n mr(.wt)⸗k	da sie überströmen vor Liebe zu dir.

Parallelen: ***nfr.wt*** (mit Determinativ). Inhaltlich scheint dies passender, mit den Herzen der Göttinnen als jenseitigen Pendants der Herzen der irdischen Frauen; vgl. z. B. die Ankunft von Osiris als Stier, Herr der Frauen etc. in den *GZG* (hier VII.20–VIII.9).[292] Vgl. dort aber gleichfalls die Bezeichnung von Osiris als „Herr der Jünglinge“ (VII.39). Sekundär oder nicht, diese Anhänger des Osiris können durchaus auch hier gemeint sein, komplementär zu den Frauen/Göttinnen zuvor. Maskulines ***nfr.w*** scheint auch in CG 29301 vorzuliegen ().

Zum Bringen der Herzen der Götter durch Geb s. in Spruch 11, hier XVI.4–5.

ỉwi̯ n⸗k Ḥr.w-wr **(XIII.6)** *zꜣ⸗k m ḥtp*	Haroëris, dein Sohn, wird in Frieden zu dir kommen,
ỉp⸗f ṯw m-m [nṯr.w	um dich zu den [Göttern] zu rechnen.

CG 29301: ***ỉy*** statt *ỉwi̯*; ohne *zꜣ⸗k*. Die dortige Parallele endet mit dieser Passage, s. aber noch zum nächsten Abschnitt.

Während die Aufnahme in die Gemeinschaft der Götter durch die Herzen der Göttinnen als „Betrachten als Gott“ eher emotional konnotiert zu sein scheint, ist die Akzeptanz als Gott durch Horus als Herrscher ein offizieller Akt, eben ***ỉp***, oft eine Handlung des für Administratives zuständigen Thot.[293] Auch in PT 364 zählt Horus seinen Vater Osiris zu den Göttern, in PT 577 tut dies „Anubis, der die Herzen zählt“.[294]

290 Z. B. von Lieven, in: *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart*, bes. 50; Depauw/Smith, in: *FS Zauzich*, 80–82.

291 *Wb* V, 87.14–88.4.

292 Vgl. bes. zu VII.24 und die auch dort angegebenen Stellen aus den *Gesängen* (pBremner-Rhind III.11, VI.8) und *sꜣḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XXIV.14); vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 195.

293 Beispiele bespricht Stadler, *Weiser und Wesir*, 440–443.

294 *Pyr.*, 609b, 1523c. Die auf Sethe zurückgehende Erklärung von Assmann, *Totenliturgien* III, 452, ***m-ꜥ*** bedeute dort „von“ in dem Sinne, dass Horus seinen Vater von den Göttern einfordert (entsprechend auch die übrigen geläufigen Übersetzungen der Pyramidentexte), scheint mir nicht notwendig angesichts der gleichfalls gebräuchlichen Bedeutung von ***m-ꜥ*** „zusammen mit“. Dass es in *Pyr.*, 1523c nicht um die Umbettung des Osiris aus der Mitte der Götter der Erde zu den Göttern des Himmels geht, zeigen die Sätze davor, in denen die Götter aller erdenklichen Teile des Kosmos zufrieden sind, einschließlich der Götter im Himmel und in der Erde (*Pyr.*, 1522a). Später trägt Osiris mit seinen beiden „Seiten“ (wohl die das *ꜥnḫ*- und das *wꜣs*-Szepter haltenden Hände) Himmel und Erde (*Pyr.*, 1528a, 1529a). Die entsprechenden Sätze über den toten König (1528c, 1529c) haben allerdings beide Male „Himmel“ (***p.t***). Eine Existenz sowohl im unterirdischen als auch im himmlischen Jenseits entspricht viel eher dem, was wir über das jenseitige Dasein des Toten und Osiris wissen, und ist auch hier gegen Ende von Spruch 4 explizit (XII.42).

dr.n]⌜⸗f⌝ ḏw⸗k	Er [hat] dein Übel [beseitigt] und deine Wunden aufgelöst.
sfḫ.n⸗f nkn.w⸗k	
nḥm.n⸗f ṯw m-ꜥ ꜣgb(.w) (XIII.7) *ỉm.ỉ ꜥ n(.ỉ) S(tš)*	Er hat dich vor der Flut in der Hand des Seth gerettet.

An dieser Stelle bietet CG 29301 die beiden letzten Sätze über Isis' und Nephthys' Handlungen; s. zu XIII.4. Neben deren Auslassung zuvor könnte die ähnliche Aussage über die Entfernung von Unerwünschtem aus dem Körper den Anlass für diese Umstellung geboten haben. Ob danach noch ein Teil der vorliegenden Passage folgte, ist wegen Beschädigung unklar, für beide Sätze war sicher kein Platz.

Einmal mehr sind die Wiederherstellung des Körpers und sein Schutz vor Seth als Handlungen des Horus zusammengestellt. Die Flut in der Hand des Seth ist seit den Pyramidentexten belegt (PT 29). Sie spielt wohl auf die Flut an, von der Osiris als Folge von Seths Handeln fortgeschwemmt zu werden droht und aus der ihn Horus zusammen mit Isis und Nephthys rettet.[295]

wn(.w) n⸗k [p.t	[Der Himmel] steht dir offen,
zn(.w)] n⸗k qꜣꜣ.w⸗s nb(.w)	alle seine Anhöhen [sind] dir [aufgetan],

CG 29301: *ꜥꜣ.wỉ p.t* „Himmelstüren".

Die Lesung *qꜣꜣ.w* ist klar, aber mit Assmann ist an einen Ersatz des in CG 29301 eindeutigen *qꜣr.wt* „Riegel" durch dieses Wort zu denken; vgl. auch z. B. PT 220, wo die Riegel parallel zu den Türen des Horizonts stehen,[296] oder Tb 180, wo für das Zurückschieben der Riegel wie hier das Verb *zn* gebraucht ist.[297] S. v. a. zuvor, XII.30, wo eine Verschreibung aus *qꜣr.t* gleichfalls nicht auszuschließen ist.

mꜣn⸗k nb ꜣḫ.t	damit du den Herrn des Horizont sehen
ḏꜣi̯⸗k ḥr.t	und den Himmel oben überqueren kannst,
ẖnm⸗k (XIII.8) *ꜣḫ.t ḫpr.tw m nṯr ḏ.t*	damit du in den Horizont eingehst, für immer zu einem Gott geworden.

Anders als in Spruch 4 folgen hier der Aufstieg an den Himmel und dessen Überquerung zum Horizont unmittelbar aufeinander.

CG 29301 ohne die klassisch-mitteläg yptische Form des Subjunktivs *mꜣn* (s. a. zu IV.9), dafür aber mit folgendem *sḏm.n⸗f*: *mꜣꜣ⸗k … ḏꜣi̯.n⸗k.*

ḥꜥi̯ ⌜nṯr.w⌝ [m] ḫsf(.w)⸗k	Die Götter werden [bei] deinem Nahen jubeln
nhm⸗sn n ỉwi̯⸗k	und dein Kommen mit Geschrei begleiten.

CG 29301 mit einer Verschreibung von *ỉwi̯* zu scheinbar *fnḏ* „Nase" (…).[298]

Der freundliche Empfang durch die Götter im Horizont begegnete schon in Spruch 4. Hier kommt ausdrücklich ihr Jubel hinzu.[299] Auf einer allgemeineren Ebene wird der Verstorbene als ein sozial gut eingebundener Mensch bzw. Gott präsentiert, eine der wesentlichen Voraussetzungen für ein dauerhaft heiteres Fortleben[300] im Gegensatz zur „Einsamkeit" (vgl. II.17).

---

295 Quellensammlung zum Thema: Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34; s. a. zu II.42.

296 *Pyr.*, 194a.

297 pLouvre N. 3073, Tb 180, Z. 26; Naville, *Todtenbuch* I, 204.

298 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 99, Anm 228.

299 Vgl. Index, *s. v.* Jubel/Freude/Verehrung.

300 Assmann, *Tod und Jenseits*, 54–88, 118–120, 156–159; Smith, *Traversing Eternity*, 9. Beispiele ähnlicher Formulierungen bietet Leitz, *Panehemisis*, 127.

ỉ3.w zp 2 ḏd≠sn n≠k	„Willkommen!" werden sie zu dir sagen.

Das seit der Ramessidenzeit belegte *ỉ3.w ỉ3.w* bzw. *ỉ3.w-wỉ* kann wörtlich als „Preisung/wie gepriesen!" aufgefasst werden. Zumindest in der Form *ỉ3.w tw* handelt sich aber vermutlich um eine Ableitung von *ỉy-wỉ ṯw*.[301] Die hier bevorzugte Übersetzung trägt der Funktion der Phrase als Willkommensgruß Rechnung, ungeachtet von der wörtlichen Bedeutung von *ỉ3.w*.

In Sonnenhymnen ist *ỉ3.w ỉ3.w/ỉ3.w-wỉ/ỉ3.w ṯw* üblicherweise an den abendlichen Sonnengott gerichtet, den die Unterweltsbewohner willkommen heißen.[302] Hier geht es umgekehrt um Osiris, der aus der ‚Unterwelt' in den Horizont gelangt, eher vergleichbar dem Gruß an den König, für den ebenfalls *ỉ3.w ṯw* belegt ist.[303]

ḥtp≠sn (XIII.9) *ḥr ḏd.t≠k*	Sie werden akzeptieren, was du sagst,
m33≠sn nn [*ỉrỉ n≠k ỉtỉ≠k*	da sie dies sehen [was dein Vater für dich tat]
sḏ]*m≠sn nn ỉrỉ n≠k Gbb*	und dies [hör]en, was Geb für dich tat:
dr(.w) ḏw nb ỉr.ỉ ḥ^c≠k	dass alles Übel, das deinem Leib anhaftet, beseitigt ist
s^cḥ^c(.w)≠k (XIII.10) *m nṯr ḏ.t*	und dass du für immer als ein Gott aufgerichtet bist.

CG 29301: *dr≠f* statt *dr(.w)* sowie *ʿḥʿ.tw* „so dass du aufrecht stehst" statt *sʿḥʿ(.w)≠k*. Mit *ḏ.t*, das ja oft Texteinheiten auf Sarginschriften abschließt, endet die Parallele zu Spruch 5, unmittelbar gefolgt von einem Ausschnitt aus Spruch 4; s. dort.

In Tb 17 wird das Entfernen von „Schlechtem" (*ỉw*) und „Übel/Üblem" (*ḏw/ḏw.t*) in den Glossen als Wiedergeburt in Reinheit gedeutet:[304]

dr(.w) ỉw.w≠ỉ
ḫsr(.w) ḏw.wt≠ỉ
ptr r≠f sw
šʿd≠tw ḫp3 pw n(.ỉ) N.
sḫrỉ(.w) ḏw.wt nb.t ỉr.ỉwt≠ỉ
ptr r≠f sw
wʿb.tw≠ỉ pw hrw ms.wt≠ỉ
Mein Schlechtes ist beseitigt, mein Übles abgewehrt.
Und was bedeutet das?
Das bedeutet, dass die Nabelschnur des N. abgeschnitten wird.
Alles Üble, das mir anhaftete, ist entfernt.
Und was bedeutet das?
Das bedeutet, dass ich am Tag meiner Geburt gereinigt werde.

Ob bzw. wie unmittelbar man den Aspekt der Geburt auch hier heraushören darf, ist nicht zu entscheiden, erscheint aber attraktiv angesichts des geläufigen Motivs der jenseitigen Geburt des Osiris-Verstorbenen durch Nut.

tʾ r ḫ.t≠k	Brot deinem Bauch!
mw r ḫḫ≠k	Wasser deiner Kehle!
ỉbr nṯr r šnỉ≠k	Des Gottes Ladanum(?) deinem Haar!

Die Identifizierung des *ỉbr*-Öls als Ladanum ist nicht unumstritten,[305] umso gewisser ist hingegen seine Bedeutung für Götter und Verstorbene.[306] Zur Salbung des Kopfes erscheint „wahres Ladanum(?)" (*ỉbr*

301 Osing, *Papyrus BM 10808*, 154–160; s. a. Fischer-Elfert, *SAK* 27 (1999), 68.
302 Assmann, *Liturgische Lieder*, 46f.
303 Fischer-Elfert, *SAK* 27 (1999), 66–68 mit Anm. 10.
304 Lapp, *Spruch 17*, 70/71a–74/75d; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 159, 216 (Z. 19–20); vgl. pNespasefy A7.9–10.

m3ᶜ[307]) zusammen mit *ᶜntì.w* in Strophe Nr. 6 des Amunshymnus auf pLeiden I 350.[308] In einer Opferformel auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre wird der Verstorbenen „*ìbr* des Re" zugesprochen.[309] Auch in *Die Menge vorlassen* (hier XXV.34) soll Osiris sein Haar mit *ìbr* parfümieren. Zum *ìbr*-Öl des Gottes vgl. das im Großen Dekret genannte „*ìbr*-Öl aus dem Gottesvermögen" (*ìbr n(.ì) (ì)ḫ.t-nṯr*). Der dortige Kontext, eine Annäherung des Sprechers an die Ausführenden des Mundöffnungsrituals,[310] ist aber anscheinend ein anderer als hier die feierliche Speisung (vgl. zuvor, XIII.4), zu der Osiris-Chontamenti in angemessener Aufmachung erscheint.[311]

m33 m tp nṯr m33=f Wsìr-ḫnt.ì-ìmn.tt m tp nṯr	Der mit dem Kopf eines Gottes sieht, er, Osiris-Chontamenti, wird mit dem Kopf eines Gottes sehen.

Parallelen: *m33 zp 2 m tp nṯr*;[312] daher die hier gewählte Übersetzung und nicht „er sieht Osiris-Chontamenti mit dem Kopf eines Gottes"; vgl. auch XIV.19.

Assmann deutet den „Kopf eines Gottes" als Mumienmaske, die mit ihren offenen Augen das wiedererlangte Sehvermögen garantiert, denkt aber auch an das „Gesicht als Anubis/Schakal", das dem Verstorbenen bzw. Osiris verschiedentlich zugesprochen wird (vgl. hier zu XII.36 und XIX.10, *s3ḫ.w* II, Spruch 3).[313] Für diese zweite Idee spricht auch eine Parallele zum folgenden Satzpaar: In PT 224 wird der mit zwei Szeptern versehene Tote mit Anubis und Anedjti gleichgesetzt.[314] In jedem Fall passt der Schakalskopf als Götterkopf besser zur folgenden Ausführung des Themas „Herrschaft", während das Thema „Sehvermögen" allein ein wenig isoliert zwischen Opferspeisen und Herrschaft stehen würde. Von daher ist Assmanns vorsichtiger Hinweis auf *m33 ḥr tp* „auf jemanden herabsehen" interessant, womit gleichfalls Osiris' überlegene Position ausgedrückt wäre. Da dann eine Emendation von *nṯr* zu *nṯr.w* nötig wäre, käme diese Formulierung allerdings nur als denkbarer Ursprung des vorliegenden Textverlaufs in Betracht.[315]

wḏ[(XIII.11)]*.n=f mdw n nṯr.w*	Nun erteilt er den Göttern Befehle.
wḏ.n=f sw m-tp-n=sn m wr m ḏ3ḏ3.t	Nun erteilt er sie vor ihnen, als Großer im Kollegium,
mks m ᶜ=f	mit dem *mks*-Szepter in seiner (einen) Hand
nḥ(b.t)=f m ᶜ=f	und dem Lotusszepter in seiner (anderen) Hand.

Die feste Verbindung *m-tp-n*[316] erscheint hier noch in XIV.17 und XV.8.

Die Ergänzung zu *nḥb.t* ist auf der Suche nach einer Szepterbezeichnung sicher. In PT 213 begegnet in einer ähnlichen Formulierung ein *mks-nḥb.t*, das der tote König parallel zum *ᶜb3*-Szepter in seiner

305 Koura, *Öle*, 205 mit Anm. 297.
306 Koura, *Öle*, 204–206. Die folgenden Belege sind dort erschlossen.
307 S. a. Koura, *Öle*, 107, die hier eher eine besonders gute Qualität von *ìbr*-Öl vermutet als eine von „unechtem" *ìbr* zu trennende Sorte.
308 pLeiden I 350 I.9; Zandee, *OMRO* 28 (1947), Taf. 1.
309 Wagner, *Anchnesneferibre*, 121, Taf. 4–5, Z. I, 122–123; 133 (Kommentar).
310 S. Kucharek, *Klagelieder*, 389.
311 Für Hinweise auf ähnliche Formulierungen in anderen Texten s. Assmann, *Totenliturgien* III, 99f., der außerdem die Rolle der Speisung im Balsamierungsritual betont.
312 Assmann, *Totenliturgien* III, 96.
313 Assmann, *Totenliturgien* III, 101.
314 *Pyr.*, 220b–c.
315 Assmann, *Totenliturgien* III, 101 mit Hinweis auf *Pyr.*, 1479b.
316 *TLA*, Lemma-Nr. 857314 (23.1.2013).

Hand hält.[317] An drei weiteren Stellen in den Pyramidentexten ist das ***nḫb.t*** mit dem ***mdw***-Stab anstelle von ***mks*** oder ***ꜥbꜣ*** kombiniert.[318]

ỉw wḏ⸗f **(XIII.12)** *mdw n nṯr.w*	Er erteilt den Göttern Befehle,
ỉri̯.n⸗sn ḏd(.t)⸗f	und schon tun sie, was er sagt,
rhn⸗sn ḥr⸗s ḥtp(.w) ḥr wḏ(.t)⸗k n⸗sn	und verlassen sich darauf, (weil) sie über das, was du ihnen befiehlst, zufrieden sind,

Wenn man auch in späten Abschriften die Unterscheidung zwischen ***sḏm⸗f*** und ***sḏm.n⸗f*** nicht ohne einen zweiten Blick zu strikt bewerten sollte, scheint hier aufgrund der zusätzlichen Verwendung der Satzeinleitung *ỉw* die Folge der beiden Formen im obigen Sinn zu verstehen zu sein.[319]

sꜣḫ.tw m tꜣ **(XIII.13)** *r pꜣw.tỉw*	da du noch mehr als die Urzeitlichen in der Erde befähigt bist,
ꜥq(.tỉ) pri̯(.tỉ)	ungehindert ein- und ausgehen kannst,
nn ḫsf⸗k	
ỉy.tw r tr⸗k	ohne dein Leiden zu deiner Zeit kommst
nn mn⸗k	
rnpi̯.tw	und ohne Übel an dir verjüngt bist.
nn ḏw m-ꜥ⸗k	

Diese Phrasen versteht Assmann zusammen mit dem folgenden Schluss des Spruchs als eigene Strophe, indem er an deren Beginn einen Adjektivalsatz *sꜣḫ ṯw* „du bist befähigt" liest.[320] Dies ist angesichts der Ununterscheidbarkeit von *ṯw* und der Pseudopartizipendung *.tw/.tỉ* grundsätzlich möglich, auch die Aussage der gesamten Passage wird von dieser Frage nicht weiter berührt. Erstes Argument für die hier gewählte Lösung ist der m. E. passendere Anschluss, nämlich die Begründung, weshalb Osiris über Autorität bei den Göttern verfügt. Eine neue Strophe würde ich mit *sꜣḫ.tw* deswegen schon aus inhaltlichen Gründen nicht ansetzen. Hinzu kommt der parallele Aufbau mit jeweils folgender Adverbialphrase: zunächst Präposition + Substantiv, die folgenden drei Male negative Existenzsätze.

Mit größerer Sicherheit lässt sich die Form von ***ꜥq*** und ***pri̯*** in der zweiten Phrase bestimmen. Da diese mit dem folgenden Nebensatz ***nn ḫsf⸗k*** „es gibt nicht deine Abwehr/ungehindert" strukturell genau den beiden weiteren entspricht, wird es sich gleichfalls um Pseudopartizipien handeln. Grund für die Weglassung der Endung könnten stark abgekürzte Schreibungen des Verbpaars ***ꜥq pri̯*** (𓂻𓂽) im Verlauf der Überlieferung sein.

Erstes Merkmal der Überlegenheit gegenüber den Urgöttern ist also die Fähigkeit, die Erde nach Belieben verlassen zu können. Dass hierzu durchaus nicht alle *ꜣḫ.w* in der Lage sind, schildert anschaulich eine Vignette im *Zweiwegebuch*, in der „Befähigte" (*ꜣḫ.w*) mit unterschiedlichen Möglichkeiten des Betretens oder Überwindens des Horizonts bei und in der Sonnenbarke gruppiert sind (ST 1115–1116).[321]

317 *Pyr.*, 134b–c; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 102.

318 *Pyr.*, 220b, 224b, 1994b.

319 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 45 zum ersten Satzpaar von *sꜣḫ.w* I, Spruch 1.

320 Assmann, *Totenliturgien* III, 96.

321 *CT* VII, 447a–448c; hierzu Backes, *Zweiwegebuch*, 403f. mit Abb. 11–12. Zum Thema auch Heerma van Voss, *Phoenix* 53.1 (2007), 45–49.

(XIII.14) *m ḥtp zp* 2 *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḫr ḏ3ḏ3.t ỉm.ỉw p.t t3*	„Willkommen, willkommen, Osiris-Chontamenti", spricht das Kollegium der Bewohner von Himmel und Erde.

Osiris' zuvor recht ausführlich beschriebene und begründete Aufnahme als „Großer im Kollegium" der Götter (XIII.11) wird abschließend durch einen Sprechakt derselben[322] bekräftigt.

2.2.6 *Spruch 6*

Zu den Parallelen in PT 482 und PT 670 sowie ST 754 vgl. im Folgenden und bes. Assmann, *Totenliturgien* III, 121–127.

Assmann hat diesen recht langen Spruch in sieben „Szenen" unterteilt, da er in seinen einzelnen Abschnitten nur „wenig thematische Kohärenz" entdecken kann.[323] Dies wird u. a. daran liegen, dass zwar ca. die Hälfte des Spruchs enge Parallelen in den Sprüchen 482 und v. a. 670 der Pyramidentexte aufweist, die einzelnen Sätze aber in ganz anderer Reihenfolge erscheinen.[324] Wie Assmann selbst feststellt, führen seine ersten fünf Szenen zur sechsten hin, in der Osiris bei Re Opfer erhält,[325] bevor abschließend Osiris' neuer Status im Jenseits resümiert wird. In der inhaltlichen Beurteilung der einzelnen Abschnitte bin ich mit Assmann fast völlig einig. Auf eine Nummerierung von Szenen verzichte ich allerdings, weil der Übergang von einem Aspekt zum nächsten mir durchaus nicht inkohärent, sondern sozusagen fließend erscheint. Die Überschriften sind also lediglich als Hilfestellung gemeint, nicht als Markierung fester Strophen- bzw. Abschnittsgrenzen oder gar vermuteter Sprechpausen. In den Kommentaren zu den entsprechenden Stellen wird auf die Überleitungen von einem Thema zum nächsten hingewiesen. Der Handlungsverlauf ist ungefähr der folgende:

- Weckruf mit Verweis auf Horus' Taten für Osiris
- Aufstieg zu Opfer- und Binsengefilde am östlichen Horizont
- Empfang durch die Götter, Trauerrituale
- Einführungsriten: Reinigung, Tragen durch die Horussöhne, Bekleidung
- Empfang von Opferspeisen als rechtschaffener Gefolgsmann des Re
- fortwährende Existenz des Osiris in Himmel und Erde und Ende der Trauer als Resultat von Horus' Handlungen

Diese Reihenfolge begegnete in knapperer Form bereits in den ersten Sprüchen, besonders deutlich im klar gegliederten Spruch 4. Sie ist leicht nachzuvollziehen: Erst wenn er aufgestanden ist, kann Osiris zum Horizont gehen; erst nach Empfang durch den ‚Hofstaat' und angemessener Einführung dort wird er zum Sonnengott vorgelassen; aus der Akzeptanz durch diesen resultiert Osiris' Fortleben, so dass auch der Schluss des Spruchs mehr ist als nur ein Resumée, da er die Dauerhaftigkeit des einmal erlangten Status beschwört. Deshalb begegnen dort mit der Existenz im „Westen" und als Stern hoch am Nachthimmel zwei Aspekte, die zuvor keine Erwähnung fanden, aber fest zu einem ewigen Dasein in allen Bereichen des Kosmos gehören. Dabei wird durch den erneuten Verweis auf Horus' Aktivität für Osiris indirekt der gesamte jenseitige Handlungsverlauf als Resultat des Totenkults durch den Sohn präsentiert.

---

322 Vorausgesetzt, man nimmt die *ḏ3ḏ3.t* als Sprecher an, liest also nicht die Präposition *ḫr* „bei"; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 96 mit Anm. 218. Zur Aufnahme in eine Gruppe wären aber wohl eher *m-m* oder *m-ᶜ* zu erwarten, je nach Formulierung auch *ḥnᶜ*. Zudem führt *ḫr* „bei" meistens höhergestellte Personen ein, wohingegen hier Osiris der Göttergemeinschaft übergeordnet ist.

323 So Assmann, *Totenliturgien* III, 104 mit Blick auf den gesamten Spruch.

324 S. die Konkordanz bei Assmann, *Totenliturgien* III, 121–127.

325 Assmann, *Totenliturgien* III, 127f.

Wie in Spruch 5 spielt der Empfang im Horizont eine bedeutende Rolle; anders als dort umrahmt er aber nicht als Hauptthema den übrigen Handlungsablauf, sondern ist in diesen eingebettet. Die Opfergaben stehen wieder mehr im Vordergrund, indem sie anders als noch in Spruch 5 nicht nur kurze Erwähnung finden. Wie in Spruch 4 werden sie als Speisung des Re, an der Osiris-Chontamenti teilhat, vorgestellt. Ausführlicher als bisher wird die Einführungszeremonie geschildert, die diesmal explizit auch Klageriten einschließt.

Der Spruch ist fast durchweg an Osiris adressiert. Götterreden sind dabei als Reden an oder über „dich“ gekennzeichnet. Allein die letzten Sätze, die das Ende der Trauer und die ewige Fortexistenz des Osiris in seinem hier erlangten neuen Status konstatieren, sind in der dritten Person gehalten.

2.2.6.1 *Weckruf*

(XIII.15) ***sꜣḫ***	**Befähigen**
ṯzi̯ ṯw ḥr gs⸗k zp 2 *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Erhebe dich – zweimal – Osiris-Chontamenti!
ṯzi̯ ṯw ḥr gs⸗k ỉꜣb.ỉ	Erhebe dich auf deiner linken Seite,
ḏi̯⸗k ṯw ḥr gs⸗k wnm.ỉ	damit du dich auf deine rechte Seite wendest!

Die gleichfalls belegte Formulierung, der zufolge der Angesprochene sich anscheinend von seiner linken Seite „entfernen“ (*dr*) soll (*Pyr.*, 730a; s. hier XVII.24, XXI.43–44), begründen Übersetzungen des ersten der beiden Sätze als „erhebe dich *von* deiner linken Seite“. Dennoch ist gerade zusammen mit einem Verb wie *ṯzi̯* die übliche Bedeutung der Präposition *ḥr* „auf“ eher zu erwarten.[326] Das genaue Bild hinter dem in diesem und ähnlichem Wortlaut zahlreich belegten „Weckruf“[327] mag also sein: Der auf seiner linken Seite liegende und ‚erwachende‘ Verstorbene richtet sich zunächst auf, um sich erst danach auf seine andere Seite umzudrehen.[328] Verbunden mit *dr* „entfernen“ ist zumindest in einigen Fällen vielleicht gar nicht die linke Körperseite, sondern die östliche Seite als Ort gemeint (s. zu XXI.43–44).

bw.t⸗k pw qd(.t)(XIII.16) *ꜥꜥw*	Schlaf und Schläfrigkeit sind dir zuwider,
msḏi̯(.t)⸗k pw bꜣg	Ermüdung ist, was du hasst.

Das „Verabscheuen“ des Schlafens greift einerseits die alte Form der Bestattung auf, bei der man die Körper mit leicht angezogenen Beinen, eben in Schlafposition, auf die linke Seite bettete[329] und damit den Zustand des Todes in einen vertrauten Zustand im Leben umdeutete.[330] Die hier begegnende Negierung dieser Auffassung ist jedoch gleichfalls aus allen Epochen der altägyptischen Geschichte vertraut,[331] indem mit dem Schlaf als Metapher des Todes dieser selbst wegbeschworen wird. In der dritten Nachtstunde der *Stundenwachen* wird das Bild deshalb wieder aufgelöst, wenn dort Schlaf und Tod gemeinsam ‚weggehasst‘ werden:[332]

326 Die separative Bedeutung „weg von“ scheint weitgehend an das Verb *dr* gebunden zu sein; vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 393, § 765 (b).

327 Zusammenstellung bei Herbin, *RdE* 54 (2003), 91, Anm. 76–77.

328 An unserer Stelle wird die zweite Handlung als Folge der ersten durch die unterschiedlichen Verbformen verdeutlicht; meist werden aber zweimal dieselben (Imperativ oder Subjunktiv) verwendet. Zum „Weckruf an Osiris“ Assmann, *Totenliturgien* III, 109f.; zu den unterschiedlichen Formulierungen Pries, *Stundenwachen* I, 174f.

329 Zu dieser „Ikonographie des Todes“ Seidlmayer, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 224–230. Vgl. auch *ḥbs-bꜣg* als Name der Nekropole von Herakleopolis; zu dieser zuletzt Herbin, *RdE* 59 (2008), 140.

330 Seidlmayer, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 229 mit Anm. 34.

331 Meurer, *Feinde des Königs*, 236–240.

332 Pries, *Stundenwachen* I, 193; II, 38 (03 NS ι).

msḏḏ[333] *=k ỉp (= pw) qd.t*
n mrỉ.n=k kk.w
bw.t=k ỉp (= pw) mwt m wḥm
bw.t k3=k ỉp[334] *(= pw)*
Was du hasst, ist Schlaf, du magst keine Finsternis. Es ist dir zuwider, nochmals zu sterben, es ist deinem Ka zuwider.

Die Wörter ***bw.t*** und ***msḏỉ*** sind in Pyramidentexten, Sargtexten und anderswo wie hier auf Schlaf und Müdigkeit angewendet.[335]

Die Kombination von *qd(.t)* und *b3g* und das Thema der Vertreibung des Todesschlafs bietet in der Spätzeit auch Tb 168^Pleyte in den folgenden beiden Anrufen:[336]

ṯzỉ ṯw
dr[=k nmʿ=k]
rwỉ=k qd.t m ỉr.tỉ=k
ṯzỉ ṯw ḫnt[.ỉ-ỉmn.tỉ]w
ỉb=k n=k mn(.w) ḥr mk(.t)=f
ḥ3.tỉ=k rwỉ(.w) wrḏ(.t)=f
bw.t=k qd.t nn n⌜=k b3g⌝
tw=k n ḏ.t=k n tỉ.t=k tp.ỉ(t) m ḫʿ(.w)=k m ḫ.t n(.t) Nw.t
Erhebe dich! Du sollst dein Daliegen verjagen, du sollst den Schlaf aus deinen Augen treiben!
Erhebe dich, Chontamenti! Dein Herz ist dein, dauerhaft an seiner Stelle. Dein Brustorgan, seine Müdigkeit ist ausgetrieben. Schlaf ist dir zuwider, Ermüdung kann dir nichts anhaben. Du gehörst zu deinem Leib, zu deinem ersten Abbild, bei deinem Aufgang aus dem Bauch der Nut.

Die Beseitigung von Verwesung und Reglosigkeit bzw. „Müdigkeit" als den beiden wesentlichen Todesmerkmalen formuliert auch der letzte Satz der Osiris-Litanei im Grab der Mutirdis (TT 410): „Dein Leichnam ist [oh]ne Made, du bist ohne Müdigkeit" (*[n]n dm n ḥ3.t=k nn wrḏ=k*).[337]

Auch in ganz anderem Zusammenhang können ***bw.t*** und ***msḏỉ*** parallel zueinander auftreten,[338] was auf der Suche nach einer treffenden Definition des wie andere kulturelle Schlüsselbegriffe im Grunde unübersetzbaren[339] ***bw.t*** helfen könnte. Wie ***ỉzf.t*** ist ***bw.t*** der ***m3ʿ.t*** entgegengestellt. Während ***ỉzf.t*** als das klassische Gegenteil von ***m3ʿ.t*** sozusagen das ‚Sündige' aus universaler Perspektive bezeichnet, ist ***bw.t*** demgegenüber stärker auf das Individuum gerichtet, aus dessen Sicht etwas nicht mit der ***m3ʿ.t*** übereinstimmt.[340] Diese Perspektive, die sich im häufigen Gebrauch von ***bw.t*** mit Suffixpronomen oder Genetiv zeigt, liegt auch der Vokabel ***msḏỉ*** zugrunde, da diese mit Hass eine Emotion benennt und damit ebenfalls die Wahrnehmung durch eine Person oder Personengruppe als Bezugspunkt nimmt.

333 Zur Schreibung s. Pries, *Stundenwachen* I, 193, Anm. 804.
334 S. Pries, *Stundenwachen* I, 193, Anm. 805.
335 Vgl. zuvor zu XII.39–40; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 110, 350f. Zur Parallele von ***bw.t=k*** zu einleitungslosem ***msḏỉ=k*** vgl. Allen, *Inflection*, 189f., § 303.
336 pAsasif 3 III.6–9: Burkard, *Papyrusfunde*, 29f., Taf. 20; idem, *Osiris-Liturgien*, 30, 44f. Ergänzungen nach pLeiden T 31 II.48–50 und pLouvre N. 3248 III.25–28; s. Pleyte, *Chapitres supplémentaires* I, Taf. 152–153 (74–79).
337 Assmann, *Mutirdis*, 100 (Text 105, Z. 43). Der Text findet sich stärker beschädigt auch in Kammer III desselben Grabs (vgl. *ibidem*, 84, Text 91).
338 *Lehre des Amenemope*, XIV.2–3: Laisney, *Aménémopé*, 343; pBrooklyn 47.218.135 V.6–7: Jasnow, *Hieratic Wisdom Text*, fig. 10–11.
339 Zum Problem der Eigenbegrifflichkeit bei der Betrachtung der altägyptischen Religion und fremder Kulturen im Allgemeinen s. aus ägyptologischer Perspektive Roeder, in: *Methodik und Didaktik*, 739–766.
340 Zu ***bw.t*** als Gegenbegriff zu ***m3ʿ.t*** s. Frandsen, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 141–174, bes. 157ff.

ꜥḥꜥ r⸗k	Stehe also auf, denn Müdigkeit ist dir fremd!
ḫm.n⸗k wrḏ	
sbꜣgi̯(.w) n⸗k ỉrỉ (XIII.17) *r⸗k*	Der gegen dich handelte, wurde für dich ermüdet.

Seth widerfährt, was er zuvor Osiris antat – ein geläufiges Motiv, das allein in pSchmitt diverse Male erscheint.[341] Hier steht diese Aussage im Kontext der ‚Ermunterung' des Osiris, dessen vorherige Rolle als „Ermüdeter" (*bꜣg/sbꜣgi̯*) Seth übernehmen muss.

rs⸗k sḏm⸗k ꜥnḫ.tw	Du sollst erwachen und hören, da du lebendig und
ḫm.n⸗k ski̯	unvergänglich bist!

Es fehlt, wahrscheinlich wegen *aberratio oculi* zuvor, *ṯzi̯ ṯw/wṯz mꜣꜣ⸗k* „erhebe dich, damit du siehst". Das Sehen und Hören der Taten des Sohns, also der Darbringung des Totenopfers,[342] wird im Folgenden ausgeführt.

Assmann lässt hier seine „Szene 2" von Spruch 6 beginnen. Natürlich wird mit dem Wahrnehmen der Riten ein neuer Aspekt eingeführt, aber durch die weiterhin bestehende Aufforderung zum Aufstehen setzt sich auch der bisherige Inhalt bruchlos fort.

2.2.6.2 Die Taten des Horus

mꜣꜣ⸗k nn ỉri̯ n⸗k zꜣ⸗k	Du sollst dies sehen, was dein Sohn für dich tat,
sḏm⸗k nn ỉri̯ n⸗k Ḥr.w	du sollst dies hören, was Horus für dich tat!

In PT 482 und PT 670 ist die Wahrnehmung der Handlungen des Horus unmittelbarer, d. h. ohne Wiederholung von *mꜣꜣ* und *sḏm*, mit der Aufforderung zum Aufstehen/Erwachen verbunden,[343] grundsätzlich ist die Aussage aber gleich. Wie schon in XIII.9 und später in XVI.4 fällt gegenüber den älteren Formulierungen die jüngere ‚neuägyptische' Relativform auf; s. a. Kapitel II.2.1.3.

dr.n⸗f ḏw⸗k	Er hat dein Übel beseitigt
(XIII.18) *p(s)g.n⸗f nzp.w⸗k*	und deine Wunden bespuckt.

Nach Assmann ist mit dem, „was Horus getan hat", das Totenopfer gemeint, das hier in seiner sakramentalen Ausdeutung vorgestellt wird.[344] Vielleicht kann man den Fokus in dem Sinne leicht verschieben, dass mit dieser Rezitation das Opfer als die genannten Handlungen des Horus ausgedeutet wird, ohne dass dieser selbst hier als Opfernder in Erscheinung tritt. Die dem irdischen Opfer entsprechende jenseitige Nahrungsaufnahme erfolgt ja in Gegenwart des Re im Opfer- und Binsengefilde, zu dem Horus seinen Vater durch Heilung und Geleit gelangen lässt.

sšmi̯⸗f ṯw m wꜣ.wt ꜣḫ.t	Er wird dich auf den Wegen des Horizonts führen,
rdi̯.n⸗f wnn⸗k m nṯr	da er dein Sein als Gott bewirkt hat,
ḫft.ỉw⸗k ḫr(.w) ḫr⸗k	indem deine Feinde niedergestürzt unter dir liegen.

Das zwischen *sḏm.n⸗f*-Formen stehende *sšmi̯* ist man versucht, entsprechend zu *sšmi̯.n* zu emendieren. Dagegen sprechen zunächst textinterne inhaltliche Gründe: Momentan wird Osiris zum Aufstehen aufgefordert, in den nächsten Sätzen gefolgt von der Aufforderung, sich zu den horizontischen Gefilden

341 S. Index, *s. v.* Vergeltung.

342 S. den Kommentar von Assmann, *Totenliturgien* III, 110f.

343 *Pyr.*, 1007a–b (zitiert zu II.41–42), 1976a–b. Entsprechend *CT* VI, 391b–d, wo die Handlungen die des Horus und des Geb sind (s. a. zu VI.11). Alle drei Stellen zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 111.

344 Assmann, *Totenliturgien* III, 111.

zu begeben. Von daher kann Horus Osiris jetzt noch nicht geleitet haben. Er hat aber durch die Beseitigung von Übel und Wunden sowie durch die Umwandlung in einen Gott bereits die Voraussetzungen dafür geschaffen.

In vergleichbarem Zusammenhang wird das Führen auch in PT 482 angekündigt:[345] Dort ist ebenfalls der Aufstieg zum Himmel mit dem Führen auf den Wegen durch Horus verbunden, gefolgt von der Übergabe von Himmel, Erde und Binsengefilde als den Orten, zu denen Osiris/N. sich frei bewegen kann. Auch an jener Stelle liegt das Geleit offenbar in der Zukunft. Gegen Ende des ersten Teils von Spruch 12 (= PT 677) steht der tote König bereits (*ꜥḥꜥ.tỉ*), dort gemeinsam mit seiner Mutter Nut, die ihn dann auf den Wegen des Horizonts führen wird (*sšmi̯≶s ṯw m w3.wt 3ḫ.t*).[346] Die Verteilung von Aufstehen und Geleit auf zwei verschiedene Zeitabschnitte ist dort noch deutlicher als hier.

Das Geleit auf den Wegen des Horizonts begegnete schon in XII.34, dort durch die Götter. Hier leitet es auch zum Erreichen der dortigen Gefilde als dem nächsten Thema über.

Dass Osiris ein Gott sein soll, versteht sich von selbst. Hier ist damit wohl auch Osiris als Mumie gemeint, nachdem Horus zuvor als heilender Balsamierer tätig war. Die Bezeichnung der Mumie als „Gott" ist bekannt, anschaulich auf späten Totenpapyri, die an den Kopf oder die Füße „des Gottes" gelegt werden sollten.[347] Außerdem ist zu berücksichtigen, dass viele Formulierungen in den *s3ḫ.w* I–III auf Verstorbene angewendet wurden und vermutlich ursprünglich auf diese gemünzt waren.[348] Das Geleit eines Gottes verbunden mit der Unterwerfung seiner Feinde ist nicht zuletzt auch eine Ausdeutung des Bestattungszugs, den Horus für seinen Vater ausrichtet.[349]

Die Niederlage der Feinde wird als eigener Adverbialsatz formuliert und ist als solcher nicht mehr direkt von *rdi̯* abhängig. Aufgrund des Inhalts ist aber klar, dass es sich auch dabei um Horus' Taten für seinen Vater handelt.

2.2.6.3 Sichere Ankunft in den horizontischen Gefilden

šmi̯≶k ỉr≶k (XIII.19) *r sḫ.t-ỉ3l*	Du sollst also zum Binsengefilde gehen
ḥmsi̯≶k m sḫ.t-ḥtp	und dich im Opfergefilde niederlassen!

Auch dieser Beginn einer neuen „Szene" nach Assmann[350] fügt sich nahtlos an das Vorige an: Die Aufforderung zum Gehen erfolgt, da Horus Osiris dazu befähigt hat und ihn leiten wird (s. zuvor). Auf die Fahrt zum Opfergefilde spielte schon Spruch 4 an (s. zu XII.30 und 33).

pḥ≶k p.t	Du sollst den Himmel erreichen,
zm3≶k m Rꜥw	du sollst dich zu Re gesellen!
ḫnz.n≶k m s.wt (XIII.20) *nṯr-ꜥ3*	Du sollst an den Plätzen des Großen Gottes umherziehen!

Parallel zu ***pḥ*** bezeichnet ***zm3*** hier wohl eher räumliches „Erreichen", aber das Wort lässt selbstverständlich an die regenerative Vereinigung von Re und Osiris denken.

Die Deutung von ***ḫnz.n≶k*** als Schreibung des Subjunktiv/Prospektiv (vgl. Kapitel II.2.1.3) wegen ***ḫnz≶k*** an entsprechenden Stelle in PT 670.[351]

345 *Pyr.*, 1009c–1010b.

346 *Pyr.*, 2028a–b; hier XVI.23–24.

347 Herbin, *Books of Breathing*, 2.

348 Zum vergöttlichten Verstorbenen z. B. Leitz, *Panehemisis*, 59f. sowie 215 zur Vergöttlichung des Leibes (*nṯri̯ ḏ.t*), was man als Metapher für die Mumifizierung verstehen könnte.

349 Vgl. hier Index, *s. v. Wsỉr* → Bestattung sowie mehrfach zu *Sokar herausbringen* (bes. XXXI.27–28).

350 Assmann, *Totenliturgien* III, 105.

351 *Pyr.*, 1984c. Assmanns Angabe von *ḫnz≶k* auch für den Text der *s3ḫ.w* I beruht wohl auf einer stillschweigenden Emendation nach der PT-Version.

Dem Vorangehenden zufolge liegen die „Plätze des Großen Gottes“ im Opfer- bzw. Binsengefilde. Dass der Verstorbene innerhalb dieser komplex strukturierten Region einzelne Orte aufsucht, ist in Tb 110 und dessen Vorläufer ST 464–468 bestens belegt.[352]

mds(.w) ꞽm.ꞽ(w) ꜣkr rwꞽ⸗ṯn tp-ꜥ⸗f
ꞽ.n Ꞽtm(.w) r⸗k m ꜣḫ.t

„(Ihr) Messerträger in Aker, ihr sollt euch vor ihm
zurückziehen!“ sagt Atum dich betreffend im Horizont.

Eine Göttergruppe ***mds.w ꞽm.ꞽw ꜣkr*** ist weder im Singular noch im Plural sonst belegt. Als Wächter des Zugangs zum Horizont in der als Erdgott Aker benannten Unterwelt sind sie jedoch leicht vorstellbar und insofern wohl nichts Anderes als ‚normale‘ ***mds.w***, deren Ort im Jenseits hier mit angegeben wird. Dies geschieht aus der Perspektive des Sonnengottes Atum im Horizont, mit dem das unterweltliche Sein der messerbewehrten Wächter kontrastiert. Diese Gebundenheit an die Unterwelt soll Osiris überwinden. Vgl. die *ꞽm.ꞽw-ꜣkr.w* „Akers Bewohner/die Erdgötter sind(?)“ in ST 244. Dort leuchten diese am Bezirk des Älteren Horus, dessen Weg oder Wege der Verstorbene „geerbt“ hat, während die Götter mit Ausnahme Thots sich fürchten, ihn zu beschreiten. Offenbar parallel zu ihnen werden dann die blickenden und lauschenden Wächter (*ꞽr.ꞽw*) von Himmel und Erde genannt.[353] Auf Basis dieses Sargtexts sowie anderer Belege für die *ꜣkr.w* als zu fürchtende und manchmal offenbar bösartige Wesen[354] mag man an unserer Stelle auch bei *ꜣkr* den Plural ergänzen wollen.

wn(.w) n⸗k ꜥꜣ.wꞽ (XIII.21) *p.t m ptr*
zš(.w) n⸗k ꜥꜣ.wꞽ qbḥ.w

Die Türen des Himmels stehen dir als Himmelsfenster offen,
die Türen des Firmaments sind dir aufgetan.

Zu den „Himmelsfenstern“ vgl. XII.20.

2.2.6.4 *Empfang und Klagerituale durch die Götter*

ꞽwi̯ n⸗k nṯr.w m ꞽꜣ.w
ẖnm⸗sn ṯw m ḥtp
sḏm (XIII.22) *⸗sn nw rmi̯ n Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt ḥr ḫrw rmi̯ n(.ꞽ) ꜣs.t ꞽ(ꜣ)kb.w n(.ꞽ) Nb.t-ḥw.t*

Die Götter werden in Lobpreis zu dir kommen
und sich in Frieden zu dir gesellen,
da sie dieses Weinen für Osiris-Chontamenti vernehmen mit dem Klang des Weinens der Isis und des Klagens der Nephthys.

Anders als in den ersten Sprüchen wird hier der Empfang des Osiris unter den Göttern nicht durchweg als bejubeltes Ereignis dargestellt, sondern ausdrücklich als Reaktion auf Isis’ und Nephthys’ Klagen. Eine Alternative zur hier gewählten Übersetzung ist eventuell: „dieses Weinen für Osiris-Chontamenti auf den Klang des Weinens der Isis und des Klagens der Nephthys hin“; d. h. das Weinen, das die Götter hören, geschähe durch andere, die ihrerseits in die Klage der beiden Schwestern eingestimmt sind. Diese Deutung könnte sich auf Formulierungen berufen, denen zufolge das Leid der Hinterbliebenen, zumal der Isis, Mitleid und Einstimmen in die Klage hervorruft (vgl. II.37–38, IV.23–25). Woanders sind es aber unmittelbar die Rufe der Isis, die bis zu den Göttern erschallen und deren Eingreifen beschleuni-

352 Nicht restlos geklärt ist, ob diese Plätze in einer festen Reihenfolge aufzusuchen waren und welche Implikationen eine solche Abfolge hätte. Eine Übereinstimmung zwischen der Anordnung verschiedener Orte in der Vignette zu Tb 110 und der Reihenfolge ihrer Erwähnung im Text ist jedenfalls zu konstatieren: Heerma van Voss, in: *Totenbuch-Forschungen*, 115–119 mit älterer Literatur.

353 Paraphrasiert nach *CT* III, 332b–f. Auf ein genaues Zitat wird hier verzichtet, weil der Spruch, vermutlich eine direkte Fortsetzung von ST 243, in zu Vielem unklar ist, um ohne weiteren Kommentar wiedergegeben werden zu können. Die Rolle der *ꞽm.ꞽw ꜣkr.w* als furchterregende Wächter scheint mir aber sicher zu sein.

354 *LGG* I, 83f. Von Aker als Verkörperung des zu vom Sonnengott durchlaufenen unterirdischen Raums (*LGG* I, 82f.) müssen die Akeru funktional getrennt gesehen werden; *pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 112.

gen.[355] Zur Wahrnehmung der Klage als Auslöser weiteren Handelns für den Gott s. hier in den *GZG*, V.21 und bes. VI.25–26, wo die Klage oder Trauer „gesehen" wird.

ḥwi̯ n≈k (XIII.23) *b3.w-Pi̯ iwf≈sn*	Die Bas von Pe werden für dich ihr Fleisch schlagen,
s3ḫ ṯw b3.w-Nḫn	die Bas von Hierakonpolis werden dich befähigend preisen.

Parallel zur ‚Körpermusik' der Bas von Pe steht bei diesem Beleg von *s3ḫ* der Aspekt der jubelnden und respektvollen Lautäußerung im Vordergrund. Das Verb erscheint noch in der vierten Nachtstunde der *Stundenwachen* als Aktion der Bas von Hierakonpolis.[356]

sq(r)≈sn n≈k ᶜ.wi≈sn	Sie werden ihre Arme für dich schlagen
n(w)n(XIII.24)*≈sn n≈k m sm3≈sn*	und ihr gelöstes Haar für dich schütteln.

Wie schon die Sätze zuvor hat auch dieses Satzpaar eine Parallele in PT 482, wo statt *sq(r)* das bedeutungsähnliche *zḫi* steht.[357] *Sqr* erscheint aber schon in PT 670.[358] Auch die Lesung ***nwn*** wird durch PT 482 bestätigt.[359]

ḏd≈sn r≈k	Sie werden an dich gerichtet sagen:
Wsir-ḫnt.i-imn.tt mni≈k ᶜnḫ.tw	„Osiris-Chontamenti, lebendig landest du!
šmi̯≈k iwi̯≈k	Du gingst nur, um zu kommen,
sḏr≈k rs≈k	Du schliefst nur, um aufzuwachen!

Auch diese Rede mit dem bekannten Thema der Verneinung bzw. Umdeutung des Todeszustands[360] wird nach dem bereits erfolgten Erwachen gesprochen, ebenso nach dem Aufstieg zum Himmel, angelegentlich des zuvor beschriebenen feierlichen Empfangs durch die Götter. Daraus ergibt sich die Übersetzung der tempusfreien ‚emphatischen Form'[361] in der Vergangenheit. Nur beim ersten Verb, ***mni*** „landen", ist dies nicht restlos klar: Es könnte das aktuelle Landen im Binsen- und Opfergefilde meinen, aber auch das zuvor erfolgte „Landen" = Sterben. Gegenüber PT 670, der diese Sätze in etwas anderer Reihenfolge bietet,[362] steht hier statt *ᶜnḫ≈k* „damit du lebst"[363] das Verb im Pseudopartizip. Bei der PT-Fassung würde man für ***mni*** in der Tat eher an „sterben" denken, während die vorliegende Formulierung gerade durch den Kontrast mit den beiden Subjunktiv-Formen des folgenden Satzpaars eher zu der hier gewählten Lösung passt.

(XIII.25) *pri̯≈k m š n(.i) ᶜnḫ*	Du sollst aus dem See des Lebens hervorkommen
wᶜb≈k m š qbḥ(.w)	und dich im See der Kühlung reinigen!"

Dass ein Ort der Reinigung im Jenseits ein „See des Lebens" ist, überrascht nicht. Der Begriff wurde auch für den Tempelsee von Dendara verwendet.[364]

355 S. zu IV.25; vgl. bes. *Urk.* VI, 25.13–20. Auch in den unserer Stelle ähnlicheren *Pyr.*, 1004c–d und 1973a–b (s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 112) ist die Klage, auf die die Götter reagieren, die von Isis und Nephthys.

356 Pries, *Stundenwachen* I, 222; II, 47 (04 NS κ). Zu anderen Formen des Jubels der *b3.w Nḫn* s. *LGG* I, 724.

357 *Pyr.*, 1005b.

358 *Pyr.*, 1974b; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 113.

359 Zu ***nwn*** als Bewegung der Haare bei Trauerriten s. Assmann, *Totenliturgien* III, 113.

360 Hierzu Assmann, *Totenliturgien* III, 113.

361 Eine solche legt vielleicht die Schreibung *i.šm* in der Parallele *Pyr.*, 1975a nahe.

362 *Pyr.*, 1975a–b; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 113.

363 *Pyr.*, 1975b.

364 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 983.

Da der erste „See" mit einem abstrakten Begriff verbunden ist, der seine Funktion benennt, ziehe ich für den zweiten eine entsprechende Übersetzung von *qbḥ.w* vor, eben als belebende Kühlung und damit nicht notwendigerweise identisch mit dem im Folgenden genannten *qbḥ.w*-Himmelsgewässer, das auch anders determiniert ist.[365] Vgl. eher *s3ḫ.w* II, Spruch 19B = PT 690 (2) (*Pyr.*, 2103a–b; hier XXII.19–20), wo die Göttin *qbḥ.wt* Osiris am „Eingang" (*rꜣ*) eines Sees reinigt.

Wieder schließt diese neue „Szene"[366] nahtlos an die vorangehenden Aussagen an. Die kultische Reinigung in zwei Seen am Horizont ist aus Tb 17 bekannt, wo der Verstorbene in den beiden Seen von Herakleopolis gereinigt wird.[367] Der „See des Lebens" als Ort der Reinigung des Sonnengottes begegnet uns in der vierten Stunde des *Pfortenbuchs* (16. Szene). Dort ist er gleichzeitig für die Bas der Toten unerreichbar und kann damit wohl als Bezeichnung des Feuersees gelten:[368]

ỉ.n{n}⸗sn ⟨n⟩ Rꜥw
wꜥb⸗k Rꜥw m š⸗k ḏsr ꜥb.y⸗k nṯr.w ỉm⸗f ỉw.tỉ (ỉ)ꜥr b3.w mwt.w r⸗f
wḏ.n⸗k ḏs⸗k 3ḫ.tỉ
Sie sagen zu Re:
Du sollst rein werden, Re, in deinem unnahbaren See, in welchem du die Götter gereinigt hast, dem sich die Bas der Toten nicht nähern können, (wie) du selbst befohlen hast, Horizontischer.

Die Zuweisung von Speisen durch den Sonnengott und seine Bezeichnung als „Horizontischer" (*3ḫ.tỉ*) belegen die inhaltliche Verbindung zum Binsengefilde als dem klassischen Ort der morgendlichen Reinigung des Sonnengottes und der Neunheit.[369]

Während an unserer Stelle der Verstorbene wie der Sonnengott im *Pfortenbuch* aufgefordert wird, sich selbst zu reinigen, wird im Folgenden eine nicht zuletzt auch reinigende Libation durch Isis und Nephthys ausgeführt.

ỉ3.w zp 2 s3ḫ.w ỉp{t}n n wr pn prỉ m dw3.t ꜥḥꜥ(.w) r ꜥ3.wỉ (XIII.26) *qbḥ.w*	Diese Willkommensrufe/Preisungen und Befähigungssprüche sind für diesen Großen, der aus dem Jenseits hervorgekommen ist, da er an den Türen des Firmaments steht.

Hier wird auf den Lobpreis durch die Götter (XIII.21) und die Äußerungen der Bas von Nechen (XIII.23) zurückverwiesen. Auch in Tb 17 folgt auf die Reinigung in den beiden Seen der Gang zum Horizont/Binsengefilde und durch das Tor zum Himmel, den Glossen zufolge wieder entsprechend dem, was der Sonnengott (Atum), tut.[370]

ꜥḥꜥ⸗k ḫnt⸗sn *m33⸗sn ṯw nṯr ỉs ḫnt.ỉ-ỉtr.tỉ*	Du sollst vor ihnen stehen, so dass sie sich sehen, den Gott fürwahr, der den beiden Landesheiligtümern vorsteht!

Der Vorsteher der Landesheiligtümer als Repräsentanten der Götter von ganz Ägypten[371] ist wohl ursprünglich der Sonnengott, jedenfalls der Götterkönig.[372] Dass die entsprechende Bezeichnung des

365 Eine entsprechende Unterscheidung auch bei Assmann, *Totenliturgien* III, 106.
366 „Szene 5" in der Zählung von Assmann, *Totenliturgien* III, 106. S. *ibidem*, 113–116 für einen Vergleich mit den in vielem ähnlichen PT 482, 670 und ST 754.
367 Lapp, *Spruch 17*, 76/77a–88/89a; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 159, 216f. (Z. 21–23); vgl. pNespasefy A7.10–11. S. a. zu XIX.11–12.
368 Hornung, *Pfortenbuch* I, 98; Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 86f.
369 S. z. B. Barta, *Neunheit*, 30 mit Anm. 7.
370 Lapp, *Spruch 17*, 88/89b–104/105a; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 159, 217f. (Z. 23–28).
371 S. z. B. Serrano, *SAK* 27 (1999), 362, Anm. 34.

Osiris oder des Verstorbenen demgegenüber sekundär ist, zeigen zwei frühe Belege in den Pyramidentexten, denen zufolge der tote König wie hier nicht mit dem *ḫnt.ỉ-ỉtr.tỉ* identisch ist. Dort steht er noch vor ihm (*ḫnt.ỉ ỉr*).[373]

Zum „Sehen als Gott" vgl. zu XIII.4–5.

2.2.6.5 *Einführungsriten*

wʿb ṯw 3s.t	Isis wird dich reinigen,
z3ṯ ṯw Nb.t-ḥw.t	Nephthys wird dich mit Wasser besprengen.
snsn^(XIII.27)*=sn ṯw m ḥtp sn.tỉ wr.(tỉ) ʿ3.(tỉ)*	Sie werden sich in Frieden zu dir gesellen, deine beiden gar großen Schwestern.

Eine bildliche Wiedergabe dieser seit den Pyramidentexten[374] beschriebenen Szene zeigt der Sarkophag des Panehemisis. Dort stehen Isis und Nephthys zu Füßen und Kopf der Mumie auf dem Bett mit Löwenfüßen. Während in PT 670 und ST 754 noch ***sṯỉ*** *z3ṯ* als Handlung der Isis stand,[375] stimmen bei Panehemisis die Verben und ihre Zuordnung zu Isis und Nephthys mit unserer Stelle überein.[376] Die Beischriften zur Szene geben als Hauptzweck dieser Wasserspende die Wiederherstellung von Körper und Lebenskraft sowie die Vereinigung von Ba und Leichnam an:[377]

> Unter dem Bett (Z. 1–4):
> *zm3=k ḥr ḫ3.t=k m ḥtp m ỉm3ḫ.w=k ḫr nṯr.w*
> Du sollst dich in Frieden mit deinem Leichnam vereinigen in deiner Versorgtheit bei den Göttern!
>
> Isis (Z. 5–6):
> *qb(ḥ)=ỉ n k3=k sʿḥ=k*
> *swʿb ṯw 3s.t ḥnʿ k3=k bs=k*
> *nṯrỉ ḏ.t=k m ʿ.t ỉmn.tt*
> „Ich libiere deinem Ka und deiner Mumie."
> Es reinigt dich Isis zusammen mit deinem Ka und deinem Abbild,
> damit dein Leib in der Kammer des Westens göttlich sei.
>
> Nephthys (Z. 7–8):
> *qb(ḥ)=ỉ n b3=k ḫ3.t=k*
> *z3ṯ ṯw Nb.t-ḥw.t ḥnʿ b3=k ḫ3.t=k*
> *ʿnḫ sʿḥ=k m ḫr.t-nṯr*
> „Ich libiere deinem Ba und deinem Leichnam."
> Es besprengt dich Nephthys mit Wasser zusammen mit deinem Ba und deinem Leichnam,
> damit deine Mumie im Totenreich lebe.

Nichts steht dem entgegen, diese Funktion der Libation auf unsere Stelle zu übertragen; vgl. auch zuvor in Spruch 5 (XIII.9–10), wo die Entfernung allen Übels mit der Aufforderung zum Aufstehen – der Folge körperlicher Wiederherstellung – verbunden ist.

Die Reinigung durch Isis und Nephthys auch in *s3ḫ.w* II, Spruch 7 (XX.12).

---

372 Im Lauf der Zeit werden diverse Götter als *ḫnt.ỉ-ỉtr.tỉ* tituliert, wobei Sonnengötter überwiegen; s. *LGG* V, 790–792.

373 *Pyr.*, 1159b, 1182c.

374 *Pyr.*, 1981a, *CT* VI, 384a–b.

375 In *s3ḫ.w* III, Spruch 2 (< PT 670) stehen, vielleicht in Anlehnung an *s3ḫ.w* I, Spruch 2 (hier XII.1), *wʿb* und *swʿb*; vgl. Barbash, *Padikakem*, 152 (S), 324f. (pWAM 551 VI.13–14); Assmann, *Totenliturgien* III, 420 (Vers. 47–48).

376 S. folgendes Zitat. Auf dem Sarkophag steht *swʿb* statt *wʿb*.

377 Leitz, *Panehemisis*, 213–216 (§ 11).

sšmi̯ ṯw zꜣ≈k Ḥr.w ḫpr.tw m Wpi̯-wꜣ.wt
Dein Sohn Horus wird dich leiten, indem du zu Upuaut geworden bist.

Die Transformation[378] des Osiris in Upuaut ist selten. Sie erscheint in *sꜣḫ.w* IV in einer Anrede des Osiris als königlicher „Upuaut an der Spitze der urzeitlichen Götter" (*Wpi̯-wꜣ.wt m-ḥꜣ.t nṯr.w pꜣw.tꞽw*).[379] Charakteristisches Merkmal für Upuaut ist sein Erscheinen auf der Standarte an der Spitze der Prozession. Auf ein solches feierliches Erscheinen des Gottes als König wird auch hier angespielt, wobei der tote Gott selbst als der „Wegeöffner" erscheint, was sonst ein typisches Merkmal für den Verstorbenen in der Rolle des Sohns und Nachfolgers ist, eine Rolle, die Osiris selbst gegenüber Geb und Atum innehat. Die ungewöhnliche Bezeichnung[380] passt also durchaus in den Zusammenhang des Auftritts als Herrscher über die Götter, wobei Upuaut als der führende Gott *par excellence* als Erscheinungsform des Osiris hier selbst von Horus geführt wird. Als „Wegeöffner" ist er auch als jemand ausgewiesen, der ein neues Gebiet erschließt, und in ein solches dringt Osiris-Chontamenti hier ja vor.

Ob, wie Assmann vermutet, die als Ort der Reinigung bekannten „Schakalseen" (*š.w-zꜣb.w*)[381] etwas mit unserem Satz zu tun haben,[382] ist unsicher. Nach der zu XIII.25 angeführten 16. Szene des *Pfortenbuchs* reinigt sich zwar der Sonnengott in einem „See des Lebens", in dessen Bereich Schakalgötter leben, diese sind mit dem sich reinigenden Gott aber gerade nicht identisch, sondern Bestandteil seiner Gefolgschaft.[383] An unserer Stelle geht es außerdem weniger um die ‚solare' Reinigung im Horizont als um die Wasserspenden von Isis und Nephthys, dank derer Osiris als Handlungsfähiger auftreten kann.

ꞽwi̯ n≈k ms.w Ḥr.w **(XIII.28)** *ḫr≈k*
Horus' Kinder werden zur dir kommen und bei dir sein,
wṯz≈sn ṯw m ꞽti̯≈sn
um dich als ihren Vater hochzuheben,
yꜥi̯≈sn ḥr≈k
um dein Gesicht zu waschen
ꜥḥ≈sn n≈k rm.w(t)≈k
und um dir die Tränen abzuwischen.

Während Waschen und Abwischen eher an die Behandlung des Leichnams denken lassen und zur folgenden Bekleidung, also dem Wickeln in Mumienbinden, überleiten, verweist die erste Handlung der Horuskinder, das Hochheben, nochmals auf den Kontext des Herrschaftsantritts.[384]

wnḫ(.w)≈k **(XIII.29)** *m ꜣbd.w*
Du bist umhüllt am Monatsfest
sfḫ(.w)≈k m smd.t
und enthüllt am Halbmonatsfest.

Assmann nimmt an, dass diese beiden Sätze die Hinweise auf den vierten und achten Tag der Totenriten in PT 670 und ST 754 ersetzen.[385] Der Zusammenhang dort ist aber ein anderer, ebenso die Bedeutung

378 Zur Verwendung dieses Begriffs zur Umschreibung von *ḫpr* s. sehr ausführlich Buchberger, *Transformation und Transformat.*

379 Auf diese Stelle, pMMA 35.9.21 XXV.3 und Parallelen, verweist schon Assmann, *Totenliturgien* III, 116. S. jetzt auch Kucharek, *Klagelieder*, 112f. (Übersetzung).

380 Für weitere mögliche Belege vgl. *LGG* II, 342–344.

381 Zu diesen s. Assmann, *Totenliturgien* III, 178.

382 Assmann, *Totenliturgien* III, 116.

383 Die Schakale könnten allgemein befähigte Verstorbene sein und erscheinen außerdem als Treidler der Sonnenbarke; Hornung, *Pfortenbuch* II, 104f.

384 Assmann, *Totenliturgien* III, 116–119 und bes. Roeder, *Mit dem Auge Sehen*, 155–157; weitere Hinweise bei Kucharek, *Klagelieder*, 257f. S. a. *sꜣḫ.w* II, Spruch 9/PT 368 (*Pyr.*, 637b–c; hier XX.20–21), und auch in *sꜣḫ.w* II, Spruch 19B dürfte auf die Horussöhne als diejenigen angespielt sein, die den Verstorbenen als schakalköpfigen Herrscher zum Himmel heben (XXII.19). Das Motiv der tragenden Horussöhne wohl ebenfalls in *sꜣḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XIX.4–5 und Parallelen) sowie in *Die Menge vorlassen* (hier XXVII.25), wenn sie als Osiris' Beine vorgestellt werden.

der Termine. Hier wird die in der Spätzeit dominantere Gleichsetzung von Osiris und Mond deutlich. Da die Ausdeutung der Mondphasen als Lebenszyklus des Osiris in den Pyramidentexten noch keine Rolle spielt, dürfen wir vielleicht eine gegenüber den in diesem Spruch so präsenten alten Totentexten jüngere Formulierung erkennen, mithin eine bewusste inhaltliche Modernisierung des tradierten Textguts.

wpi̯(.w) n⸗k s.t⸗k m p.t m-ꜥb sbꜣ.w n.w p.t	Dein Platz am Himmel steht dir offen, in Gesellschaft der Sterne des Himmels.

Das Konzept vom Verstorbenen, zumindest vom König, als Stern ist nach allgemeiner Auffassung älter als die Idee des Fortlebens in einer ‚Unterwelt‘. Belege für diese Vorstellung sind jedenfalls aus allen Epochen der altägyptischen Geschichte seit dem Alten Reich erhalten.[386] Angesichts der vorher deutlichen Lokalisierung des Geschehens in Opfer- und Binsengefilde sind hier die dort vor Sonnenaufgang weilenden Sterne gemeint. Unmittelbar miteinander verknüpft finden wir diese Vorstellungen in PT 419:[387]

> *nmỉ p.t ỉr sḫ.t-ỉꜣr.w*
> *ỉri̯ ỉ.mn⸗k m sḫ.t-ḥtp m-m ỉ.ḫm.w-ski̯ šms.w Wsỉr*
> Durchlaufe den Himmel zum Binsengefilde und lege deine Rast („Dauern“) im Opfergefilde ein, unter den Unvergänglichen, Osiris’ Gefolge!

ḥꜥi̯ nṯr.w mꜣꜣ⸗s(XIII.30)*n ṯw*	Die Götter werden jubeln, wenn sie dich sehen,
ḫntš⸗sn n ỉwi̯⸗k	sie werden sich über deine Ankunft freuen
ḏi̯⸗sn n⸗k ꜥ.wỉ⸗sn tp rd.wỉ⸗sn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pri̯ m Gbb	und für dich ihre Arme auf ihre Füße legen, Osiris-Chontamenti, der aus Geb hervorgegangen ist!

Sich mit den Händen bis an die Füße zu verneigen, kann auch aus Furcht vor dem Vorgesetzten geschehen.[388] Im Unterschied zu unterworfenen Feinden ist die Ehrfurcht der loyalen Untertanen aber mit Jubel über die Anwesenheit des Herrschers verbunden, ganz wie für den irdischen König, der bei seinem Erscheinen Freude und Respekt zugleich hervorruft.[389]

2.2.6.6 *Erhalt von Opferspeisen des Re*

ḥmsi̯ (XIII.31) *zp 2 r wnm tʾ*	Es setzt sich der sich Setzende, um Brot zu essen,
ḥmsi̯ Rꜥw r wnm tʾ r sšmi̯ ꜥ(ꜣ)b.t n psḏ.t	es setzt sich Re, um Brot zu essen und um der Neunheit die Opferspende zukommen zu lassen.
rḏi̯⸗sn n⸗k (XIII.32) *ꜣw.t m-ḥꜣ.t ḫr nṯr.w sšmi̯ kꜣ*	Sie werden dir an der Spitze (sitzend) Speisen geben, von den Göttern, die Nahrung zukommen lassen:
tʾ n ḥqr⸗k	Brot für deinen Hunger,
ḥ(n)q.t n ỉb(.t)⸗k	Bier für deinen Durst!

Ḫr nṯr.w ist anscheinend sekundär gegenüber *psḏ.t.*[390] Im Gegensatz zu den umstehenden Formulierungen fehlen genau für diese Phrase direkte Parallelen.[391]

---

385 Assmann, *Totenliturgien* III, 114f., Anm. 269. Assmanns Übersetzung schließt eine Lesung des Halbmondfests (*sn.wt*) mit ein, was zumindest in pSchmitt nicht dort steht.

386 Vgl. *LGG* V, 627, *s. v. Ḫꜣbꜣs*; VI, 241f., *s. v. Sbꜣw*. Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 223f., 235: Variante zu Tb 127, in der der Verstorbene „wie diese lebenden Sterne“ (*mỉ nn ḫbs.w ꜥnḫ.w*) gerechtfertigt sein möchte.

387 *Pyr.*, 749c–e; zitiert auch von Altenmüller, Jenseitsvorstellungen, in: *WiBiLex*, Abschnitt 3.3.

388 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 144.

389 Vgl. z. B. Verbovsek, in: *Rituals*, 248–252.

390 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 107 und Kommentar zur Transliteration.

Ob Götter oder nochmals die Neunheit, aufgrund des Prädikats *rḏi̯* ist es doch wohl der Hofstaat des Re, der die von diesem zugewiesene Nahrung an Osiris weitergibt, nicht umgekehrt. Dass Osiris hier Empfänger ist, nicht Spender, stellt das folgende Satzpaar nochmals klar.

Die Speisung fehlt in PT 482 und 670. Nichtsdestoweniger fügt sie sich gut in den inhaltlichen Verlauf, nämlich im Anschluss an Osiris' Eintritt unter die Götter der horizontischen Gefilde, deren Bewohnern Re Nahrung zuweist.

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜣw.t⸗k (XIII.33) *pw ꜣw(.t) n(.t) Rꜥw*	Osiris-Chontamenti, deine Speisen sind die Speisen des Re.
ꜣw.t⸗k pw	Das sind deine Speisen:

Nach Assmanns Angaben fehlt gegenüber pLouvre N. 3129 ein Textstück,[392] offenbar aufgrund einer durch *aberratio oculi* veranlassten Haplographie von *ꜣw.t n.t Rꜥw*. Eine umgekehrte Texterweiterung sollte aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Der Textverlauf von pSchmitt erscheint auch in pBM 10317 VI.15–16 und pBM 10319 V.11–12.

s(ꜣ)šr.t m dnỉ(.t) ḫnḏ ẖr.ỉ m sn.wt	Grillfleisch am Halbmondfest, einen Unterschenkel am sechsten Monatstag.

Zur Lesung *sꜣšr.t* vgl. *Pyr.*, 124c, wo ein Schenkel (*ḫnḏ*) zusammen mit einem *sꜣšr.t*, dem Determinativ nach Teil eines Tierbeins (also zu unterscheiden vom *sꜣšr.t*-Gebäck[393]), geopfert wird, während in XIV.33 das *sꜣšr.t*-Brot gemeint ist. Dieses wird dort gemeinsam mit dem Fleisch gereicht, hier hingegen geht es um Fleischopfer an verschiedenen Tagen.

Halbmondfest und Fest des sechsten Tags sind Termine für Totenopfer.[394] Dass diese als gemeinsame Speisung von Osiris und Re ausgedeutet werden konnten, legt neben unserer Stelle Tb 1 nahe:[395]

> *wnn⸗ỉ r-ḫnꜥ Ḥr.w hrw n(.ỉ) ỉri̯.t ḥꜣb.w n Wsỉr wnn-nfr n(.ỉ) ỉri̯(.t) ꜥꜣb.t n Rꜥw sn.wt dnỉ.t m Ỉwn.w*
> Ich befand mich bei Horus am Tag der Durchführung der Feste für Osiris-Wennefer[396] und der Ausführung der Opferspende für Re am sechsten Tag und zum Halbmondfest in Heliopolis.

Während unser Text hinsichtlich der Lokalisierung der Szene eher auf Binsen- und Opfergefilde am Horizont verweist, zieht Tb 1 das ritualweltliche Pendant Heliopolis heran, das auch in den *sꜣḫ.w* I als Ort der gemeinsamen Mahlzeit mit den Göttern erscheint.[397] Vgl. ebenfalls einen Wunsch im *Ersten Dokument vom Atmen*:[398]

391 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 119.

392 Assmann, *Totenliturgien* III, 108 mit Anm. 257.

393 Zu diesem vgl. XIV.33 und Verhoeven, *Grillen, Kochen, Backen*, 155f. *Ibidem*, 21–33 zu *ꜣšr.t*, das sie als „Grillklein" deutet. Dann wäre *sꜣšr.t* als ein offenbar größeres Stück keine synonyme Variante, sondern auch semantisch von *ꜣšr.t* unterschieden.

394 Zum *sn.wt*-Fest s. Herbin, *Books of Breathing*, 57; Smith, *Liturgy of Opening the Mouth*, 54; zum *dnỉ.t*-Fest Herbin, *Livre de parcourir*, 230, jeweils mit weiteren Hinweisen.

395 pNespasefy A1.7–8; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1.

396 So seit der Dritten Zwischenzeit, im Neuen Reich nur „Osiris": Verhoeven, *Nespasefy*, 13, Anm. n; s. a. Stadler, *Weiser und Wesir*, 118f.

397 Zu Heliopolis als Ort der Versorgung s. hier XII.33, 42, XIV.27–28, XV.5, 7–9.

398 Nach pBM 10191 I.13–14; Herbin, *Books of Breathing*, 57, Taf. 29–30. Vgl. auch pBM 10108 Z. 9–10 und pBM 10201 II.4; *ibidem*.

my ᶜq=ỉ r ỈIwn.w grḥ n(.ỉ) ỉḫ.t-ḫ3wỉ ḥb sn.wt ḥnᶜ nṯr.w nṯr.wt nb(.w) n(.w) Šmᶜ Mḥw ỉw=ỉ m wᶜ ỉm=sn
Es sei mir gestattet, in der Nacht des Abendopfers[399] nach Heliopolis einzutreten, am Fest des sechsten Tags, gemeinsam mit allen Göttern und Göttinnen von Ober- und Unterägypten, wobei ich einer von ihnen bin!

ntk ỉs ḥtp-ḥr-ỉrỉ.(t)n=f zbb(XIII.34)
m3ᶜ.t n Rᶜw rᶜw-nb

Denn du bist ja der, der zufrieden über das ist, was er vollbracht hat, der Re jeden Tag Ma'at überbringt.

Die Deutung des ersten der beiden Epitheta erfolgt mit Blick auf ST 165.[400] Dort schreibt kein einziger Textzeuge die Endung des passiven Partizips Perfekt mit Doppelschilfblatt, die bei einer Lesung *ỉr.(y)t n=f* „was für ihn getan wurde" in Abschriften des Mittleren Reichs eigentlich zu erwarten stünde. Dass Osiris selbst der Handelnde ist, mag überraschen, er trat aber schon zuvor als Upuaut auf, also als ein aktiver Gott. In Spruch 10 handelt denn auch der *ḥtp-ḥr-ỉrỉ.(t)n=f* an Osiris (XV.17). In der Tat ist Osiris hier aktiv, denn er bringt Ma'at zu Re, wie es auch dem Verstorbenen zugeschrieben werden kann, wenn er sich dem Sonnengott oder anderen Wesen im Jenseits nähert, so in Tb 125: „Hiermit bringe ich euch Ma'at" (*ỉnỉ(.n)=ỉ n=tn m3ᶜ.t*);[401] ST 1033: „Ich habe ihm (dem Sonnengott) Ma'at gebracht, damit er von ihr lebe" (*ỉw ỉnỉ.n=ỉ n=f m3ᶜ.t ᶜnḫ=f ỉm=s*).[402] Auch unsere Passage präsentiert Re, den Empfänger der Ma'at, als Empfänger von Speisen, so dass an eine entsprechende Ausdeutung des Speiseopfers zu denken ist.[403]

Vermutlich verbirgt sich hinter unseren beiden Epitheta Thot, denn dieser ist meistens derjenige, der Maat „bringt" oder „aufsteigen lässt".[404] Besonders deutlich ist dies in ST 242, wo der Verstorbene von sich sagt: „Ich bin Thot, der in Rutis Haus Ma'at bringt und das Udjat-Auge hingelangen lässt[405]" (*ỉnk Ḏḥw.tỉ ỉnỉ m3ᶜ.t swḏ3 wḏ3.t m pr Rw.tỉ*).[406] Außer Thot ist mit Chons ein weiterer Mondgott ein typischer Darbringer der Maat, der überdies ein Göttersohn ist. Auch Horus und Schu, die beiden klassischen Sohnesgestalten der ägyptischen Götterwelt, können als *sỉᶜr m3ᶜ.t* auftreten.[407] Die Übertragung der Rolle des Ma'at-Präsentierenden auf eine Verkörperung des Osiris ist v. a. im Neuen Reich belegt, wenn der Mnevis-Stier, je einmal auch der Apis und Osiris selbst, derjenige ist, „der Atum Ma'at darbringt" (*sỉᶜr m3ᶜ.t n Ỉtm.w*).[408] Mit Atum und dem Mnevis befinden wir uns wie in der zuvor zitierten Passage aus Tb 1 in Heliopolis, der real- und kultweltlichen Entsprechung zur hier geschilderten Szenerie. Osiris gelangt zum Ort des Sonnengottes als dessen Nachfolger, also als ein Herrscher; als Nachkomme des Re/Atum tritt er außerdem in der hier bezeichneten Rolle des Offizianten auf, die einerseits Söhne, andererseits der Mondgott Thot innehaben. Vgl. auch Osiris als „Herz des Re" in *Die Menge vorlassen*, hier XXV.25.

399 Oder „Fest der Opfer des Altars". Gemeint ist die Nacht vom fünften auf den sechsten Tag; Herbin, *Books of Breathing*, 57.

400 *CT* III, 6a; vgl. *LGG* V, 570. Anders Assmann, *Totenliturgien* III, 119.

401 Z. B. pColon. Aeg. 10207 LIII.15–16; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 79*. Die Textzeugen wechseln unregelmäßig zwischen *ỉnỉ=ỉ* und *ỉnỉ.n=ỉ*, das im Neuen Reich die Regel ist; vgl. Lapp, *Spruch 125*, 18f.

402 *CT* VII, 270b; vgl. Tb 136.

403 Vgl. Willems, *Heqata*, 261f.

404 Da in XV.17–18 der *ḥtp-ḥr-ỉrỉ.tn=f* den Gerichtsentscheid in Tjenenet kontrolliert und Tjenenet als memphitisches Heiligtum mit Ptah verbunden ist, geht Assmann, *Totenliturgien* III, 181 dort von einer Identität des *ḥtp-ḥr-ỉrỉ.tn=f* mit Ptah aus. Diese passt aber weniger zur hier gleichfalls wichtigen Funktion des Überbringens der Ma'at.

405 Dem Determinativ nach ist *swḏ3* „einhergehen/gehen lassen" gemeint, nicht „heil machen".

406 *CT* III, 327b.

407 S. *LGG* VI, 191.

408 *LGG* VI, 191.

Trifft der Bezug auf Thot das Richtige, dann ist als nächstes zu fragen, ob hiermit wieder der Mond-Aspekt des Osiris eingebracht wird oder ob seine Identität mit Thot diesmal einfach aus der Übernahme ursprünglich für menschliche Verstorbene konzipierten Textmaterials resultiert, denn nicht nur im zitierten ST 242 tritt der Verstorbene als Begleiter des Thot oder direkt als dieser auf.[409] Vgl. allerdings zum folgenden Vers: Die Identifizierung mit *ḥtp-ḥr-ỉrị.tn≠f* könnte auf einer ungenauen Übertragung in die zweite Person beruhen; nichtsdestotrotz steht sie hier und in den anderen Textzeugen, scheint also nicht abwegig gewirkt zu haben.

nn ḏị≠k wỉ n sḏb nb ḏw prị m r' n(.ỉ) nṯr nb ꜣḫ nb r≠k	Du sollst mich (*sic*) keinerlei schlimmem Unheil überantworten, das aus dem Mund irgendeines Gottes oder irgendeines Befähigten gegen dich hervorgekommen ist.

Die Formulierung zu Beginn des Satzes erscheint fehlerhaft bzw. es hat hier keine Anpassung der Personalpronomen stattgefunden; vgl. XV.17–18, wo Osiris keinem „Anschlag" (*ḥwị(.t)*) übergeben wird, dort von *ḥtp-ḥr-ỉrị.tn≠f*, als der er hier selbst auftritt. Denkbar ist, dass in der Textfassung, aus der diese Passage in unserem Spruch übernommen wurde, der Verstorbene selbst zu *ḥtp-ḥr-ỉrị.tn≠f* spricht,[410] so dass es bei der Umarbeitung zu einer Anrede an ihn zu Fehldeutungen der verschiedenen „du" gekommen wäre. Auch eine Übernahme des Textems direkt aus einem Schutzritual für Lebende würde die Abweichung erklären.[411] Wie dem auch sei, den vorliegenden Textverlauf übersetzt man entweder genau der Schreibung entsprechend oder aber man liest *tw* = *ṯw*, was Assmann als „du sollst dich keinem Unheil zuwenden" (*nn ḏị≠k ṯw*) versteht.[412] Die reflexive Verwendung der Formulierung *rḏị N. n sḏb* ist zwar ungewöhnlich und vermutlich sekundär, aber mindestens in pBM 10317 VI.16 tatsächlich so geschrieben,[413] anzunehmenderweise als unvollständige Umsetzung zu **nn ḏị≠f ṯw*. Einmal mit *ḥtp-ḥr-ỉrị.tn≠f* identifiziert verfügt Osiris über die Möglichkeit, sich dem im Göttergericht drohenden Ungemach selbst zu entziehen.

Zu *sḏb* „Unheil",[414] das aus dem Mund herauskommen kann, vgl. Tb 96/97, auch dort im Kontext des Göttertribunals in Heliopolis:[415]

mꜣꜣ wỉ ỉrf≠ṯn nṯr.w ỉpw wr.w ꜥꜣ.w ḫnt.ỉ(w) bꜣ.w Ỉwn.w
ỉw≠ỉ qꜣị[.kw ḥr] tp≠ṯn
ỉnk mnḫ ỉm.ỉ≠ṯn
m≠k twr(≠ỉ) n bꜣ(≠ỉ) wr ꜥꜣ
nn rḏị.tw≠ỉ n sḏb pfỉ prị m r'≠ṯn
Seht mich doch an, ihr großen und gewaltigen Götter, die den Bas von Heliopolis vorstehen, wie ich hoch über euren Köpfen bin! Denn ich bin der Exzellenteste von euch. Siehe, ich reinige mich für meinen großen und gewaltigen Ba. Ich werde nicht jenem Unheil überantwortet werden, das eurem Mund entspringt.

Die unheilvolle Rede, die dem in Heliopolis Ankommenden droht, ist wohl die ausdrückliche Zurückweisung, sprich Verurteilung, im dortigen Göttertribunal. Tb 96/97 ist ein „Spruch, um neben Thot zu

409 Z. B. Backes, *Zweiwegebuch*, 462 (Index, *s. v.* Verstorbener); Stadler, *Weiser und Wesir*, 116–234 (Kap. 3: „Der Tote als Thot").

410 So in ST 165, dem einzigen älteren Beleg dieses Theonyms; *CT* III, 6a.

411 Hinweis Quack.

412 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 108.

413 In pBM 10319 V.13 ist genau das fragliche Zeichen zerstört.

414 Eingehender zu *sḏb* demnächst Quack in seiner Neubearbeitung von pBrooklyn 47.218.50 (*Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*).

415 pNespasefy B20.2–3; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 39; ergänzt nach pColon. Aeg. 10207 XLII.17–18 (eadem, *Iahtesnacht* II, 64*–65*) und bei inhaltlicher Unklarheit (Ergänzung der Suffixpronomen) nach pBM 10477; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 57, Z. 4–6.

öffnen und im Totenreich Handlungsfähigkeit zu verleihen" *(r' n(.i) wn r-gs Ḏḥw.tì rdi̯.t 3ḫ m ḫr.t-nṯr)*.[416] Aufgrund der phraseologischen Ähnlichkeit mit unserer Stelle dürfen wir die Thot-ähnliche Erscheinung des Verstorbenen bzw. Osiris wohl auch hier ansetzen, als weitere Erläuterung des Auftretens als *ḥtp ḥr ìri̯.tn=f* (s. zuvor). Zu Unterstützung und Gegnerschaft des Osiris vor Gericht vgl. auch in den *GZG*, hier IV.12 und IX.20(?).

ìw n=k
pri̯(XIII.35)*=k r p.t*
pri̯=k h(3)i̯=k r t3
h(3)i̯=k zm3=k m Rꜥw m dw3.wt-ꜥ3.t

Es ist dir (möglich), zum Himmel herauszugehen, zur Erde herauszugehen und herabzusteigen, herabzusteigen und dich in der großen Morgendlichen mit Re zu vereinen.

Hier beginnt mit Assmann der abschließende Abschnitt von Spruch 6.[417] Gegenüber dem bisherigen Textverlauf ist der konstatierende Charakter bedeutsam: Zu Beginn musste Osiris zum Aufstehen bewegt und ihm sein Gang zum Horizont in Aussicht gestellt werden. Nun liegen diese Fähigkeiten in der Gegenwart, womit der anhaltende Erfolg des Rituals beschworen wird. Dieser Erfolg resultiert auch aus dem zuvor im Text Gesagten: Einmal von Re und der Neunheit akzeptiert kann Osiris ewig bei diesen und an allen anderen Orten, die er sich wünscht, weilen. Mit den gleichen Worten (*ìw … r t3*) wird in Spruch 9, gleichfalls gegen Ende, resümierend die Bewegungsfreiheit des Osiris beschworen (XV.3).

Die „Morgendliche" ist nach PT 504 Nuts Tochter,[418] was mit der „großen Morgendlichen" (*dw3.wt wr.t*) als Epitheton der Isis zusammenpasst. Für unseren Satz stellt sich die Frage, ob die (große) Morgendliche den Morgen als Zeitpunkt personifiziert, an dem Osiris sich mit Re vereint, oder einen Ort am Himmel, an dem dies geschieht, also einen für den Morgen charakteristischen Stern oder ein Sternbild. Für ein Sonnenschiff, das man sich prinzipiell auch hinter dieser Bezeichnung vorstellen könnte, wäre wohl ein entsprechendes Determinativ zu erwarten. Ist auch hier Isis gemeint, dann wäre dies Sirius. Nicht unerwähnt bleiben soll eine ganze Gruppe von acht „schützenden Morgendlichen" (*dw3.wt nḏ.wt*) in der 12. Stunde des *Pfortenbuchs* (87. Szene). Diese bewegen sich als Schützerinnen gen Osten und gen Westen hinter dem Sonnengott und leiten dessen Fahrt.[419]

Zur funktionellen Umschreibung des Orts als fruchtbares Gefilde und Residenz des Sonnengottes tritt seine explizite Lokalisierung am Himmel. Gerade für Osiris gilt, dass es sein Ba ist, der zusammen mit Re am Himmel erscheint, während sein Leichnam fest in der Unterwelt installiert ist.[420]

2.2.6.7 Vorgangsverkündigung: Ende der Trauer

nhm ìr=f ìm.ìw p.t
nm(XIII.36)*tì{.w} ìr=f ìm.ìw ḫr.t-nṯr*

Da werden die Bewohner des Himmels rufen,
da werden die Bewohner des Totenreichs schreien.

Das Verbum im zweiten Satz ist offenbar zur Götterbezeichnung ***nm.tìw*** „Götter der Schlachtbank" verschrieben. Die Parallele zu ***nhm*** und der Kontext machen deutlich, dass es sich hier um das relativ seltene ***nmì*** „brüllen" handeln muss,[421] für das relativ früh auch Schreibungen „***nmt3***" belegt sind.[422]

416 pNespasefy B19.18; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 38. Zu Thot in Tb 96/97 jetzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 385–392.

417 Assmann, *Totenliturgien* III, 120.

418 *Pyr.*, 1082b. Eventuell erscheint das Wort auch in *Pyr.*, 820c; s. Assmann, *Totenliturgien* III, 108, Anm. 258. Parallel zum schwangeren Himmel ist aber wohl eher die gebärende *dw3.t* = Nachthimmel gemeint, die Osiris als Orion „gebiert", während die „Morgendliche" selbst geboren wird.

419 Hornung, *Pforten des Jenseits* I, 384f.; Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 346–349.

420 Für explizite Formulierungen s. Leitz, *Panehemisis*, 295, 296f. Allgemein zum Himmelsaufstieg am Horizont *ibidem*, 101.

421 Assmann, *Totenliturgien* III, 108: *nm.tì* „tanzen".

Bemerkenswert ist der freudige Charakter, den das „Gebrüll“, ursprünglich wohl das Brüllen von Rindern, hier ausnahmsweise hat.

tm ỉ3kb.w ḥr ỉtr.tỉ nṯr.w	(Denn) die Klage in den beiden Landesheiligtümern der
m33=sn mdwị Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt n	Götter wird nicht mehr sein, wenn sie sehen, dass Osiris-
z3=f (XIII.37) *Ḥr.w*	Chontamenti zu seinem Sohn Horus spricht,

„Sprechen“ als Objekt des Sehens ist im Ägyptischen so bemerkenswert wie im Deutschen, in PT 670 ist der Text denn auch noch ohne *m33=sn* formuliert.[423] Wenn Osiris zu Horus sprechen kann (s. a. zu Beginn der Gliederlitanei in den *GZG*, pBM 10252 XXVI.13), also auf dessen rituelle Reden reagiert, zeigt dies sein wiedererlangtes Leben an und bietet damit den Anlass, die Trauer um ihn abzuschließen. Die Nennung des Horus erfolgt allerdings ziemlich unvermittelt, nachdem über eine längere Passage hinweg die Begegnung des Osiris mit Re im Mittelpunkt stand. Anstatt einer entsprechende Aussage über den bei Re lebendigen Osiris greift der Spruchtext kurz vor Ende zunächst die Handlungen des Horus wieder auf, die den Prozess von Osiris’ Integration in der Götterwelt in Gang gesetzt haben. Re wird dann im weiteren Verlauf dieser Beschreibung von Osiris neuem Leben nochmals genannt (XIII.38).

dr.n=f ḏw=f	nachdem der sein Übel beseitigt
sfḫ.n=f rḏ.ww=f	und seine Ausflüsse abgestreift hat,

Hier wird der Erfolg von Horus’ gegen Beginn aufgeführten Handlungen als Balsamierer beschworen (XIII.17–18). Vgl. auch in Spruch 5 (XIII.5–6), wo ebenfalls mit *sfḫ* formuliert wird: „Er hat dein Übel beseitigt und deine Wunden abgelöst.“

Zum Lösen des Ausflusses als wichtigem Schritt bei der Beseitigung des Todeszustands vgl. in PT 258/259: „N. hat in Qus seinen Ausfluss abgestreift – zur Erde!“ (*sfḫ.n N. rḏ.w=f m Gs3 ỉr t3*).[424]

ꜥḥꜥ=f m nṯr nb ḏ.t	so dass er als Gott, Herr der Unendlichkeit, dasteht,
rmn sw ꜥ.wỉ tp.ỉ-ḏw=f	so dass ihn die Arme Dessen auf seinem Berg stützen,
(XIII.38) *ẖnm sw ỉmn.tt nfr.t*	so dass ihn der schöne Westen aufnimmt

Diese und die folgenden Aussagen verstehe ich als Resultate von Horus’ Handlungen für seinen Vater und dementsprechend als Nebensätze. Bei einer Auffassung als selbständige Sätze[425] läge ihre Aussage in der Zukunft. Dies wäre wohl gleichfalls mit dem übrigen Verlauf des Spruchs zu vereinbaren, indem nun nicht mehr der inzwischen beendete erstmalige Eintritt des Osiris zu Re beschworen würde, sondern seine von diesem Moment an ewig währende Existenz als „Herr der Unendlichkeit“. In jedem Fall geht das Fortleben des Osiris über den Himmelsaufstieg hinaus, indem auch seine Existenz im „Westen“, also eher das Schicksal des von Anubis im Grab beschützten Leichnams,[426] benannt wird.

Angesichts der engen Parallele zur nächsten Passage ist hier bereits auf die Erwähnung der Arme des *tp.ỉ-ḏw=f* und die „Vereinigung“ (*ẖnm*) mit der Westwüste in der Beschriftung der Pyramidia Amen-

422 Koch, *Sinuhe*, 21, 52.

423 *Pyr.*, 1978a–b; s. a. Backes, in: *FS Rößler-Köhler*, 39 mit Anm. 40–41 ;-).

424 *Pyr.*, 308f/312f; s. Zitat zu XXIII.37.

425 So Assmann, *Totenliturgien* III, 109, der hier eine zweite Strophe des letzten Abschnitts beginnen lässt.

426 *Tp.ỉ-ḏw=f* ist zwar ein ‚Allerweltsepitheton‘ des Anubis und insofern unspezifisch. Dennoch ist es unter den häufigen Beinamen dieses Gottes zusammen mit *nb-t3-ḏsr* derjenige, der seine Anwesenheit in der Nekropole direkt anspricht, während *ỉm.ỉ-wt* und *ḫnt.ỉ-zḥ-nṯr* eher die Rolle des Balsamierers hervorheben. Zum gleichfalls ubiquitären Empfang durch die Westgöttin vgl. z. B. Leitz, *Panehemisis*, 343 mit weiterer Literatur.

emhets III. und des Chendjer sowie einer Reihe nicht-königlicher Textzeugen[427] hinzuweisen. In der oberen Zeile der Westseite steht dort:[428]

ḏd-mdw
rmn.wi im.i-wt tp.i-ḏw=f ḥ3 nsw-bi.ti nb iri(.t)-(i)ḫ.t N.i-m3ᶜ.t-Rᶜw ḫnm.w z(m.y)t imn.tt m-ḫnw ḥm
i nb ḥtp nfr im.i=s
di=s iwᶜ.w=f nb nḥḥ ḥr ⸢ḏ⸣[.t]
Rezitation: Die Arme Dessen in der Umhüllung, der auf seinem Berg ist, umfangen den König von Ober- und Unterägypten, den Herrn des Kultvollzugs Nimaatre, da er in die westliche Wüste eingeht,[429] im Innern des Heiligtums. O, der Herr der Opfer, der Schöne, der in ihr ist, sie wird (ihm) sein Erbe geben, einem Herrn von Ewigkeit und Unendlichkeit.

smn s(w) Rᶜw ḥr-tp ḫ3-b(3)=s	und Re ihn über den Sternen etabliert,
q3i b3=f r S3ḥ	so dass sein Ba höher steht als der Orion.

Osiris selbst soll höher stehen als seine wichtigste stellare Erscheinungsform, der Orion. Hierin mag man einen Hinweis darauf sehen, dass hier ein Text auf Osiris ausgerichtet wurde, der ursprünglich einem toten Menschen ein Fortleben mit noch mehr Bewegungsraum und höherem Status als Orion verhieß. Immerhin steht der früheste Beleg dieses in PT 482 und 670 noch fehlenden Motivs in funerärem Kontext, nämlich auf der Nordseite des Pyramidions Amenemhets III. in Dahschur und entsprechend auf dem des Chendjer:[430]

ḏd-mdw
q3i b3 nsw-bi.ti N.i-m3ᶜ.t-Rᶜw r q3.w S3ḥ
snsn=f dw3.t
Rᶜw smn=f z3-Rᶜw n(.i) ḫ.t=f ⸢Imn⸣-m-ḥ3.t ḥr-tp ḫ3-b3=s
Mḥ-Ni.t ḥtp.t(i) ḥr=s
Rezitation: Der Ba des Königs von Ober- und Unterägypten Nimaatre wird höher stehen als Orions Höhe. Er wird ins Jenseits[431] eingehen. Re, er wird Res leiblichen Sohn Amenemhet über den Sternen etablieren. Neiths Nordheiligtum ist darüber zufrieden.

Eine interessante Anordnung derselben Texteme bietet das Grab des *ḫrp-ḥw.wt* und *ḥpt-wḏ3.t* Bes in Kom el-Firin (Grab Nr. 31). Auf der Nordwand der Sargkammer, also immer noch derselben Himmelsrichtung zugeordnet, sind sie auf eine waagerechte Zeile (1) und zwei diese links (2) und rechts (3) flankierende Spalten verteilt:[432]

1) *ḏd-mdw q3i b(3) Wsir N. m3ᶜ-ḫrw nb-im3ḫ r q3.w S3ḥ*
snsn=f dw3.t
2) *ḏd-mdw in Rᶜw-Ḥr(.w)-3ḫ.t smn=f N. ḥr-tp ḫ3-b3=s*
3) *ḏd-mdw in Mḥ-Ni.t ḥtp.k(w) ḥr=s*
mri(=i) N. nb-im3ḫ

427 S. die Angaben bei Fiore-Marochetti, *JEA* 86 (2000), 45f. mit Anm. 15 sowie Grajetzki, *Coffin of Zemathor*, 61–63 (Hinweis Quack).

428 Text auf dem Pyramidion Amenemhets III.: Arnold, *Pyramidenbezirk*, Taf. 39b. S. a. Lacau, *Sarcophages* I, 80 (CG 28030); II, 81 (CG 28104, Nr. 2–3); Basta, *CdE* 54 (1979), 191, fig. 7 (Grab des Bes, Ostwand[!]; vgl. zum Folgenden).

429 Bei Chendjer steht *ḫnm sw* wie hier: Jéquier, *Deux pyramides*, 22, fig. 18.

430 Obere Zeile auf der Nordseite des Pyramidions: Arnold, *Pyramidenbezirk*, Taf. 39a; vgl. Jéquier, *Deux pyramides*, 24, fig. 20; *ibidem*, 25f. zur möglichen Übernahme der Inschriften auf den Pyramidia von Sargbeschriftungen.

431 Oder lies *dw3.t(i)*, also: „er wird sich zum Jenseitigen gesellen", mit [Hieroglyphe] als Determinativ und nicht als Ideogramm für Re? Re als „Etablierender" auch hier spricht für die mit Arnold bevorzugte Lösung.

432 Basta, *CdE* 54 (1979), 190, fig. 5.

> 1) Rede: Der Ba des Osiris N., gerechtfertigt, des Wohlversorgten, wird höher stehen als Orions Höhe. Er wird ins Jenseits eingehen.
> 2) Rede durch Re-Harachte: „Er (*sic*) wird N. über den Sternen etablieren."
> 3) Rede durch Neiths Nordheiligtum: „Damit bin ich zufrieden, (denn) ich liebe N., den Wohlversorgten."

Dort ist der Text also anders als hier und auf den Pyramidia Götterreden zugeordnet. Diese Einbettung der Aussagen ist keineswegs unüblich, in dieser Form sind sie auf einer ganzen Reihe königlicher und privater Särgen und Sarkophagen vom Mittleren Reich bis in die Spät- und Ptolemäerzeit belegt, am häufigsten die Rede des Re (*smn(⸗ỉ)/smn.n(⸗ỉ) Wsỉr N. ḥr-tp ḫ3-b3⸗s*).[433] Anders als in den beiden zitierten Parallelen stehen sie aber nicht immer nebeneinander, sondern sind öfter auf Kopf- und Fußende verteilt.[434]

Auf dem Sarkophag Nektanebos' II. (BM 10) hingegen sind unsere Sätze zwischen diversen Götterreden wie hier und auf den Pyramidia in der dritten Person gehalten.[435] Dass diese Einbettung außerhalb der Gruppe der funerären Ritualpapyri nur in königlichen Grabausstattungen erhalten ist, mag bloßer Zufall sein, nichtsdestotrotz ist es einstweilen bemerkenswert.

Es bleibt zu fragen, als welches Gestirn Osiris hoch am Himmel stehen soll: Lässt der Vergleich mit einem Sternbild ebenfalls an eine stellare Seinsform denken, so scheint der ausdrückliche Hinweis auf den Ba eher auf den Mond zu verweisen. Vielleicht bestätigt die Verwendung der Präposition *ḥr-tp*, die Osiris indirekt als „Oberhaupt" (*ḥr.ỉ-tp*) der Sterne präsentiert, diese Identifizierung; vgl. Osiris als „Oberhaupt der Unvergänglichen",[436] was wiederum hier zuvor (XII.31) an Osiris, der aus der Nachtbarke heraus den Unvergänglichen Befehle erteilt, erinnert. Für Osiris-Mond als Herrscher der *ḫ3-b3⸗s*-Sterne lässt sich ein partiell erhaltener Hymnus im Opet-Tempel anführen. Dort heißt es in der Soubassement-Inschriftzeile der Ostwand:[437]

> *m33.n⸗f sw m wḫ3 Wsỉr (Wn-nfr m3ꜥ-ḫrw) nsw nṯr.w m k3⸗f n(.ỉ) wḥm-qỉ⸗f*
> *sn.t⸗f 3s.t m ḥnw.t ḫbs.w sḥn(.t) b3k.t(ỉ)w ḥr ỉr.w⸗sn*
> *z3⸗f Ḥr.w m ỉwꜥ(.w) ḥr ns.t⸗f ḥr ỉṯị(.t) nsw.yt n(.t) Rꜥw wr*
> Er hat ihn in der Nacht gesehen: Osiris-Wennefer, gerechtfertigt, den Götterkönig in seinem Namen „der seine Gestalt wiederholt" (= Mond[438]). Seine Schwester Isis ist die Gebieterin der Sterne, die die Dekane mit ihrer Tätigkeit beauftragt. Sein Sohn Horus ist der Erbe auf seinem Thron und nimmt das Königtum des Re, des Großen, in Besitz.

Dort ist Osiris selbst zwar nicht explizit den Sternen übergeordnet, durch seine Bezeichnung als „Götterkönig" verbunden mit einem lunaren Namen sowie durch Isis als „Gebieterin" steht seine höhere Position auch den *ḫ3-b3⸗s* und Dekanen[439] gegenüber aber außer Frage.

Eine Verschiebung der Aussage unserer Passage und ihrer Varianten von einer stellaren hin zu lunarer Regeneration ist durchaus denkbar, könnten doch die Anbringung der Inschrift auf der Nordseite der

---

433 Grajetzki, *Coffin of Zemathor*, 62; Hayes, *Royal Sarcophagi*, 198 (text 37); Doll, *Anlamani and Aspelta*, 336 mit Anm. 13; Maspero/Gauthier, *Sarcophages*, 65 (CG 29312). Die Aussage über die „Höhe des Orion" ist in die Version von Hayes' „text 26" auf dem Sarkophag Thutmoses IV. eingefügt worden (*ḏị⸗s wn⸗k r q3(.w) s3ḥ ỉ.snsn⸗k ꜥ.t nṯr.w* „sie [Isis] lasse dich bis zu Orions Höhe sein; du sollst die Kammer der Götter erreichen"); Hayes, *ibidem*, 191 [H]). Gleichfalls häufig begegnen die an unserer Stelle nicht eingearbeitete „*mr n*-Sprüche": Grajetzki, *ibidem*, 63; Hayes, *ibidem*, 192 (text 27); Maspero/Gauthier, *ibidem*, 63; Doll, *ibidem*, 263; s. a. Fiore-Marochetti, *JEA* 86 (2000), 48 mit Anm. 26.

434 Grajetzki, *Coffin of Zemathor*, 62.

435 Jenni, *Dekorationsprogramm*, 38 (Nr. 12), 39 (Nr. 20).

436 Im Grab des Neferhotep (TT 257); vgl. *LGG* V, 398.

437 *Opet* I, 228.7–9; s. a. Preys, in: *TLA*.

438 Mostafa, *Neferhotep*, 42 (Text 46.11); s. a. *LGG* II, 525.

439 Zum Stand der Diskussion um die Identität der *ḫ3-b3⸗s*-Sterne, die mit den Dekanen vermutlich nicht identisch sind, diese aber als Teilmenge enthalten, ist ein Beitrag von Mareike Wagner in Vorbereitung.

Pyramidia sowie die in unserem Text vielleicht nicht zufällig fehlende Erwähnung der *Mḥ-Ni̯.t* auf die stellare Existenz am Nordhimmel hinweisen.

di̯.n=f Gbb ẖr=f
tꜣ.w (XIII.39) *nb ẖr-rd.wỉ=f*

Er hat Geb unter ihn und alle Länder unter seine Füße gelegt.

Nachdem die vorangehende Aussage ihre Parallelen auf der Nordseite von Grabanlagen hat, also in der Himmelsrichtung des Kopfes, wird man diese Aussage über die Füße und die Erde komplementär dem Fußende eines Sargs und dem Süden zuordnen. Die direkten Parallelen zu den beiden vorangehenden Passagen fehlen nun allerdings,[440] überhaupt scheint die Formulierung selten zu sein. Gemeint ist wohl weniger die Herrschaft des Osiris, der als König theoretisch über alle herrscht, aber nicht explizit als seinem Vater Geb übergeordnet angesprochen wird; eher geht es um Geb und alle Länder (zur Schreibung vgl. I.6) als Erde, auf der Osiris gehen kann. Thema ist mithin seine Fähigkeit, die Unterwelt zu verlassen, indem er nicht nur Insasse der Sonnenbarke ist, sondern auf dem Erdboden gehen kann. Dann könnte „er“ anstelle von Re auch Horus sein, der als Ritualist sowohl Osiris’ Existenz bei Re als auch seine freie Beweglichkeit ermöglicht.

nṯr.w nb(.w) ḥtp(.w) ḥr=f
mri̯=sn ẖnm ỉm=f ḥr Rꜥw ḏ.t ḥr nṯr.w
ỉm.ỉw p.t tꜣ

Alle Götter sind über ihn zufrieden.
Sie wünschen, sich bei Re für immer zu ihm zu gesellen, bei den Göttern in Himmel und Erde.

Vgl. XII.14, wo Osiris zufrieden ist, weil die Götter als seine Kinder „ihn vereinigen“ (*ẖnm*), sowie XIII.8–9 und 12, wo die Götter „zufrieden“ mit Osiris’ Rede bzw. Befehlen sind. Die „Zufriedenheit“ meint also Akzeptanz als Herrscher. Dass dieser hohe Status des Osiris in der gesamten vorstellbaren Welt gilt, halten abschließend die letzten Worte des Spruchs fest. Nochmals wird damit für Osiris ein Fortleben beschworen, das über die traditionelle Sicht auf ihn als Herrscher der Unterwelt hinausgeht; vgl. das Ende von Spruch 5 (XIII.14), in dem Osiris vom Götterkollegium in Himmel und Erde willkommen geheißen wird.

2.2.7 *Spruch 7*

Verwendete Parallelen

pLeiden T 31 V.15–35: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 56996, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56996>.*

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 41 (= hier XIV.1–4), 49 (= hier XIV.4–6), 54 (= hier XIV.6–10), 33 (Rede der Nephthys,[441] Z. 2–4 = XIV.10–11).

Sarkophag des Haremhab (Kairo JE 8390), Inschrift auf der Brust, Z. 5–25 (= hier XIV.1–7): Leitz, *Panehemisis*, 394–398; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 136f.

Sarkophag des Panehemisis (Wien ÄS 4): Leitz, *Panehemisis*, 257–265, Z. 1–5 (= hier XIV.1–5).

Thematisch dem Ende von Spruch 6 vergleichbar leiten auch die letzten Sätze von Spruch 7 nach der erneuten Beschwörung von feierlichem Empfang und Speisung bei Re zur ewigen Fortdauer dieses neuen Status über. Osiris-Chontamenti wird, ausgedrückt durch das häufige Bild der Vogelgestalt, gemeinsam mit Re den Tageshimmel durchlaufen und zwar als Besitzer von *nḥḥ*- und *ḏ.t*-Ewigkeit. Deutlicher als in den übrigen Sprüchen wird die Existenz gemeinsam mit Re beschworen, also nicht als alleiniger Herrscher und Erbe, sondern ‚nur‘ als jemand mit privilegierter Nähe zum Sonnengott.

---

440 Motivisch/phraseologisch immerhin ähnlich (Geb, „unter die Füße“) sind die Inschriften auf den Südseiten der Pyramidien: Jéquier, *Deux pyramides*, 23, fig. 19; Arnold, *Pyramidenbezirk*, Taf. 39c.

441 Die Rede der mit Nephthys zusammen dargestellten Isis besteht aus dem vierten Anruf von Spruch 16 gefolgt von einer Aussage über die Horussöhne, zitiert zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 12, hier XX.38–40.

Keine gesonderte Erwähnung finden die Handlungselemente vor dem Erreichen des Horizonts, also das Aufstehen in der Balsamierungshalle und der Aufstieg an den Nachthimmel. Während bislang der Horizont das Ziel der Reise des toten Gottes darstellte, erscheint das „Stehen" im Horizont gemeinsam mit dem Sonnengott hier gleichzeitig als Ziel und als Ausgangspunkt, denn von dort nimmt die Fahrt über den Himmel ihren Anfang.

Der Spruch ist einschließlich einer Rede der empfangenden Götter durchweg an Osiris-Chontamenti gerichtet.

(XIV.1) ***sꜣḫ***	**Befähigen**
[hꜣ Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt ꜥḥꜥ r=k r bw ẖ]r.i͗ nṯr r ⸢bw ḏsr⸣ ẖr.i͗ nṯr	[So stehe auf, an dem Aufenthaltso]rt des Gottes, an dem unnahbaren Aufenthaltsort des Gottes!

Ergänzt nach pLeiden T 31 und den hieroglyphischen Abschriften sowie pBM 10317 VII.2;[442] dort auch der Anruf *hꜣ Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt* (s. a. zur Transliteration).

pLeiden T 31, Kairo JE 8390 und Wien ÄS 4 jeweils *ẖr(.t)-nṯr* „Totenreich" statt *ẖr.i͗ nṯr*.[443]

Der „unnahbare Ort" ist der Horizont, der Aufgangsort des hier nur „Gott" genannten Re, zu dem sich Osiris gesellen soll; vgl. auch XIV.6.[444] Das gemeinsame „Stehen" mit dem Sonnengott im Horizont ist von entscheidender Bedeutung für die Befähigung zur Reise über den Himmel und wird im letzten Satz (XIV.11) nochmals in ähnlichen Worten beschworen.

si͗ꜥr ṯw šms.w	Das Gefolge wird dich aufsteigen lassen,
sṯꜣ ṯw (XIV.2) *sṯꜣ.w*	die Treidler werden dich treideln.

Der Aufstieg des Osiris entspricht dem des Re. Dies belegt besonders deutlich die Gruppe der „Treidler" der Sonnenbarke, die mehrfach auch den Verstorbenen ziehen.[445] Ausdrücklich wird ihre Handlung für Re in einer in die erste Person umformulierte Totenliturgie des Neuen Reichs, Tb 180, für den Verstorbenen gewünscht:[446]

> *i͗ nṯr.w ꜣḫ.w tp.(i͗)w Rꜥw ḫti̯.w bꜣ=f sṯꜣ=ṯn wi͗ m sṯꜣ.w=ṯn*
> *ṯwt i͗s sšmi̯.w Rꜥw sṯꜣ.yw i͗m.i͗w ḥr.t*
> O Götter und Befähigte, Erste des Re, die hinter seinem Ba gehen, ihr sollst mich treideln bei eurem Treideln! Denn {du}⟨ihr⟩ seid ja diejenigen, die Re führen, die Treidler im Himmel oben.

Wie die folgenden Sätze zeigen, ist *si͗ꜥr* „aufsteigen lassen" aber auch im Sinne der Einführung beim Herrscher zu verstehen; vgl. nur den Text *Die Menge vorlassen*. Dort wird im irdischen Kult die Menge des Gefolges zum Gott vorgelassen, während hier Osiris-Chontamenti als Neuankömmling im Jenseits sich in das Gefolge des Sonnengottes eingliedert, dem dieses Privileg zuteil wird.[447]

---

442 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 130 mit Anm. 286, der *ꜥḥꜥ=k* liest.

443 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 259 mit Anm. 3.

444 Zur Bezeichnung göttlicher Aufenthaltsorte als *ḏsr* vgl. als *locus classicus* Hoffmeier, *Sacred*, bes. 89–101, 183–198; s. a. Leitz, *Panehemisis*, 263.

445 *LGG* VI, 703f., bes. 703b; s. a. Leitz, *Panehemisis*, 263. Anders Assmann, *Totenliturgien* III, 133, der in den *sṯꜣ.w* „Vorführer" sieht, Wächter, „die Neuankömmlinge identifizieren und einlassen", mit *si͗ꜥr* als diesem Vorlassen durch das Gefolge. „Gefolge" und „Treidler" sind aber identisch, wie neben dem parallelen Aufbau der beiden Sätze auch die zitierte Passage aus Tb 180 nehelegt, der zufolge die *sṯꜣ.w* Res Ba folgen. Das Vorlassen zu Re ist erst der nächste Schritt, nach dem Aufstieg zu ihm.

446 pLouvre N. 3073: Naville, *Todtenbuch*, Taf. 204, Z. 36–38.

447 Vgl. hier die Einleitung zu *Die Menge vorlassen* und bes. Kucharek, *Klagelieder*, 238.

ḥꜥi̯ [ntr.w m ḫsf(.w)⸗k	[Die Götter] werden [bei deinem Nahen] jubeln.
wnm.n]⸗k tꜣ ḥr ḫ3w.t n(.t) Rꜥw	Du [wirst] Brot vom Altar des Re [essen],
⸢snm⸣.n k3⸗k ḥr ḫ3w.t Nw.w	dein Ka wird sich vom Altar des Nun nähren!

Wien ÄS 4 schreibt anstelle dieser Passage: „Sie sollen deinen Thron im Horizont nach vorne stellen!" (*sḫnti̯⸗sn bḥd.w⸗k m 3ḫ.t*).[448]

Wie z. B. anhand von Spruch 6 gut nachzuvollziehen ist, erfolgt die Speisung mit Res Opfergaben erst an dessen Ort. Deshalb muss trotz der *sḏm.n⸗f* die Verbform prospektivisch aufgefasst werden.[449] Dies bestätigen die Sarkophaginschriften Kairo CG 29301 und JE 8390, die an entsprechender Stelle *sḏm⸗f*-Formen bieten (Kairo CG 29301: *wnm⸗k … snmm.n k3⸗k*).

(XIV.3) *zr ṯw [fk.ti̓w*	[Die Geschorenen] werden dich ankündigen,
si̓ꜥr ṯw] wr.w-m33.w	die Großen der Schauenden [werden dich vorlassen],

Den ungewöhnlichen Plural des zweiten Priestertitels bieten auch die anderen Papyri (pBM 10317 VII.5, pBM 10319 V.27), ebenso vermutlich die Parallelen auf den Sarkophagen, in denen Pluralstriche hinter einem Personendeterminativ stehen, das wohl eher den gesamten Priestertitel klassifiziert als nur die „Sehenden".[450] Nur in pLeiden T 31 steht *wr-m3(.w)* im Singular, dort aber Pluralstriche hinter *fk.ti̓*, so auch in den Sarkophaginschriften und vermutlich auch in pBM 10317 V.5 (beschädigt; in pBM 10319 V.27 verloren). Gerade weil der Plural nicht ganz genau die Gegebenheiten der heliopolitanischen Priesterorganisation mit einem *wr-m3.w* an der Spitze beschreibt, verweist die Formulierung darauf, dass hier nicht irdische Priester im diesseitigen Heliopolis am Werk sind, sondern ihre götterweltlichen Pendants in der horizontischen Wohnstatt des Re.

Jedenfalls befinden wir uns wie in Spruch 6 nun eindeutig in Heliopolis, wo auch der *fk.ti̓*, neben anderen Orten, belegt ist.[451] Dass er als Priester, der die Wiederbelebung der Osiris-Statuette vornahm,[452] gemeinsam mit dem obersten Priester des Sonnengottes auftritt, zeigt den theologischen Hintergrund der als Priesterritual präsentierten Szene: Die Belebung des Osiris ereignet sich im Kontakt zum Sonnengott und im Erhalt von dessen Zuwendungen. Für Osiris ist dessen Priester *fk.ti̓* zuständig, für die sonnengöttliche Speisung der *wr-m33.w*.[453] Die Verbindung des *fk.ti̓* zu Heliopolis, die seit seiner ältesten Erwähnung (in der älteren Variante *f3k*) in ST 154[454] deutlich ist, zeigt nicht zuletzt auch seine explizite Gleichsetzung mit Schu bzw. Onuris in pSalt 825 (VII.2–3; XIV.6–7).[455] Daneben tritt der an einer Haarlocke erkennbare „Geschorene"[456] häufiger als Horus auf, der Riten für Osiris ausführt,[457] also in jedem Fall als Sohn. Zumindest manchmal scheint er mit dem *sm* identisch und für die Herstellung der Osiris-Figur und deren Belebung verantwortlich zu sein.[458] Zum „Ankündigen" durch den „Geschorenen" vgl. diesen „mit lauter Stimme" (*fk.ti̓ q3 ḫrw*) im *Stundenbuch*.[459] Es mag sich um eine charak-

448 S. a. Leitz, *Panehemisis*, 259 mit Anm. 4.
449 So auch Assmann, *Totenliturgien* III, 131.
450 Anders Assmann, *Totenliturgien* III, 131; Leitz, *Panehemisis*, 259.
451 S. die von Leitz, *Panehemisis*, 263, Anm. 17 angegebene Literatur: Derchain, *Papyrus Salt*, 73f.; ergänzend Vernus, *BIFAO* 76 (1976), 9.
452 Derchain, *Papyrus Salt*, 69.
453 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 133f. mit weiteren Beispielen.
454 *CT* II, 282c; s. a. Derchain, *Papyrus Salt*, 74.
455 Derchain, *Papyrus Salt*, 67, 69. S. a. Zitat im Folgenden.
456 Deshalb ist die traditionelle Übersetzung „Kahler" etwas irreführend; s. Derchain, *Papyrus Salt*, 75; Clère, *Chauves d'Hathor*, 26f. mit Anm. 101.
457 Manchmal agiert er auch für Dunanui; Derchain, *Papyrus Salt*, 74.
458 Derchain, *Papyrus Salt*, 69f., 75.
459 pBM 10569 XIV.12; Faulkner, *Book of Hours*, 22* mit Anm. b.

teristische Funktion dieses Priesters im Rahmen der Wiedererweckung des Osiris handeln. Vgl. den Beginn des „Spruchs, um dieses Haus zu öffnen" im Buch *Ende des Werkes* (*pḥ.wỉ k3.t*). Dort spricht Schu, also der *fk.tỉ*:[460] „Hiermit öffne ich die Türen des Himmels, hiermit öffne ich die Türen der Erde" (*wn.n≠ỉ ꜥ3.wỉ p.t wn.n≠ỉ ꜥ3.wỉ t3*).[461] Auch dort gewährt also der „Geschorene", alias Schu, Osiris Eintritt, realweltlich in das Sanktuar des Lebenshauses, götterweltlich in den Himmel.[462]

Den Zutritt zum kultisch versorgten Heliopolis thematisiert auch ST 236:[463]

ỉw≠ỉ ẖr dbḥ.t r ỉwn.w
rḫ.n≠ỉ rḫ.tn Sỉ3 bzỉ.t wr-m3.w ḥr≠s
Ich transportiere Opferbedarf nach Heliopolis.
Ich kenne, was Sia kennt, dessentwegen der Große der Schauenden eingeführt worden ist.

Während dort der Verstorbene sich selbst die Kontrolle über die Zuführung von Lebensmitteln sowie die Kompetenz eines – des bedeutendsten – Ritualisten zuschreibt, erfolgt hier die Ankunft unmittelbar als Kultempfänger.

Die Funktion der heliopolitanischen Priester, Osiris' Zugang zu Re mit allen damit verbundenen positiven Konsequenzen zu beschwören,[464] entspricht der des Horus in Spruch 6.

sḫntỉ(.w) rdꜥ.wỉ≠k m ḥwꜥ.t-ꜥ3.t	so dass du im Großen Tempel nach vorne gestellt bist
prỉ≠k h(3)ỉ≠k m-m nṯr.w	und du inmitten der Götter hinausgehen und hinabsteigen
ẖnm.tw m 3b(XIV.4)*.wt [nṯr]*	kannst, vereint mit der [Gottes]familie.

Zur Position des Osiris „vorne" und seiner Bewegungsfreiheit, beides häufige Motive, s. u. a. Spruch 6 (XIII.32, 35, 38), ebenso zur Aufnahme unter die Gemeinschaft der Götter, für die hier mit *3b.wt* eine spezifische, wenn auch in ihrer exakten Bedeutung nicht ganz geklärte, Vokabel verwendet ist. Die Kopien des Spruchs auf Kairo JE 8390 und Wien ÄS 4 zeigen hier eine interessante Variante, nämlich *3b.wt* „Gestalt", wobei dessen Austausch gegen *ỉr.w* „Gestalt" in CG 29301 belegt, dass man *3b.wt* wirklich in dieser Bedeutung las.[465]

In CG 29301 folgt hier am Ende der Teilabschrift *ỉw≠k mỉ wꜥ ỉm≠sn* „du bist wie einer von ihnen", also eine weitere Ausformulierung des Motivs der Aufnahme unter die Götter, während unsere Version mit dem triumphalen Empfang im Jenseits den Gedankengang fortführt.

Zum gemeinsamen „Herausgehen" mit den Göttern s. hier insbes. in *s3ḫ.w* II, Spruch 23+24 (*Pyr.*, 956b/*CT* VII, 37b–c; hier XXIII.16–17).

[gmỉ≠k nṯr.w ḥr ỉb3 n] m33≠k psḏ.t m ỉ3.w zp 2	[Du wirst den Göttern begegnen, wie sie bei] deinem Anblick [tanzen], und der Neunheit in Willkommensrufen.

CG 29301: *3bỉ* „wünschen/sich freuen" statt *ỉb3*. Der Satz steht dort nach einem anderen Einleitungssatz: *h3 Wsỉr [N. m3ꜥ-ḫrw …(?)] ꜥq≠k r bw ḥr.ỉ nṯr r m33 šṯ.yt n.t Wnn-nfr* „he, Osiris [N., gerechtfertigt, …(?)] du sollst den Aufenthaltsort des Gottes betreten, um die Schetyt des Wennefer zu sehen!"

Das relativ seltene Motiv des von Göttern vollzogenen Willkommenstanzes,[466] das vielleicht auch hinter der Ritualanweisung zu Spruch 3 steht (XII.29), ist hier anscheinend „eine Variante zum Thema

460 Derchain, *Papyrus Salt*, 178 (Nr. 150).
461 pBM 10051 (pSalt 825) XIV.1.
462 Vgl. Derchain, *Papyrus Salt*, 178 (Nr. 148).
463 *CT* III, 306a–b.
464 Assmann, *Totenliturgien* III, 133–135.
465 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 259 mit Anm. 5.
466 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 136. Zu Tänzen und ihrer Funtion im Verlauf von Begräbniszeremonien s. Van Lepp, in: *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses* III, 385–394, bes. 392f.

der Freude der Götter über den Anblick des Verstorbenen".[467] Daneben ist der Aspekt des Tanzes als Teil von Trauerriten zu berücksichtigen: Auch in Spruch 6 wird auf diese hingewiesen, wenn Osiris am Eingang zum Horizont auf die Götter trifft (XIII.21–24). Vgl. auch die „beiden Tänzerinnen" in den *GZG* (II.29) und vor allem das „Wirbeln/Stampfen" (*rwi̯*) der Beine und „Winken" (*ḏꜣm*) der Arme in ST 517 und PT 676 bzw. in leicht verändertem Wortlaut *sꜣḫ.w* II, Sprüche 5 und 22 (hier XIX.35–36, XXIII.11).

nḏri̯(.w) ꜥ=k ỉn Rꜥw ḏs=f	Von Re persönlich wirst du bei der Hand genommen werden,
šms ṯw ỉz.t (XIV.5) *wỉꜣ=f*	und die Besatzung seiner Barke wird dir folgen.

Wien ÄS 4: *ẖnm ṯ(w)* „gesellt sich zu dir" statt *šms ṯw*; vgl. hier im Folgenden (Ende Zeile XIV.5). Dort ist die Barkenbesatzung also nicht ausdrücklich dem Neuankömmling im Rang untergeordnet. Der weitere Text in Wien ÄS 4 verläuft unabhängig von unserem.

CG 29301 mit knapper und z. T. missverständlicher Schreibung von *ỉz.t wỉꜣ=f*: .

Dem Willkommen durch Re entspricht ein „Folgen" durch dessen Mannschaft. Daraus kann man schließen, dass Res Untertanen auch Untertanen des Osiris werden, der sich zur Besatzung der Barke hier nicht als Gleicher gesellt, sondern als Vorgesetzter,[468] worauf auch das Ergreifen der Hand durch Re höchstpersönlich verweisen mag. Allerdings sollte diese Unterscheidung nicht überinterpretiert werden, denn die nicht seltene nautische Funktion in der Sonnenbarke als ‚Kapitän' oder Steuermann ist v. a. Mittel zum Zweck, dem lebenspendenden Sonnengott nahe zu sein. Die folgenden Sätze verweisen zunächst eher auf eine gleichberechtigte Stellung aller, die den Schrein betreten dürfen,[469] gleichzeitig sind Osiris und Re gleichrangig (XIV.8). N. B. auch die Einbindung dieser Sätze und der umstehenden Textpassage in den Kontext des Gelangens zu Osiris in CG 29301. Zu einer Osiris unterstellten „Mannschaft" vgl. auch in den *GZG*, hier VI.29 und VIII.8.

ḥ[ꜥi̯ nṯr.w n mꜣꜣ]=sn ṯw	[Die Götter werden] ju[beln, wenn] sie dich [erblicken],
nhm=sn n ỉwi̯=k	und über dein Kommen in Geschrei ausbrechen.

CG 29301: *mꜣꜣ.n=s(n) … n ỉy=k*. Kairo JE 8390 ohne Präposition/Konjunktion *n* vor *mꜣꜣ*[470]: *ḥꜥi̯ nṯr.w mꜣ.n=s(n) ṯ(w)*.

Sowohl Thema als auch Wortwahl sind bestens bekannt;[471] vgl. hier insbes. XIII.8.

ḏd=sn r=k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Sie werden an dich gerichtet sagen: „Osiris-Chontamenti",
ẖnm=sn ⟨ṯw⟩ m (XIV.6) *ḥtp*	wenn sie sich in Frieden ⟨zu dir⟩ gesellen:
ỉy [m ḥtp] r bw ḏsr	„[Will]kommen am unnahbaren Ort!"

CG 29301 kürzer: *ḏd=sn r=k Wsỉr [N.] mꜣꜥ-ḫrw ỉwi̯.tw m ḥtp*.

Kairo JE 8390: *ẖnm.n=s(n) ṯ(w) m ḥtp ỉwi̯.tỉ m ḥtp r bw ḏsr*.

467 Leitz, *Panehemisis*, 264.

468 Für beide Möglichkeiten s. z. B. die Hinweise bei Leitz, *Panehemisis*, 264.

469 Auf dem Sarkophag des Panehemisis steht schon hier *ẖnm* „vereinen/gesellen zu" statt *šms* (Leitz, *Panehemisis*, 258, Z. 5).

470 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 136.

471 Unter der Bezeichnung „Die Götter freuen sich über den Anblick des Verstorbenen" bei Leitz, *Panehemisis*, bes. 127. Für vergleichbare Stellen in pSchmitt s. Index, *s. v. Wsỉr* → Empfang und Geleit durch die Götter → Götter freuen sich/jubeln bei Osiris' Ankunft.

Die Ergänzung von *ṯw* ist nach Inhalt und Parallelen sicher. Man könnte Osiris-Chontamenti noch nicht als Teil der direkten Rede auffassen; vgl. aber XIV.16, wo vermutlich ebenfalls die Anrede „Osiris-Chontamenti“ einer nur einen Satz langen direkten Rede vorangestellt ist.

Der „unnahbare Ort“ ist natürlich der von Feuer und Wächtern geschütze Horizont des Re. Die Formulierung greift die einleitende Aufforderung an Osiris auf, sich dort zu erheben (XIV.1).

ḥʿʿ n⸗k ỉm.ỉw-k(3)r⸗sn	Die in ihrem Schrein werden dir zujubeln,
m33⸗sn ṯw ḫʿi̯.tw m nṯr q3i̯(XIV.7)*.tw m ỉr.w [nṯr.w*	wenn sie dich als Gott erschienen und in der Gestalt [der Götter] erhöht erblicken.

Kairo JE 8390 endet mit dieser Passage.

In CG 29301 folgt auf den ersten Satz das zuvor fehlende *ḫnm.n⸗sn ṯw m ḥtp*, bevor der Text dort anders endet und nochmals die gemeinsame Gefolgschaft von Re und Osiris hervorhebt: „Denn du bist einer von den Göttern, Res Mannschaft, Osiris’ Gefolge, der der Neunheit Befehle erteilt, rechtgesinnt, dessen Fehl man in Himmel, Erde und Unterwelt nicht findet“ (*ntk pw wʿ m nṯr.w {rnp}⟨ỉz⟩.y(t) Rʿw šms(.w) Wsỉr wḏ-mdw n psḏ.t m3ʿ ỉb nn gmi̯⸗tw wn⸗f m p.t t3 dw3.t*). Die Fortsetzung steht dann in einem eigenen Anruf (s. Liste der Parallelen), obwohl dort das Pronomen *⸗sn* oder *⸗s* (erneut geschrieben) kein sichtbares Bezugswort hat.

Assmann liest *ỉr.w nṯr*, obwohl die meisten Abschriften den Plural zeigen,[472] offenbar nach pLouvre N. 3129. Tatsächlich wäre *nṯr* in dieser Formulierung wohl eher zu erwarten: Ein Gott oder der Verstorbene ist erhoben in der Gestalt von einer oder als eine einzelne Person.[473] Dass dies aber nicht mehr ist als eine Regel, zeigen Ausnahmen wie hier, wobei die Bedeutung nicht wesentlich anders sein dürfte.

Zum „Sehen als Gott“ vgl. zu XIII.4–5.

m(ỉ)] r⸗k ḫnʿ⸗n r k3r	„[Komm] doch mit uns zum Schrein,
šzp⸗k s.t r-gs Rʿw	um an Res Seite Platz zu nehmen,

CG 29301: *s.t⸗k.*

Assmann lässt hier eine neue (dritte) Strophe sowie den zweiten Teil des Spruchs beginnen. Ausschlaggebend hierfür scheinen die Abschriften von Ausschnitten aus Spruch 7 auf CG 29301, zu sein,[474] wobei diese allerdings nicht genau an den Stellen enden und beginnen, wo Assmann sie ansetzt (vgl. zuvor). Auch die Verbindung der Ausschnitte aus Spruch 7 mit ganz anderen Texten zeigt, dass vom Befund der Sarkophage keine zu weitreichenden Rückschlüsse auf die Gliederung der Abschriften auf Papyrus gezogen werden sollten. Geht man allein von diesen aus, gibt es an dieser Stelle abgesehen vom Beginn der Rede der Götter, die als solche an die vorangehenden Aussagen unmittelbar anschließt, für eine Zäsur weder einen äußerlich-formalen noch einen textintern-inhaltlichen Grund.

472 Assmann, *Totenliturgien* III, 131, Anm. 293. So jedenfalls pLeiden T 31 V.26, pBM 10319 V.34 sowie Kairo JE 8390, CG 29301; vermutlich auch (beschädigt) pBM 10317 VII.14.

473 Willkürlich gewähltes Beispiel, gleichfalls über das Gelangen als Gott nach Heliopolis: „... in dieser meiner Würde des Herrn über alle, indem ich als jener vornehme Gott im Großen Tempel erhöht bin ...“ (*m sʿḥ⸗ỉ pn n(.ỉ) nb-tm.w q3i̯.kw m nṯr pwy šps ỉm.ỉ ḥw.t-ʿ3.t*; Tb 79: Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 24, Z. 14–15).

474 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 137. „Teil 1“ steht auch auf dem Sarkophag des Haremhab (JE 8390), s. *ibidem*, 136f. und Leitz, *Panehemisis*, 395–398.

m33=k nṯr m33 ṯw nṯr	damit du den Gott schaust und der Gott dich schaut
ḥꜥi̯ nṯr wꜥ (XIV.8) *m sn.nw=f*	und der eine Gott über sein Gegenüber jubelt!“

Hier wird nicht direkt die Vereinigung zwischen Re und Osiris geschildert, sondern ein – gleichfalls sehr unmittelbarer – Sichtkontakt, wie er in zahlreichen Texten als Ziel des Vordringens zum Sonnengott zum Ausdruck kommt.[475] Anders als bei der Vereinigung, bei der Re und Osiris als Ba und Leichnam einander komplettieren, geht es hier um die Teilhabe am Lebenszyklus des Sonnengottes, also um Angleichung statt um Komplementarität. Angesichts der „Erhöhung“ (*q3i̯*) des Osiris kurz zuvor ist außerdem konkret an die ‚Begegnung‘ von Sonne und aufgehendem Vollmond am Abendhimmel zu denken; vgl. hier in den *GZG*, II.32.

Die vorliegende Formulierung des bekannten Motivs ist relativ selten. Außer im unmittelbar folgenden Spruch 8 (XIV.21) erscheint sie ähnlich in Tb 175, also einem Text, der ebenfalls auf spätzeitlichen ‚Ritualpapyri‘ belegt ist. Wie hier geht es um den Blickkontakt zwischen Osiris und dem heliopolitanischen Sonnengott, dort in der Rede des Osiris an Atum:[476]

swḏ gr.t m3n nṯr sn.nw=f
ḥr=i r m33 ḥr n(.i) nb=i Ἰtm.w
So befiehl, dass ein Gott sein Gegenüber erblicke! Mein Gesicht soll das Gesicht meines Herrn Atum (Var.: „des Allherrn“ [*nb-tmm/tm.w*]; „dein unergründliches Gesicht“ [*ḥr=k ḏsr*]) sehen.

Das hier aufgrund der zugrundeliegenden Situation eines Blickkontakts als „Gegenüber“ wiedergegebene ***sn.nw*** „Zweiter“ schließt auch die Idee der Zusammengehörigkeit des „Einen“ mit „seinem Zweiten“ ein. Neben der Begegnung zwischen Osiris/Verstorbenem und Re könnte man aus dieser Wendung einen Hinweis auf das Augenpaar des Sonnengottes herauslesen.

m ḥtp [*ḫr nb Ἰtm.w*(?)]	„Willkommen [beim Herrn Atum(?)]!“ sagen die Götter,
i.n nṯr.w šms.w Rꜥw	Res Gefolge.

Zu Beginn schreiben die Parallelen vermutlich *iwi̯=k*, also die Begrüßungsformel „mögest du in Frieden kommen“.[477] Allerdings steht sowohl in pLeiden T 31 V.28, pBM 10317 VII.15 und pBM 10319 V.35 als auch in CG 29301 scheinbar *iw=k* (𓇋𓅱𓎡), also: „Du bist willkommen.“ Auf dem Sarkophag außerdem eindeutig ***nb-tm***. Die mit Assmann vorgenommene Ergänzung zu ***nb Ἰtm.w***[478] erscheint zwar grundsätzlich überraschend,[479] kann sich aber auf mindestens zwei entsprechende Schreibungen (mit *i*) berufen (pLeiden T 31 V.28, pBM 10317 VII.16; in pBM 10319 zerstört). Vgl. immerhin die zuvor zitierte ähnliche Passage aus Tb 175 mit ihren Varianten. Aus einer Version wie ***nb=i Ἰtm.w*** könnte sich ***nb Ἰtm.w*** leicht entwickeln. Mit der Publikation weiterer Textzeugen dürfte sich diese Frage klären.

---

475 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 138, der den Aspekt der Initiation hervorhebt; zur Wirkung des Schauens eines Gottes s. grundlegend van der Plas, *BSFE* 115, 4–35, bes. 26–28; Eschweiler, *Bildzauber*, 303–311.

476 pTurin 8438, Tb 175, Z. 18–19: Schiaparelli, *La tomba intatta dell'architetto Cha*, 60. Synopse und Präsentation der Varianten: Wüthrich, in: *Herausgehen am Tage*, 179f., 182 (Nr. 49–50).

477 Assmann, *Totenliturgien* III, 132 mit Anm. 295.

478 Assmann, *Totenliturgien* III, 132.

479 *Nb-tm* und *nb-tm.w* sind gebräuchliche Epitheta nicht zuletzt des Atum; vgl. *LGG* III, 781f.

rḏi̯ nb ꜣḫ.t ꜥ.wỉ⸗f r⸗k	Der Herr des Horizonts wird dir seine Arme entgegen strecken.
šzp⸗k ꜣw.t ḥr ḫꜣw.t n(.t) Rꜥw	Du wirst Speisen vom Altar des Re erhalten.
(XIV.9) *ḏri̯.w ꜥ.wỉ⸗k ỉn pꜣ[w].tỉw nṯr sšmi̯ ṯw r wỉꜣ*	Deine Arme werden von den Urzeitlichen des Gottes ergriffen werden, die dich zur Barke geleiten.

CG 29301: *rḏi̯.n*; außerdem *nḏri̯ ꜥ⸗k* (*nḏri̯* auch in pLeiden T 31 V.30) sowie anders als die Papyri *sšmi̯⸗f ṯw r wỉꜣ⸗f*, so dass man dort lesen kann: „Du wirst von den Urzeitlichen an der Hand genommen werden. Der Gott, er wird dich zu seiner Barke geleiten.“ Vermutlich wegen dieser Version setzt Assmann eine Satzgrenze vor *nṯr* an, das dann in unserer Fassung Prädikat eines Nominalsatzes wäre, also als virtuelle *cleft sentence* („es ist der Gott, der dich führt“), einem sonst in den *sꜣḫ.w* I allerdings nicht verwendeten Satzmuster. Jedenfalls ist die Version des Sarkophags inhaltlich treffend, zumal es „Urzeitliche des Gottes“ sonst nicht zu geben scheint. Der Gott ist dabei entweder der Sonnengott selbst (vgl. hier XIV.21–22, XIX.22; s. a. Variante zu XVI.18) oder aber ein Sohn-Gott (Horus, Upuaut) bzw. im Kult der König (XIII.18, 27, XVII.13, 33). Da der vorliegende Text sich aber nicht ohne Schwierigkeiten entsprechend verstehen lässt und seine Aussage an sich unproblematisch ist (zu Göttergruppen, die den Verstorbenen geleiten, vgl. nur hier XII.34, XVIII.24, XXI.24, XXIV.7), ist eine den Unterschieden zu CG 29301 Rechnung tragende und infolgedessen von jener Version inhaltlich abweichende Übertragung der Vorzug gegeben.

Will man keine Wiederholung annehmen, dann ist der Empfang durch die Götter diesmal nicht der „am unnahbaren Ort“, dem Horizont, sondern der in der Barke.[480] Die Formulierungen für den Empfang unterscheiden sich nicht wesentlich, so dass ohne eine Handlungsabfolge wie hier eine Trennung zwischen Ankunft im Horizont und Betreten der Barke nicht möglich ist. Ebenso ist eine funktionale Trennung zwischen den Empfangenden, Re oder seinem Gefolge, nur selten erkennbar.[481]

Dem Handlungsablauf entspricht auch die erneute Thematisierung der Speisung von Res Altar. In XIV.2 handelte es sich noch um eine Verheißung, bevor Osiris den Horizont überhaupt betreten hat, sozusagen einen Anreiz, sich überhaupt dorthin zu begeben. Nun steht die Teilhabe am Opferumlauf unmittelbar an, als direkte Folge der erlangten Gemeinschaft mit Re.

snḏm⸗k ỉm r bw mri̯⸗k	Du wirst es dir dort bequem machen, an dem Ort, den du ersehnst.
(XIV.10) *ḫni̯⸗k nn ḫsf rd.wỉ⸗k*	Du wirst dich ohne Hemmnis deiner Beine niederlassen.

CG 29301: *bw nb* „jeder Ort“. Die vorliegende Fassung muss demgegenüber nicht sekundär sein, sondern könnte als *lectio difficilior* eine etwas andere Aussage transportieren, nämlich mit dem ersehnten Ort als Erläuterung von *ỉm* „dort“: Der Schrein des Sonnengottes ist genau der Ort, den sich Osiris als Aufenthalt wünscht.

CG 29301 außerdem mit *ḫnz* „herumlaufen/wandern“ (s. im Folgenden) statt *ḫni̯*. Nach diesem Satz endet die dortige Abschrift mit abschließendem *ḏ.t* „für immer“.

pꜣ.y⸗k m bỉk	Als Falke wirst du auffliegen,
ḫnz⸗k m smn	als Nilgans wirst du herumlaufen, Kormoran(?) du,
ḫbs r⸗k ḫm-ski̯	Unvergänglicher!

In CG 29301 steht dieser Satz am Beginn einer Rede der Nephthys an den Sarkophagbesitzer.

480 Zur Unterscheidung zwischen dem Erreichen des Horizonts und der Barke selbst vgl. z. B. ST 1115–1116; *CT* VII, 447a–448c; hierzu Backes, *Zweiwegebuch*, 403f. mit Abb. 11–12; s. a. hier, XIII.12–13.

481 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 348 zum Ergreifen der Arme des Verstorbenen.

Das scheinbare *bỉk Ḥr(.w)* „Horusfalke", also die phonetische Umsetzung des Determinativs findet sich so und ähnlich auch im *Nutbuch*,[482] hier noch in XV.11.

Ob es möglich war, dass ein Vorleser oder Zuhörer in der Spät- oder Ptolemäerzeit die Bedeutung eines *ḫns* geschriebenen Verbums als Gegenbegriff zu *p3i̯* „auffliegen", also als „landen", erkannte, wissen wir nicht. Einstweilen ist es wohl am angemessensten, den Unterschied zum ebenso eindeutig geschriebenen *ḫni̯* zuvor zu konstatieren und deswegen „herumlaufen" zu übersetzen. In CG 29301 steht *pri̯* statt *p3i̯* sowie *ḫni̯* statt *ḫnz* (s. a. zuvor mit umgekehrtem Austausch). Allerdings ist das übliche Verbpaar zu Falke (oder stattdessen *wr*-Schwalbe) und Nilgans ohnehin *p3i̯* und *ng3g3* „schnattern",[483] nicht *p3i̯* und *ḫni̯*, die sich üblicherweise beide auf den Verstorbenen als Falken beziehen. Die Situation ist jedenfalls als Aufstieg im Osthorizont deutlich zu erkennen:

Tb 66:[484]
r3 n(.ỉ) pri̯(.t) m hrw
ḏd-mdw
ỉw⸗ỉ rḫ.kw ỉwr.kw ỉn Sḫm.t msi̯.kw ỉn Ni̯.t
ỉnk Ḥr.w pri̯ m ỉr.t-Ḥr.w
ỉnk W3ḏ.t pri̯(.t) m bỉk
ỉnk Ḥr.w p3i̯ ḫn{n}i̯ m wp.t Rꜥw m ḥ3.t wỉ3⸗f ỉm.ỉ{w} nw.w
Spruch, um am Tag herauszugehen – zu rezitieren:
Ich weiß, dass ich von Sachmet empfangen und von Neith geboren bin. Ich bin Horus, der aus dem Horusauge hervorgegangen ist. Ich bin Uto, die als Falke herausgegangen ist. Ich bin Horus, der emporgeflogen ist und sich auf Res Scheitel niedergelassen hat, am Bug seiner Barke, die im Nun ist.

Tb 77:[485]
p3i̯.n⸗ỉ[486] *m bỉk m mḥ 4 m psḏ⸗f*
ḏnḥ.wỉ⸗ỉ m w3ḏ šmꜥ(.ỉ)
pri̯.n⸗ỉ m ꜥfḏ(.t) sk.tt
ỉw ini̯(.w) n⸗ỉ ỉb⸗ỉ m ḏw ỉ3b.tỉ
ḫni̯.n⸗ỉ m (m)ꜥnḏ.t
Als Falke von vier Ellen (Länge) an seinem Rücken (gemessen) bin ich emporgeflogen. Meine Schwingen sind aus oberägyptischem Grünstein. Aus der Kajüte der Nachtbarke bin ich herausgeflogen. Mein Herz wurde mir im östlichen Gebirge gebracht, und ich bin in der Morgenbarke gelandet.

Tb 66 tradiert eine bereits in PT 655A (Faulkner: PT 655) belegte Formulierung. In den Pyramidentexten begegnet das Motiv außerdem in PT 626:[487]

pri̯.n N. m wr
ḫni̯.n N. m bỉk
Als Großer/Schwalbe(?) ist N. emporgeflogen, als Falke ist N. gelandet.

482 Belege und Diskussion bei von Lieven, *Grundriss*, 47 mit Anm. 167 sowie demnächst Quack in seiner angekündigten Studie zu den *Anrufungen an die zwölf Namen des Horus* (Hinweis Quack).

483 Belege aus den Sargtexten hat Assmann, *Totenliturgien* III, 176–178 gesammelt und verweist auf eine vergleichbare Formulierung in Tb 98. Zum „Schwalbe/Gans-Textem" bzw. „*p3-ngg-ḫni̯*-Textem" in den Sargtexten vgl. Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 114–116. Die hier zitierten Passagen aus dem Totenbuch sollen Assmanns Aufstellung um Beispiele ergänzen, die den spätzeitlichen *s3ḫ.w* I chronologisch näher stehen. Zusätzlich sei noch auf Tb 17 hingewiesen, wo anstelle von *p3i̯* dessen Synonym *ꜥḫi̯* verwendet ist (pNespasefy A8.14; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 7); s. a. *LGG* VI, 342.

484 pNespasefy B7.10–11; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 25. Ähnlich bereits *Pyr.*, 1843b–c (vollständig erhalten in der Pyramide der Königin Neith).

485 pNespasefy B11.8–10; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 30.

486 Im Neuen Reich *p3i̯.n⸗ỉ ḫni̯.n⸗ỉ* „ich bin emporgeflogen und gelandet"; Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 256.

487 *Pyr.*, 1770a; vgl. *Pyr.*, 1843–1844.

An einigen Stellen ist das Auffliegen und Landen des Falken bzw. der Schwalbe mit dem Schnattern als Nilgans kombiniert, bei identischer Thematik, nämlich dem Erreichen des Horizonts und seiner Wassergebiete, um daraus aufzugehen. Besonders deutlich ist dies in Tb 149 (11. Stätte):[488]

pꜣi̯⸗i͗[489] *m bi͗k*
ngg⸗i͗ ⟨m⟩ smn
rdi̯(.w) n⸗i͗ ḫnd[490]*⸗i͗ ḥr wꜥr.t twy n.t Ḥtp.t*
hꜣi̯.kw r (i͗)db nṯr
ꜥḥꜥ⸗i͗ ḥr⸗s
ḥmsi̯⸗i͗ ḥr⸗s
ḫꜥi̯⸗i͗ m nṯr i͗m.i͗⸗s
wn(.w) n⸗i͗ sbꜣ mꜣꜥ.t
wnm⸗i͗[491] *m dfꜣ.w m sḫ.ti͗-ḥtp*

Als Falke will ich emporfliegen und als Nilgans schnattern. Mir ist gestattet, auf jenen Bezirk von Hetepet zu treten, da ich zum Ufer des Gottes niedergestiegen bin, so dass ich darauf stehen und mich darauf hinsetzen kann und als der Gott in ihm erscheine, da mir das Tor der Ma'at offen steht und ich von der Nahrung in den beiden Opfergefilden aß.

Es ist nicht eindeutig, ob das „Landen" in den beiden letzten Beispielen das Ruhen im östlichen oder im westlichen Horizont (oder in beiden) bezeichnet. In Tb 82 ist in einigen, meist späten Abschriften der Gedanke an ein Landen im Westen eindeutig, so dass Aufsteigen und Landen dort für die Begleitung von Auf- und Untergang der Sonne stehen:[492]

pꜣi̯.n⸗i͗ m wr[493]
ngg.n⸗i͗ m smn
ḫn{n}i̯(.n)⸗i͗ m pfi͗ gs i͗mn.ti͗[494] *i͗ꜣ.t ḥ(ꜣ)b wr*

Als Großer bin ich emporgeflogen, habe als Nilgans geschnattert und bin am Fest des Großen an jener westlichen Seite gelandet, der Stätte, am Fest des Großen.

Falke und Nilgans sind in diesen Fällen Gestalten des morgendlichen und abendlichen Sonnengottes. Zur Nilgans als vom Falken unterschiedener Abendform des Sonnengottes und sogar des Thot s. zu *sꜣḫ.w* II, Spruch 3 = ST 516 (*CT* VI, 104a; hier XIX.11).

Vor die Anrede des Osiris als „Unvergänglicher" (s. XII.27) scheint der *ḫbs*-Stern besser zu passen als der „Kormoran", doch wieder ist die Schreibung eindeutig, während man in CG 29301 in der Tat „Stern" (*ḫbs*) übersetzen muss.[495] Ein *ḫꜣbs*/*ḫbs*-Vogel als Erscheinungsform nicht nur der Feinde, sondern auch von positiv konnotierten Gottheiten ist durchaus bekannt, mehrfach als Schutzgott.[496] Zu fragen ist noch, ob die Präposition *r* an dieser Stelle in ihrer Bedeutung „werden zu" verwendet ist, also keine durch *(i͗)r⸗k* verstärkte Apposition vorliegt, sondern die Aussage „ein Kormoran/Stern wird du sein" (*scil.* „du wirst ein *ḫbs* sein"),[497] auch wenn ich hierfür eher **i͗w⸗k r ḫbs* erwarten würde; entsprechend in der nächsten Zeile; s. a. zu XV.16.

488 pNespasefy D60.15–20; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 60.
489 *Sḏm⸗f* und *sḏm.n⸗f* wechseln von Abschrift zu Abschrift; vgl. Verhoeven, *Nespasefy*, 44 (Anm. c zu D60).
490 In pNespasefy so statt *ḫni̯*.
491 Var.: *wnm.n⸗i͗*; so wohl ursprünglich.
492 pNespasefy B15.2–3; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 34.
493 Im Neuen Reich z. T. *bi͗k*; Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 254f. So auch noch spät, z. B. pTurin 1791, dort mit der Variante „Horus".
494 *I͗mn.ti͗* im Neuen Reich nur einmal (Lüscher, *Verwandlungssprüche*, 256).
495 Die Wörter *ḫbs* für Stern und Kormoran könnten beide auf *ḫꜣ-bꜣ⸗s* „tausendfach ist ihr Ba" zurückzuführen sein: Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 294f., § 24f, Anm. 42.
496 *LGG* V, 628.
497 Hinweis Quack.

ỉw n≠k (n)ḥḥ	Dir gehört Ewigkeit,
(XIV.11) *ḫr(.t)≠k pw ḏ.t*	Unendlichkeit ist dein Besitz.

Eine von vielen Formulierungen, die das Fortleben „von Ewigkeit zu Ewigkeit" beschwören. Welche Vorstellungen von Zeit genau hinter den beiden Begriffen ***ḏ.t*** und *nḥḥ* standen,[498] ist bei solchen kurzen Nennungen nachrangig gegenüber dem rhetorischen Einsatz des Begriffspaars, wobei für die einzelne Formulierung dem Erfindungsreichtum kaum Grenzen gesetzt waren.[499] Verbunden mit dem folgenden Schlusssatz wird Osiris sein mit diesem Spruch erreichter Status für immer garantiert.

rḏỉ(.w) n≠k ʿḥʿ r-gs nb-wʿ sn.nw≠f	Es wird dir gestattet sein, an der Seite des Alleinherrn zu
r≠k m sḫ.wt 3ḫ.t	stehen, du sein „Zweiter" in den Gefilden des Horizonts.

CG 29301: *ʿḥʿ≠k.* Dort folgt auf diesen Spruch eine Aussage über den Schutz durch die Horuskinder, die u. a. zwei Sätze von *s3ḫ.w* II, Spruch 12 verarbeitet (*Pyr.*, 647b–c, s. hier zu XX.39).

Wie zuvor in XIV.10 könnte ***r≠k*** im Sinne von „wird/wirst du sein" aufzufassen sein. Vgl. in jedem Fall die Kombination von *sn.nw* und ***r≠k*** auch in XV.16.

Mit der Existenz bei Re wird das ewige Dasein genauer benannt, denn erst durch die Teilnahme an Res täglichem Verjüngungszyklus gelangt der Verstorbene/Osiris in den Besitz von *nḥḥ* und *ḏ.t*. Eine ausdrückliche Verbindung des Theonyms ***nb-wʿ*** mit *nḥḥ* und der Teilhabe des Verstorbenen an seinen Speisen bietet das *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*:[500]

snỉ≠k nb-wʿ ḫʿỉ≠f m nsw hrw pfỉ n(.ỉ) ḥ3b nḥḥ
šzp.n≠k 3w snm.n≠k ḥtp.t hrw ḥ3b ḏ.t
Du wirst den Alleinherrn küssen, wenn er als König erscheint, an jenem Tag des Fests der Ewigkeit.
Du wirst Nahrung empfangen und dich von Opferspeisen ernähren, am Tag des Fests der Unendlichkeit.

Während dort ***nḥḥ*** und ***ḏ.t*** mit bestimmten Festtagen verbunden sind, am ehesten dem Neujahrstag,[501] geht es hier wie anderswo um die ständige und immerwährende Versorgung (s. vorigen Kommentar).

Dem Thema „Fortdauer" gemäß verweist das „Stehen" neben Re eher auf Osiris' Erhebung zu neuem Leben im Horizont, während er zuvor neben Re Platz nehmen sollte (XIV.7), was auf ihre gemeinsame Mahlzeit anspielt. Durch die allgemeine Formulierung „Gefilde des Horizonts" wird, einem resümierenden Schlusssatz angemessen, keine genaue Funktion dieser Gefilde zur Ernährung oder der Reinigung mehr ins Spiel gebracht, sondern das Geschehen nochmals ausdrücklich im Horizont, dem Ort der Verjüngung schlechthin, verortet.

Entscheidend für das Verständnis von Osiris' Rolle und Status ist die Bedeutung seiner erneuten Bezeichnung als „Zweiter". Ist er damit ein Begleiter des Sonnengottes, der mit ihm gemeinsam an den Taghimmel heraustritt, oder ist er wie zuvor eher Res Stellvertreter und damit der Mond? Aufgrund von Bezeichnungen des Chons als „Zweiter der Sonne" (*sn.nw (n(.ỉ)) ỉtn*)[502] dürfte der zweiten Möglichkeit der Vorzug zu geben sein, so dass das vermeintliche „Seite an Seite" realweltlich das Gegenüberstehen von Sonne und Vollmond meinen würde, auch wenn götterweltlich Osiris' unmittelbare Nähe zu Re hervorgehoben wird.

498 Rezente monographische Beiträge aus der schier unendlichen Diskussion um *nḥḥ* und *ḏ.t* sind Hegenbarth-Reichardt, *Raum der Zeit*; Servajean, *Djet et Neheh*.

499 Vgl. z. B. die seit dem Neuen Reich belegte „Stadt von *nḥḥ*", die auf dem Sarkophag des Panehemisis durch ein sonst nicht oder selten belegtes „Ufer(?) von *ḏ.t*" ergänzt wird; Leitz, *Panehemisis*, 152f. (§ 7.19).

500 pLeiden T 32 IV.31–V.1 und pVatikan 55 III.8–9; Herbin, *Livre de parcourir*, 453.

501 Herbin, *Livre de parcourir*, 193.

502 *LGG* VI, 363.

2.2.8 *Spruch 8 = „Tb 192“*

Verwendete Parallelen

Edfu, Erste Kammer des Sokar, Beischrift zum Tableau mit der Götterliste: *Edfou* I, 182, Z. 48 (= hier XIV.12–13).

pPalau Rib. 80/68: Der Schluss des letzten Satzes (*r⸗k Wsỉr N.*) steht in der ersten erhaltenen Zeile (x+I.x+1), gefolgt von den Sprüchen 9 und 10: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 129921, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm129921>*; Klakowicz, *StudPap* 19 (1980), 9–38.

pLeiden T 31 V.35–VI.6: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 56996, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56996>*; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 145, 146–148.

pLouvre N. 3129, carton 38, Z. 83–88: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 56940, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56940>*; Text: Goyon, *StudAeg* 1 (1974), 122.

pRyerson (Chicago OIM 9787) CLIX: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 48470, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm48470>*; Assmann, *Totenliturgien* III, 145, 148f.; Text: Allen, *BD in the OIM*, Taf. 50 (= hier XIV.12–18).

Grab des Petosiris u. a. in Atfih: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 135239, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm135239>*; Assmann, *Totenliturgien* III, 146, 150f.; Text: Daressy, *ASAE* 17 (1917), 168 („Atfih A“ = hier XIV.12–16), 170 (nur Spruchanfang: „Atfih B“ = hier XIV.12). Da laut Daressy die Dekoration der Ost- und Westwände der beiden Kammern bis auf die Namen der verschiedenen Inhaber und „variantes insignificatives“ identisch ist, hat er nur eine Abschrift wiedergegeben (s. *ibidem*, 167).

Sarkophagdeckel des Anchhapi (Kairo CG 29301): *Totenbuchprojekt Bonn, TM 109507, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm109507>*; Assmann, *Totenliturgien* III, 146, 149; Text: Maspero, *Sarcophages*, 16f. (obere Inschriftzeile = hier XIV.12–15), 19 (Ostseite, untere Inschriftzeile = hier XIV.15–18).[503]

Sarkophagdeckel des Chafi (Kairo JE 49531): *Totenbuchprojekt Bonn, TM 135517, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm135517>*; Assmann, *Totenliturgien* III, 146; Text: Daressy, *ASAE* 17 (1917), 14 (inscription centrale, Z. 2 = hier XIV.12–13).

Sarkophagdeckel der Anchet (Kairo JE 4739); s. Assmann, *Totenliturgien* III, 146, 149f.; Buhl, *Sarcophagi*, 124–126 mit fig. 74 (H, 1); Text: Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques* I (1886–88), Taf. 70–71 (J, δ = hier XIV.12–20).

Sarkophagdeckel des Padihorhepui (London BM 790): Assmann, *Totenliturgien* III, 146; Buhl, *Sarcophagi*, 116f. mit fig. 68 (F, b 5); Text: Sharpe, *Egyptian Inscriptions* II, 1855, pl. 27 (Z. 5–3); Zeichnung British Museum AN257949001 (21.1.2013), Z. 2–4 (= hier XIV.12–16).

Sargdeckel aus Abydos (hier im Folgenden: „Abydos“): Randall-Maciver/Mace, *El Amrah and Abydos*, Taf. 35, Nr 1; Assmann, *Totenliturgien* III, 146 (= hier XIV.12–14).

Holztafel des Gottesvaters Nesmin, Sohn des Setjairetbin und der Neschons, aus TT 196: *Totenbuchprojekt Bonn, TM 135166, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm135166>*; Assmann, *Totenliturgien* III, 146, 151; Text: Graefe, *Padihorresnet* II, Taf. 88–89, Z. 14–16 = hier XIV.20–21; 19–25 = hier XIV.14–15.[504]

Assmann, *Totenliturgien* III, 146–151 bietet leicht geglättete durchlaufende Übersetzungen der Versionen von pLeiden T 31, pRyerson, CG 29301 + Anchet, Atfih A und Holztafel TT 196.

2.2.8.1 *Inhalt und Verhältnis zu Spruch 7*

Die Spruchüberschrift ***ky*** „Anderer“ spricht deutlich für eine inhaltliche oder formale Verbindung zwischen den Sprüchen 7 und 8. Es stellt sich nun die Frage, welcher Aspekt also diese Zusammenstellung der beiden Sprüche 7 und 8 veranlasst haben könnte, die auch in pLeiden T 31 als „Exzerpt“ (*ỉni̯ r*) zusammen stehen.[505] Da sind vor allem mehrere sehr ähnliche oder sogar übereinstimmende Formulierungen[506] und ein zumindest in diesen Teilen entsprechend identischer Inhalt. Dies betrifft den Empfang bei Re und die Gemeinschaft mit ihm. Wie schon Assmann feststellt, weist Spruch 8 jedoch einen Aspekt auf, den Spruch 7 und auch alle Sprüche zuvor nicht bieten, nämlich das Betreten des unterirdischen „Jenseits“ (*ỉgr.t*, *ỉmn.t*, *dwꜣ.t*) in einer dem Betreten des Horizonts in Spruch 7 vergleichbaren

503 Assmanns Übersetzung umfasst nur die obere Inschriftzeile.

504 Die Passagen aus Spruch 8 sind zusammen mit einem Satz auch Spruch 12, drei Sätzen aus Spruch 9 und weiteren Aussagen zu einer die Zeilen 12–29 umfassenden Folge von ‚Jenseitswünschen‘ zusammengestellt.

505 Vgl. hierzu auch Kucharek, in: *Rituals for Osiris and the Deceased*, Abschnitt 2.

506 Zusammengestellt bei Assmann, *Totenliturgien* III, 153.

Weise. Deswegen betont Assmann die einander ergänzenden Inhalte: Spruch 7 beschreibe „die Initiation des Osiris Chontamenti/N in Heliopolis", Spruch 8 hingegen „seine Initiation in der Unterwelt" mit der „Initiation" in die „Geheimnisse" dieser jenseitigen Orte und der Vereinigung mit dem Sonnengott als gemeinsamem Thema.[507] Man sollte präzisieren, dass auch in Spruch 8 dem Betreten der „Unterwelt" ein Geleit zum Horizont durch den Sonnengott selbst folgt. Entsprechend wird das Herausgehen „als Re" noch vor dem Eintritt in die *ỉgr.t* beschworen. Während aber besonders die Sprüche 6 und 7 den Horizont und damit das Verlassen des unterirdischen Jenseits in den Mittelpunkt stellen, wird die Reise in und durch die Unterwelt hier als unverzichtbare Phase vor dem Aufstieg an den Himmel mit einbezogen (vgl. auch zu XIV.14), die außerdem auf jedes Durchlaufen des Himmels erneut folgen wird. Die Unterwelt ist in Spruch 8 nicht mehr nur Ausgangspunkt der Reise des Toten, sondern integraler Bestandteil seines täglichen Regenerationskreislaufs, der dem des Sonnengottes entspricht.

Ein auffälliges Merkmal des Spruchs ist die bis auf den allerletzten Satz beibehaltene Anonymität des „Gottes", zu dem Osiris-Chontamenti gelangt. Sollte der Spruchtext ursprünglich als Teil einer Osiris-Liturgie erarbeitet worden sein, ergibt die Anonymität schon deshalb Sinn, denn den Herrscher der *ỉgr.t* würde man doch eher Osiris nennen als Re. Durch die Verwendung des Worts *nṯr* wird die Aussage vermieden, dass Osiris-Chontamenti zu Osiris gelangt. Im weiteren Textverlauf ist der „Gott" dann aber eindeutig der Sonnengott im Horizont bis hin zu seiner Benennung als „Re" im Schlusssatz. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass eine explizite Trennung zwischen Re und Osiris bewusst vermieden wurde, was zu der wiederholten Anspielung auf ihre Vereinigung passt. Ob in *dw3.t*, *ỉgr.t* oder *3ḫ.t*, an allen Orten ist das Ziel des zu Befähigenden der enge Kontakt mit dem Herrscher des Jenseits.

Einen weiteren Gegensatz zu den bisherigen Sprüchen bilden die Bezeichnungen des nächtlichen Jenseits als *ỉgr.t* und *ỉmn.t*, die beide eher auf die Vorstellung einer Unterwelt hindeuten als auf die ‚alte' Fahrt über den Nachthimmel, die v. a. in den Pyramidentexten und den mit diesen zumindest verwandten ersten Sprüchen unserer Liturgie die Vorstellungen des nächtlichen Jenseits dominiert und in *s3ḫ.w* I mehrfach mit dem Konzept von Osiris' lunarem Regenerationszyklus verbunden ist.

Der Text ist durchweg an Osiris-Chontamenti gerichtet. Das Rubrum *ỉ.nḏ-ḥr≥k* bezeichnet weniger einen klar vom bisherigen Spruchverlauf abzutrennenden zweiten Teil als eine Rede der Götter an Osiris-Chontamenti innerhalb der fortlaufenden Rezitation. Bis auf den einleitenden Anruf befasst sich dieser Abschnitt fast ausschließlich mit den Handlungen anderer Götter für Osiris (ab XIV.14).

2.2.8.2 *Spruch 8 und „Tb 192"*

Dass das von Allen als solches gezählte „192. Kapitel" des Totenbuchs nicht als solches gelten sollte, sondern als Variante zu Spruch 8 der *s3ḫ.w* I, hat Goyon vor inzwischen vier Jahrzehnten festgestellt.[508] Nicht unproblematisch ist allerdings die Bewertung von „Tb 192" als ein Exzerpt der *s3ḫ.w* I. Dies würde bedeuten, der Spruch, den man hinter das Totenbuch des pRyerson und auf andere Textträger, vorwiegend Sarkophage, schrieb, gehe über Zwischenvorlagen direkt auf die uns überlieferte Spruchfolge der *s3ḫ.w* I zurück. Dies ist zwar denkbar, bislang fehlen jedoch Argumente für eine solche Erklärung.[509] Die Alternativen sind erstens, dass der Text von Sarkophagbeschriftungen bzw. deren Vorlagen in die *s3ḫ.w* I übernommen wurde, oder zweitens, dass Spruch 8 und „Tb 192" auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die *s3ḫ.w* I sind sprachlich nicht völlig homogen und wurden offenbar aus ehemals unabhängigen Sprüchen neu zusammengestellt wenn nicht sogar z. T. neu formuliert; dies belegen

507 Assmann, *Totenliturgien* III, 153.

508 Goyon, *StudAeg* 1 (1974), 117–127.

509 Die Formulierung von Assmann, *Totenliturgien* III, 145, Goyon habe „zeigen" können, „Tb 192" gehe auf die *s3ḫ.w* I zurück, trifft nicht zu: Goyons einziges, implizites Argument ist die Feststellung, dass „Tb 192" und Spruch 8 ‚derselbe' Text sind, was richtig ist, aber nichts über die Überlieferungswege aussagt.

die Sprüche mit direkten Vorläufern oder teilweisen Parallelen in den Pyramidentexten. Da der Text auf pRyerson in Hieroglyphen hinter ein hieratisches Totenbuch geschrieben wurde, ist zumindest wahrscheinlich, dass er auf diesen Papyrus als charakteristischer Spruch von Särgen, Grabwänden und Stelen angebracht wurde, übrigens gemeinsam mit „Tb 191“, der *Anrufung an den Ba-Bringer* = hier Spruch 14B (s. dort), sowie Opferformeln, also weiterem Textgut, das man üblicherweise in Inschriften des Grabs und seiner Ausstattung antrifft.[510]

Es stellt sich also die Frage, ob der Text der hieroglyphischen Abschriften überhaupt aus *s3ḫ.w* I übernommen wurde und nicht aus einer anderen Quelle. Außerhalb der hieratischen Versionen auf Papyrus der *s3ḫ.w* I (d. h. einschließlich pLeiden T 31) gibt es m. W. keinen Beleg für Spruch 8 unmittelbar hinter Spruch 7 oder vor Spruch 9, was eher gegen eine direkte Herkunft sprechen mag. Obwohl die Abschrift auf pRyerson offenbar von einer Vorlage für eine Inschrift auf Grabinventar abhängt, beginnt sie mit der Überschrift ***ky r***ʾ, die natürlich an das ***ky*** „Anderer“ unseres Spruchs erinnert und auf pRyerson wenig Sinn ergibt: Dort steht „Tb 192“ zwar hinter „Tb 191“, inhaltlich haben die beiden Texte aber wenig miteinander zu tun, anders als hier die Sprüche 7 und 8. Sollte also dieses ***ky r***ʾ, das in den übrigen hieroglyphischen Textzeugen angemessenerweise fehlt, auf unser ***ky*** zurückgehen und damit die Abhängigkeit von *s3ḫ.w* I belegen? Dies ist möglich, aber eben nicht das einzige plausible Szenario. Z. B. könnte ***ky*** oder ***ky r***ʾ dem Text in einer Sammlung inhaltlich oder funktional vergleichbarer Sprüche vorangestanden haben, aus der er in pRyerson gelangte, vielleicht stammt sogar die Version in den *s3ḫ.w* I über Umwege aus einer solchen Quelle. Diese Annahme würde immerhin das kurze ***ky***, das Assmann nicht umsonst „***ky*** *(r3)*“ umschreiben möchte,[511] erklären, nämlich durch eine Anpassung des in pRyerson überlieferten ***ky r***ʾ an die anderen Überschriften der *s3ḫ.w* I: Da diese lediglich *s3ḫ/s3ḫ.w* lauten, wäre die Angabe „ein anderer/weiterer *Spruch*“ weniger passend, wohingegen bloßes ***ky*** auf *s3ḫ(.w)* Bezug nehmen kann. Diese Überlegung gilt freilich nur für diesen Spruch mit Blick auf den Befund in pRyerson, denn Spruch 13B wird ja durchaus als ***ky r***ʾ „anderer Spruch“ überschrieben.

Aus welcher Quelle auch immer die hieroglyphischen Abschriften von Spruch 8 schöpften, da sie an unterschiedlichen Stellen des Texts abbrechen, wird man sie als Exzerpte des gesamten Spruchs ansehen dürfen.[512]

Einstweilen ist nicht einmal klar, ob eine strikte Trennung zwischen zwei ‚Blöcken‘ hieratischer und hieroglyphischer Textzeugen wirklich angemessen ist. Einige Gemeinsamkeiten von pLeiden T 31 mit Sarginschriften, insbesondere Anchet, scheinen dem entgegenzustehen. Eine eingehende textkritische Analyse, für die an dieser Stelle kein Platz ist, könnte eventuell einige Fragen zur Überlieferung unseres Spruchs klären helfen; auf Basis der im Folgenden angeführten Varianten bzw. Deviationen allerdings erscheinen mir Anzahl und Qualität der textinternen Daten nur sehr eingeschränkt Aussagen zur Gruppierung der Textzeugen und zur Richtung der belegten Textveränderungen zuzulassen.

510 Hierzu Backes, *BMSAES* 15 (2011), 1–21.

511 Assmann, *Totenliturgien* III, 140, 146.

512 Vgl. die Beispiele bei Assmann, *Totenliturgien* III, 148–151.

2.2.8.3 Text und Kommentar

(XIV.12) ***ky***	**Anderer**
h(3) Wsir-ḫnt.i-imn.tt ꜥnḫ.tw zp 2	He, Osiris-Chontamenti, du sollst lebendig sein, lebendig
m3wi̯.tw zp 2 *rnpi̯.tw zp* 2	sein, du sollst neu sein, neu sein, du sollst verjüngt sein, verjüngt sein,
nn ḏw nb m bw nb wnn≤k im	ohne jedes Übel überall, wo du bist!

Der einleitende Anruf *h3 Wsir-ḫnt.i-imn.tt/Wsir N.* nicht in Atfih B und Kairo JE 49531, wo sich die Wünsche an den Namen des Verstorbenen anschließen, der gleichzeitig den vorangehenden Spruch (in beiden Fällen die *Anrufung an den Ba-Bringer*) beschließt. pRyerson: *i* statt *h3(y)* sowie *im≤f* statt *im*.

In CG 29301 fehlt *zp* 2 nach *m3wi̯.tw*.

Kairo JE 49531: *nn ḏw nb ḫr≤k m bw nb wnn≤k im*. Zuvor lies vermutlich *rnpi̯.tw* wie in allen anderen Versionen (Daressy: [hieroglyphs]).[513]

Atfih B endet nach dieser Satzfolge bereits.

Die Version in Edfu mit z. T. verkürzten Schreibungen für die PsP-Endung und *zp* 2 sowie *b(w) nb{.w}*, aber im Wortlaut identisch.

Im Folgenden geht es zunächst um Osiris' Eintritt in das „Stille Land" (*igr.t*), auch wenn die Einführung durch den Sonnengott in den Horizont als eigentliches Ziel unverändert bleibt (s. zuvor). Anders als in den beiden vorangehenden Sprüchen, wo die Aufforderung zum Aufstehen unmittelbar zum Aufstieg an den Himmel hinführte, beschwören die einleitenden Sätze von Spruch 8 eher allgemein den lebendig-jungen Zustand des Osiris.

(XIV.13) ***pri̯≤k m Rꜥw***	Du sollst als Re herausgehen
ḫnm≤k stw.t	und dich mit den Sonnenstrahlen vereinen!
ḥtp nṯr ḥr bw im≤k	Der Gott soll sich auf deinem Aufenthaltsort niederlassen!

pBM 10317 VIII.3, pBM 10319 VI.6 sowie pLouvre N. 3129 mit derselben Schreibung [hieroglyphs] wie hier. Auffälligerweise stimmt pLeiden T 31 mit den hieroglyphischen Abschriften pRyerson, Atfih A, Kairo JE 49531, Anchet und BM 790 überein: *hrw* statt *Rꜥw*.[514] Allein CG 29301 und Abydos schreiben offenbar *Rꜥw* ([hieroglyphs]); dieselbe Graphie auch in Edfu. Im Hieratischen ist der Unterschied zwischen [hieroglyphs] und [hieroglyphs] zwar sehr gering, bis auf Atfih A und BM 790 schreiben die genannten Textzeugen aber *h(r)w* phonetisch aus.

Kairo JE 49531 eventuell mit Imperativ *pri̯ r≤k* statt *pri̯≤k*.

CG 29301 mit einer Verschreibung von *ḫnm≤k* ([hieroglyphs]).

pRyerson, CG 29301, BM 790 und Abydos: *stw.t≤f*. Sämtliche hieratische Abschriften ohne *≤f*; ebenso Anchet sowie Edfu. In Kairo JE 49531 wegen Zerstörung unklar (*st*[...]). Atfih A an dieser Stelle mit einer Auslassung: *ḫnm≤k Rꜥw*(!) *ḥr bw im≤k*; s. aber zum übernächsten Satz.

Mit dieser Passage endet die Abschrift in Edfu.

Es ist zu überlegen, ob *Rꜥw* eine Verschreibung aus *hrw* ist,[515] da die folgenden Sätze anonym vom „Gott" sprechen, und die Aussage besser zur Vereinigung mit den Strahlen der Sonne zu passen scheint. Umgekehrt fehlt in den Abschriften mit *stw.t≤f* ohne Emendierung zu *Rꜥw* dem Suffixpronomen ein sinnvolles Bezugswort; es könnte allerdings seinerseits sekundär sein, da *stw.t* oft als Strahlen des

---

513 S. bereits Allen, *JNES* 11 (1952), 183 (e), der die Schreibung vorläufig als *qd.tw* deutet.

514 Der Hinweis von Allen, *JNES* 11 (1952), 184 (h), dass *pri̯≤k* in BM 790 fehle, ist dahingehend zu präzisieren, dass die entsprechenden Zeichen lediglich zerstört sind.

515 So Assmann, *Totenliturgien* III, 141 mit Anm. 324.

Sonnengottes mit folgendem *⸗f* anzutreffen ist. Der Vereinigung, bei der Osiris das aktive Subjekt ist, steht das umgekehrte Ruhen des Sonnengottes an Osiris' Aufenthaltsort gegenüber. Diese Formulierung erinnert natürlich an die v. a. aus dem Grab der Nefertari, Tb 15 B 3 und Tb 180 bekannte vereinte Form von Re und Osiris, bei der Re in Osiris „ruht" und umgekehrt;[516] vgl. hier noch Osiris' Niederlassen zum Gott am Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 21 = PT 675, hier XXII.40–41 (*Pyr.*, 2000a–b).

Wo und wann die Vereinigung von Osiris und Re stattfindet, mitten in der Nacht oder am Morgen im Horizont, erfahren wir nicht. Mit dem „Herausgehen" vereint mit den Sonnenstrahlen, ob nun bei Tag oder als Re, wird noch vor dem Eintritt in die *i͗gr.t* der Übergang an den Tageshimmel als Ziel formuliert. Schlussendlich geht es also um das stetige Vollziehen des gesamten Sonnenlaufs, s. a. den folgenden Satz.

{h(ꜣ)i̯}⟨pri̯⟩⸗k h(ꜣ)i̯⸗k nn ḫsf rd.wi͗⸗k	Du sollst ohne Hemmnis deiner Beine herausgehen und hinabsteigen!

N. B. die doppelte Lesung von *⸗k* in der Schreibung bzw. hier (*sic*).

Dieselbe Verschreibung in pBM 10317 VIII.4[517] und Atfih A (Daressy:). Die übrigen hieroglyphischen Textzeugen mit diversen eindeutigen Graphien für *pri̯⸗k hꜣi̯⸗k*.

Kairo JE 49531 bricht am Ende der Zeile die Abschrift mit *nn ḫsf* [*rd.wi͗⸗k*] ab.

Bei Anchet steht der Satz am Beginn einer neuen Spalte (3). Am Ende der vorangehenden steht der hier folgende Satz.

Mit dem Wortpaar *pri̯* und *hꜣi̯* wird das ungehinderte[518] Durchlaufen des gesamten Sonnenzyklus einschließlich des Eintritts in das nächtliche Jenseits benannt, dies in Unterschied zu Spruch 6 und 7, die sich auf den überwiegend oder ausschließlich lunaren Himmelsaufstieg konzentrieren.

ꜥq⸗k ḫr nṯr nn šnꜥ⸗k	Du sollst ungehindert beim Gott eintreten!

Der Satz fehlt in pRyerson; Bei Anchet steht er vor dem hier vorangehenden und ist vielleicht aufgrund seiner Position am Ende einer Textspalte leicht gekürzt: *ꜥq⸗k ḫr nṯr n šnꜥ.t*(w)⟨*⸗k*⟩(?). Die Ergänzung nach CG 29301, wo wohl *šnꜥ.t*(*w*)*⸗k* zu lesen ist.[519]

Atfih A: *ḥtp nṯr* statt *ꜥq⸗k ḫr nṯr*;[520] vgl. die Auslassung von *ḥtp nṯr* und weiteren Worten zuvor in jenem Textzeugen.

Mit *ꜥq* erscheint hier neben *hꜣi̯* der zweite Gegenbegriff zu *pri̯*. Während *hꜣi̯* für das Niedersinken am Himmel steht, bezeichnet *ꜥq* den Eintritt ins unterweltliche Jenseits.[521] Deshalb ist der „Gott" hier vermutlich nicht der Sonnengott, sondern Osiris(-Wennefer), zu dem der Verstorbene bzw. Osiris-Chontamenti sich in der Nacht begibt und dessen Herrschaftsbereich *i͗gr.t* unmittelbar folgend genannt wird.

516 S. z. B. Assmann, *Liturgische Lieder*, 101–106; Lucarelli, *Gatseshen*, 71 mit Anm. 313–314; s. a. hier zu XXII.13–14 (*Pyr.*, 2098b).

517 In pLouvre N. 3129 nach Goyons Wiedergabe . In pBM 10319 sind die entsprechenden Zeichen verloren bzw. nicht mehr lesbar.

518 In der Formulierung *nn ḫsf rd.wi͗⸗k* auch in XIV.10.

519 Prinzipiell könnte man die Abschrift bei Anchet auch *n šnꜥ ṯ*(*w*) „es gibt keinen, der dich abwehrt" lesen.

520 Sinnvoll deutbar als: „Da der Gott zufrieden ist, wirst du nicht zurückgehalten werden."

521 Vgl. z. B. *Wb* I, 231f. und Assmann, *Totenliturgien* III, 152.

(XIV.14) *wn=tw n=k ꜥ3.wỉ dw3.t m ỉgr.t* — Man wird dir die Türen des Jenseits im Stillen Land öffnen
stḫ=tw n=k sb3.w ỉmn.t — und dir die Tore des verborgenen Landes aufschließen.

An dieser Stelle beginnt im Wesentlichen die Parallele auf der Holztafel aus TT 196; dort mit Auslassung von *n=k* nach *wn=tw*, *rtḥ* „zurückhalten" statt *stḫ* sowie indirektem Genetiv *sb*[*3.w*(?)[522]] *n.w ỉmn.t*.

CG 29301: *sb3.w ỉg(r).t* „Tore des Stillen Landes" statt *ꜥ3.wỉ dw3.t m ỉgr.t*.

Bei Anchet steht zweimal *ꜥ3.wỉ* „Türen", wobei man beim zweiten Mal auch „Türen der Verborgenen" lesen könnte ( ); ganz ähnlich Abydos ( ), wo die Parallele mit diesem Satz endet.

pRyerson: *stḫ=tw n={f}k*.

Mit dem Eintritt zum Gott in der *ỉgr.t* erinnert diese Passage an das Gottesdekret, das auf Stelen und Ostraka aus dem ptolemäerzeitlichen Theben überliefert ist[523] und das in einer ausführlicheren Fassung den ersten Teil des *Großen Dekrets* bildet. Gegen Ende wird darin den Göttern befohlen: „Öffnet ihm die großen Tore im Bezirk des Stillen Lands, so dass er an jedem Moment jedes Tags erscheinen kann!" (*zš n=f sb3.w ꜥ3.w m sp3.t ỉgr.t ḫꜥi̯=f m nw nb n(.ỉ) hrw nb*).[524] Vorher wird das Erscheinen des Verstorbenen im Jenseits mit dem Aufgang des Re am Himmel verglichen: „Um bei euch zu erscheinen wie Re am Himmel, kommt er zu euch" (*ỉwi̯=f r=ṯn r ḫꜥi̯(.t) r=ṯn mỉ Rꜥw m p.t*) … „er ist euer Re, er ist euer König" (*Rꜥw=ṯn pw nsw=ṯn pw*).[525]

di̯ n=k ỉr.ỉw-ꜥ3 ꜥ.wỉ=sn (XIV.15) *tp rd.wỉ=sn* — Die Türhüter werden für dich ihre Arme auf ihre Beine legen
ḥꜥi̯=sn d(ỉ) m ḫsf(.w)=k — und dort bei deinem Nahen jubeln.

Keine signifikanten Abweichungen in den verschiedenen Abschriften.[526]

Die tiefe Verneigung der Türhüter entspricht der der Götter in Spruch 6 (XIII.30). Wie dort mindert die Ehrfurcht vor dem erscheinenden Gott nicht den Jubel, der als Bestandteil des Empfangs im Horizont aus den beiden vorangehenden Sprüchen und zahllosen weiteren Quellen zum Erscheinen eines Gottes oder Königs geläufig ist.

Die Übersetzung von *dỉ* als „dort" mit Assmann, denn das nächtliche Jenseits liegt eher „dort" als „hier",[527] zumal in einem Text, der an Beginn und Ende so deutlich den östlichen Horizont in den Mittelpunkt stellt.

ꜥq=k ḥzi̯.tw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt — Gelobt wirst du eintreten, Osiris-Chontamenti,
mr(.wt)=k ḫr ỉwi̯=k ḫr=f — da die Liebe zu dir bei dem ist, zu dem du kommen wirst.

pRyerson mit längerer Auslassung wegen *aberratio oculi* bei *ꜥq=k ḥzi̯.tw*: Der dortige Text setzt mit dem zweiten Erscheinen dieser Wendung, hier in XIV.17, wieder ein.

Holztafel TT 196 mit *ỉw* vor dem Nebensatz. Mit diesem endet die dritte und letzte Parallele in jenem Text; das letzte Zeichen dabei 𓎛 statt 𓆑. Es folgt bis zur nächsten Anrede des Verstorbenen noch die

522 Aufgrund des vorangehenden *rtḥ* ergänzt Graefe, *Padihorresnet* I, 171 zu *sbỉ.w* „Rebellen".

523 Smith, *Traversing Eternity*, 599–609; Kucharek, *Klagelieder*, 311, jeweils mit weiterer Literatur; jetzt auch Budka/Mekis/Bruwier, *ÄgLev* 22/23 (2012–2013), 223–226 (Hinweis Quack). Die Passage ist mit Änderungen in einem Text auf pPavia Eg. 3 verarbeitet (demnächst Wüthrich, in: *FS NN*).

524 pMMA 35.9.21 II.15–16 und Parallelen; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 279, 333. Der Satz ist auch im kürzeren Text der thebanischen Stelen überliefert und gehört damit zu den ‚Kernaussagen' des Dekrets.

525 pMMA 35.9.21 II.2–3; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 277, 329f.

526 Für Details vgl. Allen, *JNES* 11 (1952), 184 (p–q), dessen Angaben zu BM 790 allerdings zu korrigieren sind.

527 Vgl. nur „die dort sind" (*n.tỉw ỉm*) als Bezeichnung Verstorbener.

Verheißung sternen- und mondgleicher Erneuerung: „Dein Name [..] gedeihend wie ein Stern/Stern[e](?) [..][528] verjüngt wie der Mond, Osiris N.“ (*rn=k* [..] *ꜣḫꜣḫ mi sbꜣ*[.]*sbꜣ* [..] *rnpi̯ mi iꜥḥ Wsir N.*).

Anchet: *ꜥq=k* {*ḥr*} *ḥzi̯.ti* (Assoziation von *ꜥq=k ḥr nṯr* zuvor); im zweiten Satz: ***mr.*(*w*)*t=k***(!) 〈*ḫr*〉 *iwi̯=f*(!) *ḫr=f*.

BM 790 mit einem zusätzlichen Satz vor ***mr*(*.wt*)*=k***: Anstatt der Anrede Osiris-Chontamenti (oder Name des Verstorbenen wie Atfih A) steht dort ***pri̯=k ꜥḏ.tw***(?) „(und) unversehrt(?) wirst du herausgehen“. Ob statt *ꜥḏ.tw* (; so die Umzeichnung) vielleicht ***mri̯.tw*** () zu lesen ist (vgl. hier im Folgenden, XIV.17)?[529] CG 29301 schreibt jedenfalls am Beginn der unteren Zeile vor dem hier folgenden Satz ähnlich: *h*(*ꜣ*) *Wsir* ⌜*N.*⌝ *mꜣꜥ-ḫrw ꜥ*〈*q*〉*=k ḥzi̯.tw pri̯=k mri̯.tw mr*(*.wt*)*=k* () *ḫr iwi̯=k ḫr=f* „He, Osiris N., gerechtfertigt, gelobt wirst du eintreten und beliebt herausgehen, da die Liebe zu dir bei dem ist, zu dem du kommen wirst.“ Offenbar kam es aufgrund des Zeilenwechels zu einer Vermischung dieses Satzes mit dem aus der Rede der Türhüter (hier XIV.17); s. dort. Am Ende der oberen Zeile verläuft der Satz in CG 29301 wie hier, nur mit *iy* statt *iwi̯*.

Diese beiden Sätze lassen sich auch als Worte der jubelnden Türhüter verstehen.[530] Allerdings fehlt ein Hinweis im Text, und der Inhalt unterscheidet sich nicht nennenswert von der zweifelsfreien Rede in XIV.16. In XIV.17 steht ***ḥzi̯*** neben ***mri̯***, so dass auch hier dieses Sinnpaar im Hintergrund stehen dürfte. Eine Anspielung auf den „gelobten“ = ertrunkenen bzw. tot im Wasser treibenden Osiris[531] erscheint als sekundäre Bedeutungsebene ebenfalls denkbar.

šzp=sn ṯw **(XIV.16)** *m iꜣ.w zp* 2	Sie werden dich willkommen heißen,
wꜥ im=k m ḫnm im=f	(denn) der Eine bist du bei der Vereinigung mit ihm.

CG 29301 und BM 790: *šzp.n=sn*; Atfih A: *šzp.n=s*(*n*).

Anchet: *šzp=sn ṯ*(*w*) {*sw*}.

Nach ***m iꜣ.w zp*** 2 folgt in BM 790 die Anrede des Sarginhabers, gefolgt vom *Text über die Horussöhne*; s. *sꜣḫ.w* II, Spruch 1, Anrufe 17–18 (hier XVIII.35–37).

Nach ***im=f*** endet die Parallele Atfih A mit einer anschließenden Formel über den Opferempfang: „Du sollst gemeinsam mit den erhabenen Befähigten ein Totenopfer aus Brot und Bier, Rind und Geflügel und Opferbroten empfangen, eine Libation für seinen(!) Ka an der Spitze der Würdenträger!“ (*šzp=k pr-ḫrw tꜣ ḥnq.t iḥ*(*.w*) *ꜣpd*(*.w*) *sn*(*.w*) *ḥnꜥ ꜣḫ.w šps.w z*(*ꜣ*)*ṯ n kꜣ=f n-m-ḥꜣ.t sꜥḥ.w*).

Diese Stelle formuliert sehr unmittelbar die Vereinigung von Re und Osiris, wobei der angesprochene Osiris/Verstorbene die Rolle des „Einen“ einnimmt, wenn er zu „ihm“ kommt, wobei der „Eine“ sowohl der Sonnengott als auch Osiris sein kann.[532] Diese gleich doppelte Vermeidung eindeutiger Götternamen dürfte kein Zufall sein. Sie wird der ambivalenten Rolle des Osiris bzw. des Verstorbenen gerecht, der sich gleich dem Sonnengott in die nächtliche Unterwelt begibt[533] und sich als dieser dort mit Osiris vereint, während er als Osiris gleichzeitig derjenige ist, an dessen Ort sich „der Gott“ niederlassen soll (XIV.13).

528 Ob *kꜣ=k* „dein Ka“ parallel zu „dein Name“?

529 Dass der Zusatz in BM 790 von der ähnlichen Formulierung in der folgenden Rede beeinflusst ist, vermutet bereits Allen, *JNES* 11 (1952), 184 (r).

530 So Assmann, *Totenliturgien* III, 141.

531 Zu *ḥzi̯* in dieser Bedeutung s. die Literaturhinweise in *CDD ḥ* (30.7.2009), 258f.; bes. Smith, *Papyrus Harkness*, 246.

532 Vgl. *LGG* II, 280f. Viele Götter können kontextabhängig als „Einer/Einziger“ bezeichnet werden, mit Abstand am häufigsten jedoch der Sonnengott und Osiris.

533 Vgl. die Zitate aus dem *Großen Dekret* zu XIV.14.

Die Konstruktion Substantiv + *m* + Pronomen, begegnet noch in XIV.20–21 sowie in pSchmitt noch mehrfach in den *GZG*. Sie spricht für eine Erstellung des Spruchs nicht vor dem Neuen Reich (vgl. Kapitel II.1.1.5.1, II.2.1.3).

ḏd⸗sn r⸗k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Sie werden dich betreffend sagen: „Osiris-Chontamenti“,
ỉb⸗sn ỉr.ỉw ḥtp(.w) ḫr⸗k	wobei ihre (ihnen) gehörenden Gemüter („Herzen“) bei dir zufrieden sind,

CG 29301 mit [Hieroglyphe] statt [Hieroglyphe]. Bei Anchet beschädigt; dort und in pLeiden T 31: *ỉb ỉr.w⸗sn*. Diese Variante bestätigt die hier gegebene Deutung gegenüber dem auch denkbaren „ihre Herzen sind (welche), die zum Opfertisch bei dir gehören“.[534]

Die Deutung von „Osiris-Chontamenti“ als Beginn der direkten Rede[535] wird hier vorschlagsweise übernommen, weil der Name als einleitender Anruf sinnvoll erscheint; vgl. auch XIII.24. Auch in XIV.5–6 steht der Name des Gottes zwischen *ḏd⸗sn r⸗k* und einem Nebensatz vor einer kurzen direkten Rede. Da die Gemeinsamkeit dieser Stelle mit unserer eben diese direkte Rede ist, sollte die auffällige Position des Namens im Satz etwas mit dieser zu tun haben. Vgl. aber auch am Ende des Spruchs (XIV.23–24), wo Osiris-Chontamenti nach *ỉ.n Rꜥw r⸗k* eindeutig eine Apposition zu *⸗k* ist.

Die Aussage des Nebensatzes ist nicht ganz deutlich. Die hier durch *ḥtp ḫr⸗k* ausgedrückte Grundaussage, dass die empfangenden Götter „bei“ Osiris sind, entspricht wieder XIV.5–6, wo sie sich zu ihm gesellen (*ẖnm*). Dass dies genau ihre „Herzen“ tun, mag Anteilnahme am Geschehen um Osiris ausdrücken, aber auch für Zuneigung unabhängig von der aktuellen Situation stehen. Jedenfalls ist das Schicksal des Verstorbenen/Osiris den Türhütern nicht gleichgültig, die damit weniger als gefährliche Wächter-‚Dämonen‘ aufzufassen sind. Vgl. XIII.4, wo es die Göttinnen sind, deren Herzen zu Osiris kommen und für ihn musizieren sollen.

(XIV.17) *ꜥq⸗k ḥzỉ.tw prỉ⸗k mrỉ.tw*	„Wie du gelobt eintrittst, so trittst du beliebt heraus“,
sꜥḥ.n⸗f ṯw m-tp-n⸗sn	nachdem er dich an ihrer Spitze gewürdigt hat.

In CG 29301 steht der erste Satz am Beginn der unteren Zeile. Offenbar kam es zu einer Verwechslung mit dem ähnlichen Satz zuvor (hier XIV.15).

Anchet im ersten Satz mit unklarer Schreibung [Hieroglyphe], vielleicht eher *m mr.wt* „in Beliebtheit“ als *mrỉ.tỉ* zu lesen. Im zweiten Satz ebenfalls leicht abweichend: *sꜥḥ.tw⸗f*(!) *m tp⸗sn*. pRyerson mit dem Objektpronomen des späteren Ägyptisch: *sꜥḥ⸗f tw⸗k* (s. a. zu XIV.18). Neben den hieroglyphischen Anchet und pRyerson ist auch in pLeiden T 31 die *sḏm⸗f*-Form geschrieben, parallel zum folgenden *ḥtp⸗f*.

„Gelobt“ und „beliebt“ kann man in Ägypten bei allen denkbaren höhergestellten Personen sein, angefangen von den eigenen Eltern über den König bis zu Göttern.[536] Die Formulierung erinnert an eine Audienz beim König, zu der man dank dessen Gunst zugelassen ist und die man (hoffentlich) als ein bei ihm beliebter Untertan und entsprechend geehrt wieder verlässt.[537] Ähnliche Formulierungen wie hier

534 In diesem Sinne übersetzt Assmann, *Totenliturgien* III, 147, 149 mit Anm. 354 allerdings gerade die Versionen in pLeiden T 31 und Anchet.

535 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 141.

536 Zum Bedeutungsfeld der beiden Verben, insbes. zur „hierarchischen Richtungsgebundenheit“ gerade von *ḥzỉ*, s. Jansen-Winkeln, *GM* 190 (2002), 47–52.

537 Vgl. Quack, in: *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, 43–84 (Hinweis Quack).

begegnen in mehreren funerären Texten. Als Beispiel zitiert sei zunächst Tb 1, wo der Zutritt gleichfalls bei Osiris erfolgt und von Zugangswächtern gewährt wird:[538]

> *ỉ wn(.w) wꜣ.wt ỉ wpi̯(.w) mṯn.w n bꜣ.w mnḫ.w {n}⟨m⟩ pr Wsỉr wn ỉrf⸗ṯn wꜣ.wt wpi̯ ỉrf⸗ṯn mṯn.w n bꜣ n(.ỉ) Wsỉr N. ḥnꜥ⸗ṯn*
> *ꜥq⸗f m dndn pri̯⸗f m ḥtp m pr Wsỉr*
> *nn ḫsf⸗f nn šnꜥ⸗f*
> *ꜥq⸗f ḥzi̯(.w) pri̯⸗f mri̯(.w)*
> *mꜣꜥ-ḫrw⸗f*
> *ỉri̯⸗t(w)*[539] *wḏ.n⸗f m pr Wsỉr*
>
> O, die ihr die Wege öffnet, o, die ihr den vorzüglichen Bas in Osiris' Haus die Straßen zugänglich macht, öffnet doch die Wege, macht doch dem Ba des Osiris N. mit euch die Straßen zugänglich, so dass er Osiris' Haus in Zorn[540] betreten, (aber) in Frieden verlassen kann, ohne abgewehrt und ohne abgewiesen zu werden! Gelobt trete er ein, und beliebt trete er hinaus! Er soll gerechtfertigt sein! Was er befiehlt, das soll getan werden in Osiris' Haus!

Klarer als hier stehen dort Lob und Beliebtheit für das Bestehen des Jenseitsgerichts. Der letzte Satz des Zitats stellt dann die Befehlsgewalt des Verstorbenen heraus, die hier von den Türhütern nicht eingefordert werden muss, sondern dem Neuankömmling von vornherein entgegengebracht wird.

Die Schuldlosigkeit des Verstorbenen als Grund für seine „Beliebtheit" betont auch Tb 127, wo außerdem wie hier der Jubel der Zugangswächter erwähnt wird:[541]

> *wn(.w) n⸗ỉ sbꜣ.w n(.ỉ) p.t tꜣ ḥtp bꜣ n(.ỉ) Wsỉr ỉm⸗f*
> *zš.n(?)*[542]*⸗ỉ ḥr k(ꜣ)r⸗sn*
> *ḥkn⸗sn mꜣꜣ⸗sn wỉ ꜥq.kw ḥzi̯.kw pri̯.kw mri̯.kw*
> *ḫpi̯.n⸗ỉ nn gmi̯⸗tw wn⸗ỉ*
> *nn ḏw nb ỉr.ỉ⸗ỉ*
>
> Das Tor{e} von Himmel und Erde ist mir geöffnet, in welchem sich der Ba des Osiris niederläßt. Die, an deren Schrein (Var.: Torbau[543]) ich vorbeigegangen bin/vorbeigehen werde(?), sie sollen jubilieren, wenn sie mich sehen, da ich gelobt eintrete und beliebt herausgehe! Ich bin dahingegangen, ohne dass man meine Schuld ermittelt hätte, ohne etwas Böses an mir.

Zu ***m-tp-n⸗sn*** vgl. hier XIII.11 und XV.8.

ḥtp⸗f ḥr⸗k	Er wird dir gnädig sein
ḫmi̯⸗k m ꜥ(ꜣ)b(.t)⸗f	und du von seiner Opferspende speisen dürfen.

Anchet: *ḥtp⸗k ḥr⸗f*.

Da alle Abschriften in der Schreibung von Wörtern ***ḫm*** übereinstimmen – statt ***ḫmi̯*** „umstürzen" wie hier auch ***ḫm*** „nicht wissen" (pRyerson, CG 29301, Anchet) –, dachte schon Allen an die Lesung ***ḫmꜥỉ*** „nehmen".[544] Inzwischen ist ***ḫmi̯*** in der Bedeutung „essen" noch anderweitig belegt,[545] wobei eine mögliche Identität dieses Worts mit ***ḫmꜥỉ*** noch zu prüfen wäre. Es lässt sich schon in einigen der sogenannten „Abscheu-Sprüche" ausmachen,[546] wo der Verstorbene somit nicht durch die Exkremente (***ḥtp-***

538 pNespasefy A1.12–14; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1.
539 Oder *ỉri̯(.w)* „getan ist".
540 Im Neuen Reich: „ohne Zorn".
541 pColon. Aeg. 10207 LIX.20–LX.2; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 87*.
542 Oder lies hier noch *zni̯*?
543 Nach pRyerson (Allen, *BoD in the OIM*, pl. 36) und pTurin 1791 (Tb 127.12): *ꜥr(r).yt*.
544 Allen, *JNES* 11 (1952), 184 (z); entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 142 mit Anm. 327.
545 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 726 mit weiteren Hinweisen; Budde/Kurth, in: ITE Begleitheft 4, 17, Nr. 74.
546 Tb 51, Tb 102, Tb 124. Für das Vorkommen von *ḫmi̯* in den Abscheu-Sprüchen der Sargtexte s. Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 48, Anm. 85.

kꜣ) stürzen bzw. sie nicht berühren soll, sondern nicht verspeisen würde, genau parallel zum meist zuvor genannten „Kot“ (*ḥs*).[547]

Mit der Teilhabe an der Opfermahlzeit des Gottes besteht eine weitere thematische Übereinstimmung mit Spruch 6 und 7. Berücksichtigt man, dass der empfangende Gott hier auch Züge des Osiris trägt, könnte man im Sinne der von Assmann betonten Komplementarität von Spruch 7 und 8 annehmen, dass dieser Stelle die zweite Form der Versorgung im Opfergefilde zugrunde liegt: nicht die Zuweisungen von Speisen oder Anbaufläche durch den das Gefilde durchreisenden Sonnengott, sondern die Existenz bei den „Opferbereitern“, die am Osirisgrab tätig sind. Eine solche Komplementarität ist seit den Sargtexten bekannt, m. E. deutlich im *Zweiwegebuch*, wo die Opferbereiter nahe dem Ende des einen (oberen) Wegs am Grab des Osiris angesiedelt sind, während der Verstorbene am anderen Weg, gleichfalls gegen Ende, den Sonnengott um die Zuweisung von Opferspeisen bittet.[548]

(XIV.18) *nh⸗f ṯw*	Er wird dich beschirmen,
ḫwi̯⸗f ḏw⸗k	er wird deinem Übel vorbeugen.

CG 29301: *nh.n⸗f ṯw.*

pRyerson mit dem Objektpronomen des späteren Ägyptisch: *nh⸗f tw⸗k* (s. a. zu XIV.17).

Anchet: *nh.tw*(?) *ḫwi̯*(?)*⸗f* ( ) *ḏw⸗k.*

CG 29301 führt nach diesem Satzpaar dessen Thema des Schutzes bis zum Textende fort: „Er wird alles Böse von deinem Aufenthaltsort fernhalten und die Götter des Westens schützend um deinen Leib herum aufstellen, Osiris N., gerechtfertigt“ (*sḫri̯⸗f* (*ỉ*)*ḫ.t nb*(*.t*) *ḏw*(*.w*) *r bw ḥr.ỉ⸗k di̯⸗f nṯr.w ỉmn.tt m šn*(*.w*) *ḥꜥ*(*.w*)*⸗k Wsỉr* ⌜*N.*⌝ *mꜣꜥ-ḫrw*). Mit dieser Abweichung ergänzt der Text die Darstellungen von Stunden- und Schutzgottheiten auf dieser Zone des Sarkophagdeckels.

Der Gott, zu dem der Verstorbene bzw. Osiris-Chontamenti gelangt, tritt, wie gesehen, als König auf, und als solcher beschützt er den von ihm „gelobten“ und „geliebten“ Kommenden. In der Tat erscheinen die Verben *nh* und *ḫwi̯* auch in der *Loyalistischen Lehre* gemeinsam als Handlungen des Königs für den treuen Untertanen:[549]

Bꜣs.tt pw ḫwi̯.t tꜣ.wỉ
ỉw dwꜣ sw r nh.w ꜥ⸗f
Er ist Bastet, die die Beiden Länder behütet. Wer ihn verehrt, wird einer, den sein Arm beschirmt.

ỉ.nḏ-ḥr⸗k	**„Sei gegrüßt“,**
dwꜣ ṯw ỉqr.w	(so) werden dich die Vortrefflichen preisen,
šms ṯw ỉm.ỉw ẖr.t-nṯr	und die Bewohner des Totenreichs werden dir folgen.

Anchet: *nḏ-ḥr⸗k*; vielleicht „du wirst begrüßt“.

pRyerson: *dwꜣ ỉqr.w*; übersetzbar als „den die Vortrefflichen preisen“. Nach dem zweiten Satz schließt der Spruch dort mit Name und Filiation des Verstorbenen (vgl. hier den nächsten Satz, der durch eine Anrede eingeleitet wird).

Anchet: *dwꜣ ṯw ꜣḫ.w.*

547 Dies würde außerdem erklären, weshalb Sprüche, die ohne *ḫmi̯* formuliert sind (Tb 52, Tb 189), das „zu Fall Kommen“ durch den Kontakt mit Exkrementen nicht anders ausgedrückt haben. Stattdessen wird von *ḥtp-kꜣ* gesagt, er trete nicht in den Leib ein (*n ꜥq⸗f r ẖ.t*; z. B. *CT* III, 132f; Tb 82, Tb 189) u. ä., was doch wohl für essen steht; vgl. Topmann, *„Abscheu“-Sprüche*, 48, Anm. 92.

548 *CT* VII, 298a–b, 330d–331b; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 68f., 79, 276–279, 317–319; s. a. hier zu XV.26–27.

549 Posener, *Enseignement Loyaliste*, 90, § 5.11–12.

Als typische Einleitung von Hymnen erscheint *ỉ.nḏ-ḥr⸗k* an dieser Stelle etwas überraschend, denn was folgt, ist weiterhin eine Beschreibung dessen, was Osiris-Chontamenti bei seinem Eintritt in die Unterwelt an Gutem widerfahren soll. Auch eine inhaltliche Zäsur, die ein rubrizierter Redebeginn grundsätzlich nahelegt, ist nicht deutlich. Da *ỉ.nḏ-ḥr* vielfach als Ruf des Anbetenden bzw. der Anbetung (*dwꜣ*) belegt ist, nehme ich an, dass es hier als direkte Rede der anbetenden „Vortrefflichen" verstanden werden darf, d. h. die „sei gegrüßt"-Anbetung erfolgt nicht durch unseren Spruch selbst, sondern wird von diesem nur verheißen, gleich den Willkommensrufen der Torwächter. Das Rubrum erklärt sich wohl durch das bloße Erscheinen von *ỉ.nḏ-ḥr* als einem typischen ‚Text'-Beginn.

Wsỉr-(XIV.19)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉwỉ̯ n⸗k ỉm.ỉw*	Osiris-Chontamenti, die Bewohner des Jenseits werden mit
dwꜣ.t m ỉꜣ.w	Lobpreis zu dir kommen,
sỉꜣ⸗sn nb⸗sn ỉm⸗k	da sie in dir ihren Herrn erkennen.

Anchet: *sỉꜣ*[550]*⸗sn ỉm⸗k.*

Für vergleichbare Aussagen über Osiris' Ankunft als Herrscher vgl. Index, *s. v.* *Wsỉr* → Ankunft, *Wsỉr* → Herrschaft; Index, *s. v.* Jubel/Freude/Verehrung.

mꜣꜣ zp 2 m tp nṯr	Der Sehende wird mit dem Kopf eines Gottes sehen,
mꜣꜣ⸗k Wsỉr-(XIV.20)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw m tp nṯr*	Du, Osiris-Chontamenti, wirst mit dem Kopf eines Gottes sehen.

Anchet mit nur scheinbarer Umstellung der Wortfolge durch Voranstellung der Gotteshieroglyphe in der Zeichengruppe (jeweils [Hieroglyphen]).

Vgl. XIII.10, dort in der dritten Person formuliert.

wḏ⸗k mdw n štꜣ.w-s.wt	Du wirst Denen mit verborgener Wohnstatt Befehle erteilen,
ḥꜥỉ̯⸗sn ỉm⸗k	und sie werden über dich jubeln.

„Die mit geheimen Plätzen" ist als Bezeichnung der Bewohner des Jenseits, genauer gesagt der (in unterirdisch verborgenen Grabkammern bestatteten) Toten, seit den Pyramidentexten bekannt.[551] Sie sind hier die Bevölkerung, über die Osiris-Chontamenti gebieten wird. Zu dieser Rolle als Folge der hier zuvor und im Folgenden thematisierten Gunst des Jenseitsherrschers vgl. z. B. in Tb 1, hier zitiert zu XIV.17.

nn ḫrỉ̯⸗k r bw ẖr.ỉ nṯr	Du wirst nicht vom Aufenthaltsort des Gottes ferngehalten,
wꜥ ỉm⸗k (XIV.21) *m ḏꜣḏꜣ.t*	(denn) du bist ein Mitglied des Kollegiums.

Die Abschrift bei Anchet endet mit dem ersten dieser Sätze.

In Holztafel TT 196 steht der zweite Satz hinter dem den Spruch dort einleitenden *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw ꜣḫ⸗k r ꜣḫ.w nb(.w)* (= *Pyr.*, 624a; hier in Spruch 12, XVI.27); dabei mit dem im Hieratischen sehr ähnlichen *sꜣḥ* ([Hieroglyphe]) statt *ỉm⸗k*,[552] also: „einer, der im Gerichtshof ankommt".

Nachdem Osiris eben noch eine Rolle als „Herr" und Befehlsgeber zugesprochen wurde, ist er nun lediglich eines von mehreren Mitgliedern des „Kollegiums" der göttlichen Richter. Diese Einbindung in

550 Das Zeichen ist bei Piehl als [Hieroglyphe] wiedergegeben.

551 *LGG* VII, 139; s. hier XVI.18 (*Pyr.*, 2023b), wo die *ꜣḫ.w* Osiris in ihrem Namen *štꜣ.w-s.wt* geleiten; s. a. XIX.6 (*Pyr.*, 656d), XXI.21 (*Pyr.*, 900d).

552 Lesung mit Graefe, *Padihorresnet* II, Taf. 89. Das folgende Zeichen ist vermutlich mit Graefe als Determinativ [Hieroglyphe] zu lesen; jedenfalls zeigt schon seine Existenz, dass zuvor wirklich nicht *ỉm⸗k* gemeint ist.

eine Göttergruppe ermöglicht aber die Nähe zum Gott. Gemeint kann hier das Jenseitsgericht des Osiris sein, aber auch der Gerichtshof in Heliopolis, der Osiris gegen Seth Recht gibt. Die Mitgliedschaft in diesem beansprucht der Verstorbene in Tb 1: „Ich bin einer von diesen Göttern, dem Kollegium, das an jenem Tag der Entscheidung Osiris gegen seine Feinde rechtfertigt" (*ỉnk wꜥ m nn n(.ỉ) nṯr.w ḏ3ḏ3.t sm3ꜥ-ḫrw Wsỉr r ḫft.(ỉ)w⸗f hrw pwy n(.ỉ) wḏꜥ-mdw*).[553] N. B. die auch in XIV.16 belegte wohl jüngere Formulierung in unserem Spruch mit *wꜥ m* anstelle des üblichen *ỉnk wꜥ* wie in Tb 1.

m33⸗k nṯr m33 ṯw nṯr	Du wirst den Gott schauen, und der Gott wird dich schauen.
ḥꜥi̯ nṯr n m33⸗k	Der Gott wird darüber jubeln, dich zu sehen.

pLeiden T 31 und Holztafel TT 196: *m m33⸗k.* Damit endet auf der Holztafel die Parallele in den Zeilen 14–16. Für den dort folgenden Satz s. hier XIV.22.

Vgl. die ganz ähnliche Formulierung in Spruch 7, XIV.7–8. Im Unterschied zur beidseitigen Freude dort wird hier allein der Jubel des Gottes über das neue Mitglied des Kollegiums angekündigt. Aus dieser resultiert die folgende ‚Beförderung'.

sḫnti̯⸗f s.t⸗k m-ḫnt 3ḫ.t	Er wird deinen Platz nach vorne bringen, an die Spitze des Horizonts.
wb3⸗f ṯw m ỉmn(.t) nb.t	er wird dir alles Verborgene eröffnen.

Die Verwendung von *wb3* mit einer Person als direktem Objekt (wörtlich also etwa: „er wird dich in … öffnen/einführen") ist erstaunlich, man erwartet natürlich *wb3⸗f n⸗k ỉmn.t nb.t.* Da die beiden Sätze den beiden folgenden in ihrer Grundaussage weitgehend zu entsprechen scheinen, ist für *wb3 ṯw* eine *sḏmi̯ ṯw* entsprechende Aussage anzusetzen; die Parallele mag die ungewöhnliche Konstruktion begünstigt wenn nicht sogar hervorgerufen haben.

Dem Kotext nach geht es wohl weniger um eine Initiation in geheimes Wissen als um die Einführung in verborgene Orte, die – insofern spielt Wissen doch eine Rolle – nicht jeder betreten kann. War die Identität des „Gottes" zuvor nicht sicher oder bewusst ambivalent, ist er nun wieder eindeutig der horizontische Sonnengott aus Spruch 6 und 7. Schon deswegen verbietet sich eine Lesung *ỉmn.t(t)* „Westen".[554]

(XIV.22) *nḏri̯⸗f ꜥ⸗k r ḫnm⸗k ỉm⸗f*	Er wird dich an der Hand fassen, damit du dich zu ihm gesellst,
sšmi̯⸗f ṯw r bw mri̯⸗k	und führt dich an den Ort, den du ersehnst.

pLeiden T 31: *r bw nb mri̯⸗k* „überall, wohin du möchtest".

Wie stets stellt sich bei *ḫnm* die Frage, ob es lediglich ein Beisammensein bezeichnet oder die Vereinigung von Re und Osiris. Der zweite Gedanke mag anklingen, aber da es zuvor um das gegenseitige Sehen geht und hier noch im Satz danach der Sonnengott Osiris „führt", ist vorrangig wohl die Gesellschaft des Gottes gemeint. Der ersehnte Ort ist in diesem Zusammenhang weniger jeder beliebige wie in pLeiden T 31,[555] sondern der Horizont; vgl. XIV.9.

553 pNespasefy A1.2; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1.

554 Eine solche nimmt Assmann, *Totenliturgien* III, 147 irrtümlich für pLeiden T 31 an. Tatsächlich steht dort quasi identisch zu unserer Version: *wb3⸗f* ⸢*ṯw*⸣ *m ỉmn(.t) nb(.t)*.

555 So anstelle von *bw ms.wt⸗k* „Ort deiner Geburt" (so Assmann, *Totenliturgien* III, 142, 147, Anm. 346).

i̓y.tw m ḥtp ꜥpr.tw m i̓r.w=k	„Willkommen in Frieden, ausgestattet mit deiner Gestalt,
ḥꜥ.w=k (XIV.23) *nb tm(.w) r i̓r.i̓w=sn*	mit allen deinen Gliedern vollständig gemäß ihren Funktionen,
ꜣḫ.tw spd.tw	befähigt und wirksam,
nn ḏw ḫr=k	ohne Übel bei dir,
bꜣi̯.tw wꜣš.tw sḫm.tw	*bꜣ*-mächtig, angesehen und machtvoll!“
i̓.n Rꜥw r=k Wsi̓r-ḫnt.i̓-(XIV.24)*i̓mn.tt*	so sagt Re an dich gerichtet, Osiris-Chontamenti.

Der erste Satz steht auch auf Holztafel TT 196, dort gefolgt von einer Passage aus Spruch 9 (hier XIV.30–31).

Der abschließende Willkommensgruß durch den nun mit Namen genannten Re selbst geht auf das Thema des Erreichens des Horizonts nicht mehr ein. Stattdessen nennt Re acht Aspekte der wiedererlangten Fähigkeiten des bei ihm angekommenen Toten, die diesem damit vom Gott persönlich zugesprochen bzw. bestätigt werden. Die Austattung mit der Gestalt auch in Spruch 10 (hier XV.16).

Die Position dieser Rede am Spruchende ist rhetorisch überzeugend: Nach dem Empfang durch das Gefolge bedeutet das Willkommen durch diesen selbst eine Steigerung, denn Re spricht mit größerer Autorität als seine Untergebenen zuvor. Auch dem Handlungsablauf wird diese Folge gerecht, denn beim Gang zum Herrscher begegnet man zuerst dessen Hofstaat, dann diesem selbst. Eine im Grunde identische Struktur weist bereits ST 1033 auf, in dem der Verstorbene den „Hofstaat aus Feuer“ anspricht, der den Sonnengott umgibt,[556] von diesem auch willkommen geheißen wird,[557] bevor ganz am Ende wie hier ein kurzer Gruß durch Harachte selbst steht, der ihm das Kommando über die Barke überträgt,[558] also gleichfalls eine seinem übrigen Gefolge übergeordnete Position zuweist, wie er hier zuvor „den Platz vorne sein lässt“ (XIV.21).

2.2.9 *Spruch 9*

Verwendete Parallelen

pBarcelona Palau Rib. 80/68. Erhalten ist x+I.x+1–x+II.x+3 (= XIV.24–30, XV.3–6): *Totenbuchprojekt Bonn, TM 129921, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm129921>*; Klakowicz, *StudPap* 19 (1980), 9–38.

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 13f. (hier XIV.34–37), 25 (hier XIV.41–42).

Die Unterteilung von Spruch 9 in zwei Abschnitte sehr unterschiedlicher Länge beruht ausschließlich auf dem Absatz am Ende von Kol. XIV. Dass dieser Absatz lediglich als Trennung zwischen zwei Abschnitten und nicht zwischen zwei Sprüchen gewertet ist, liegt am Wort ***grḥ*** „Zäsur“ an der entsprechenden Stelle in pLouvre N. 3129;[559] vgl. in Spruch 2, hier XII.2. Deshalb wird der zweite Abschnitt hier mit Blick auf den ersten betrachtet, auch wenn er als separate Texteinheit ebenfalls kohärent wirkt.

2.2.9.1 *Erster Abschnitt*

Eine strikte Unterscheidung kleinerer Untereinheiten nach z. T. formalen (Rede eines Gottes), z. T. inhaltlichen Gesichtspunkten scheint mir aufgrund der Uneinheitlichkeit dieser Kriterien nicht ratsam. Die Überschriften zu den hier gewählten ‚Abschnitten‘ sollen lediglich den Überblick erleichtern. Im Mittelpunkt der gesamten Ansprache an Osiris-Chontamenti steht die Gewährung und belebende Wirkung des Totenopfers nach der einleitenden Kombination aus *hꜣ*-Anruf und Opferformel. Formale Zäsuren ergeben sich erst mit dem Wechsel des Adressaten hin zum Opferbringer und danach dem Sprecher-

556 *CT* VII, 263a ff.

557 *CT* VII, 270c–271b.

558 *CT* VII, 277b–c. In Tb 136B, wo ST 1033 mit ST 1034 zusammengestellt ist, fehlt die Rede des Harachte.

559 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 158, Anm. 373.

wechsel im „Speiseverhör", also weiterhin innerhalb des Generalthemas „Speisung". Gerade im zweiten Fall ist die formale Trennung sekundär gegenüber dem Inhalt, denn das Thema des Wissens um Art und Ort der Speisenzuweisung ist traditionell an diese Dialogform gebunden.

a) Opferformel (Geb-Formel)

s3ḫ	**Befähigen**
h(3) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥtp-di̱-nsw n≠k ḥtp-di̱-Gbb n≠k	He, Osiris-Chontamenti, ein Opfer-das-der-König-gebe für dich, ein Opfer-das-Geb-gebe für dich:
ḫ3 m t3 ḫ3 m ḥ(n) (XIV.25) *q.t* *ḫ3 m ỉḥ.w ḫ3 m 3pd.w* *ḫ3 m šs ḫ3 m mnḫ.t* *ḫ3 m sntr ḫ3 m mrḥ.t* *ḫ3 m ỉrp ḫ3 m ỉrṯ.t* *ḫ3 m (ỉ)ḫ.t nb.t nfr.t-wꜥb(.t)* (XIV.26) *ꜥnḫ(.t) nṯr ỉm* *m s.t≠k nb m sꜥḥ≠k nb mri̱ k3≠k ỉm*	tausend Brote und tausend (Krüge) Bier, tausend Rinder und tausend Vögel, tausend Alabastergefäße und tausend Gewänder, tausend (Portionen) Weihrauch, tausend (Krüge) Öl, tausend (Krüge) Wein und tausend (Krüge) Milch, tausendmal alles Schöne und Reine, wovon ein Gott lebt, an allen deinen Plätzen und in allen deinen Würdeformen, in denen dein Ka sein möchte!

In pPalau Rib. 80/68 ist der Beginn z. T. beschädigt oder schwer lesbar, offenbar aber liegt eine Verschreibung vor (*h(3) Wsỉr N.* [..] *ḥtp n≠k ḥtp ḥtp* ⌜*Gbb*⌝(?) *di̱.w*(?) *n≠k* ...).

Osiris erhält seine Versorgung nicht nur überall, sondern auch in jeder erwünschten Gestalt. Dass diese hier als *sꜥḥ* bezeichnet ist und nicht als *ḫpr.w*, könnte darauf beruhen, dass die körperliche Form des Osiris und damit seine Kultfiguren grundsätzlich mumienförmig sind; in jedem Fall geht es passend zum Kontext des Opferempfangs um eine Form der materiellen Existenz, mit der eine Kontaktaufnahme möglich ist.[560] Ein weiterer Gegenbegriff zu *sꜥḥ* ist *ỉr.w* am Ende des vorangehenden Spruchs. Während dort der in seiner „Gestalt" beim Sonnengott Angekommene angeredet und damit als aktionsfähig charakterisiert wird, geht es hier um den Empfangenden des irdischen Totenkults.

Eine ganz ähnliche Formulierung ist in unserem Papyrus im vierten Anruf von *s3ḫ.w* II, Spruch 1 belegt (XVIII.10–11).

Die Opferformel „für dich" sowohl bei Nennung des Königs als auch des Geb als Spender widerspricht Bartas Ergebnissen, der den Gott der Götterformel stets als Opferempfänger betrachtet, ausdrücklich unter Einschluss des Geb.[561] Die Opferformel des Geb ist seit dem Mittleren Reich variantenreich belegt, wobei der Nennung des Geb noch die Gesamtheit der heliopolitanischen Gottheiten (große und kleine Neunheit, ober- und unterägyptisches Landesheiligtum) folgt. Außerdem findet sich unter den Gaben eine Reihe von Opfertieren, namentlich Gazellen und Säbelantilopen (*gḥs*, *m3-ḥḏ*) sowie Vogelarten (*z.t*, *sr*, *mn.t*). Am Ende der Liste steht nach *ḫ3 m ỉḫ.t nfr.t wꜥb.t* häufiger „tausendmal alles (Schöne und) Süße" (*ỉḫ.t nb.t (nfr.t) bnỉ.t*) anstelle von *ꜥnḫ.t nṯr ỉm*. Dieses ist immerhin noch mindestens dreimal belegt, wobei zwei Textzeugen aus dem späten Mittleren Reich eine ähnlich verkürzte Liste von Opfergaben aufweisen wie unser Text.[562] Der vorliegenden Version noch ähnlicher scheint die allerdings nur fragmentarisch erhaltene Geb-Formel auf dem Ostrakon Gardiner 315 zu sein,

560 Vgl. Favard-Meeks/Meeks, in: *Culte d'Osiris*, 43 mit Anm. 18 (Hinweis auf Reymond, *ZÄS* 98 [1972], 132–140).

561 Barta, *Opferformel*, 290f., 293–295.

562 S. die Synopse bei Roccati, in: *Atti del 1° Convegno Italiano sul Vicino Oriente Antico*, fig. 23, Textzeugen Hor und Kairo CG 1474 (s. *ibidem*, 105 mit Anm. 20).

da sie als einzige die genaue Folge [...] *šs*, *mnḫ.t*, *sntr* [...] bietet.[563] Vgl. noch XIX.43 für eine Umformulierung in die Geb-Formel, dort allerdings ohne eine Opferliste.

b) Zuweisung der Speisen durch den *nṯr ỉm3ḫ*

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉ.n nṯr ỉm3ḫ pfỉ	„Osiris-Chontamenti", sagt jener wohlversorgte Gott,
nṯr.w (XIV.27) *ḏd⸗ṯn n⸗f ḫrw*	„Götter, ihr sollt für ihn den Ruf aussprechen,
ʿq⸗f ḫr⸗ṯn	dass er bei euch eintrete,

Da die Sprecherangabe *ỉ.n* recht bald nach dem Beginn einer Rede steht, oft nach einem Satz, ist nicht davon auszugehen, dass die gesamte Opferformel zuvor bereits zur Rede des Gottes gehört, sondern dass der Gott seine Rede mit der Anrede „Osiris-Chontamenti" beginnt. Auch inhaltlich erscheint der Redebeginn an dieser Stelle plausibel: Nach dem irdischen Opfer folgt nun dessen jenseitige Entsprechung, das Mahl in Gesellschaft der Götter.

Das Theonym *nṯr ỉm3ḫ* ist selten.[564] Als *ỉm3ḫ* können verschiedene Götter bezeichnet werden, darunter auch Osiris selbst. Auffällig häufig sind Epitheta mit *ỉm3ḫ* aber für Atum und Chons belegt, so dass man auch hier an den abendlichen Sonnengott denken kann, der in XII.21 Osiris bei sich willkommen heißt und sich in XIII.19 wie hier anlässlich von Osiris' Ankunft an eine Göttergruppe, dort die Erdgötter, wendet.

Die Verwendung des hier als „Ruf" übersetzten *ḫrw* kann man als Bezugnahme auf die Bezeichnung des Totenopfers als *prỉ-(r)-ḫrw* erklären.[565] Die Aufforderung an die Götter, Osiris einzuladen, dient hier nicht nur dessen sozialer Einbindung in die Göttergemeinschaft, sondern er wird sozusagen zu Tisch gerufen, entsprechend dem Ruf des Totenpriesters.

prỉ⸗f m sḫ.t-ḥtp	wenn er aus dem Opfergefilde herausgeht
h(3)ỉ⸗f d(ỉ) m sḫ.t-ỉ3r.w	und hier im Binsengefilde hinabsteigt!

Opfer- und Binsengefilde sind hier offenbar Ost- und Westhorizont zugewiesen. Der vermutlich deutlichste Beleg für diese ja keineswegs alternativlose (vgl. nur hier XIII.18–19) Verortung des Binsengefildes ist das *Buch vom Tag*, wo das Übersetzen zum Binsengefilde der neunten Stunde zugeordnet ist.[566] Dem am Lauf des Sonnengottes teilhabenden Osiris/Verstorbenen werden auf diese Weise die Mahlzeiten zugesprochen, die dieser während seiner Tagesfahrt einnimmt.

Nicht ohne Unsicherheit ist die für das Verständnis wichtige Deutung von *dy*, das man sowohl als „hier" als auch als „dort" übersetzen kann (vgl. XIV.15). Dass nur eins der beiden Gefilde und auch noch das zweite durch ein Ortsadverb ergänzt ist, mag dessen engeren Bezug zum Sprecher anzeigen. Sollte es sich bei diesem wirklich um Atum handeln, wäre „hier" für das abendliche Binsengefilde in der Tat treffend.

prỉ (XIV.28) *r⸗f n⸗f tʾ-wr m ʾIwn.w*	Es soll nämlich das Großbrot aus Heliopolis zu ihm
ʿ(3)b(.t)⸗f m-m nṯr.w	hervorkommen, seine Opferspende unter den Göttern."

Das Brot stammt also vom Altar des Sonnengottes selbst, d. h. es gelangt im Zuge des Opferumlaufs zum Verstorbenen.[567] Heliopolis als Ort der Opferzuweisung erscheint nicht nur in unseren Texten

563 Roccati, in: *Atti del 1° Convegno Italiano sul Vicino Oriente Antico*, fig. 20–22, Textzeuge HO 95,2 (= Černý/Gardiner, *Hieratic Ostraca*, Taf. 95, 2).

564 Kein Beleg im *LGG*.

565 Assmann, *Totenliturgien* III, 155 erwägt anscheinend eine Emendierung zu *mdw*.

566 Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 233–249, 483–487.

567 S. dazu Leitz, *Panehemisis*, 254.

mehrfach. Auf dem Sarkophag des Panehemisis verheißt der „Bewohner von Pe" (*ỉm.ỉ-Pi̯*) dem Verstorbenen u. a. „Opferbrot im/aus dem Fürstenhaus" (*pꜣw.t m ḥw.t-sr*).[568]

c) Essen mit Re

ḥmsi̯ zp 2 *r wnm tꜣ* *ḥmsi̯ Rꜥw r wnm tꜣ*[(XIV.29)] *r rdi̯.t ꜣw.t-ỉb n nṯr.w*	Es setzt sich der sich Setzende, um Brot zu essen, es setzt sich Re, um Brot zu essen und um den Göttern Freude zu schenken.

ꜣw.t-ỉb ist sicherlich eine Verschreibung aus *ꜣw.t* „Speisen", das in pPalau Rib. 80/68 unzweifelhaft ist;[569] vgl. auch XIII.30–32.

Nṯr.w, soweit erkennbar, auch in den Londoner Parallelen; in pPalau Rib. 80/68 hingegen *psḏ.t* „Neunheit".

ꜥḥꜥ ỉr=f ꜣgb(.w) m ḥzi̯(.t)=k *ꜥ.wỉ=f n=k ẖr wdḥ.ww*	Und es wird der Flutgott bei deinem Herantreten aufstehen mit Opferkrügen/Opfertafeln für dich auf den Armen.

Wdḥ.w „Krug/Libationsgefäß"[570] scheint beim ersten Hinsehen besser zur Aussage des Satzes zu passen als das geläufigere *wdḥ.w* „Altar", indem der Flutgott[571] als Bringer von Wasser aufträte. Tatsächlich aber ist *ꜣgb.w* bzw. *ꜣgb.w-wr* als „(Große) Flut" Ursprung von Nahrung und als solcher einer der „Altarherren".[572] Entsprechend wird er mehrfach als Träger eines Opfertabletts gezeigt. Außerdem ist hier nur von Brot und (in pSchmitt fehlend) Bier die Rede, nicht von Wasser, so dass die gewählte Übersetzung allein auf der Schreibung in pSchmitt beruht (s. a. XVIII.16), während Assmanns Übersetzung von *wdḥ.w* als „Opfertisch" die vermutlich ursprüngliche Aussage des Satzes berücksichtigt.[573] Sollten tatsächlich Krüge gemeint sein, dann jedenfalls eher Bierkrüge als Behältnisse für Wasser. Sie könnten den Opfertisch im Zuge einer Umformulierung aus einer Version ähnlich ST 167 oder ST 215 abgelöst haben, wo der Flutgott selbst auf dem Opfertisch steht.[574] Dort wird er dann als „Mundschenk des Re" (*wdp.w n(.ỉ) Rꜥw*)[575] in der für ihn typischen Funktion[576] angesprochen, wobei die Selbstaussage „nun komme ich zu dir" (*ỉy.n=ỉ ḫr=k*)[577] des Verstorbenen unserem „bei deinem Herantreten" von der Situation her genau entspricht. Dabei fällt der hier höhere bzw. selbstverständlichere Status des Herantretenden auf: Während dort der Flutgott aufgefordert werden muss, dem Verstorbenen wie Re Speis und Trank zu reichen, so tut er dies hier offenbar ohne dessen Geheiß. Die Funktion des göttlichen Mundschenks ist besonders mit Heliopolis verbunden,[578] wo sie im irdischen Kult von verschiedenen Priestern bis zum *wr-mꜣ.w* selbst übernommen wird.[579] Das Aufstehen des Flutgottes impliziert vielleicht, dass er den Ankommenden an seinen Platz führt, womit er wie andere göttliche Mundschenke die

568 Leitz, *Panehemisis*, 71, 73 (§ 6.9).
569 In pBM 10317 IX.5 wegen Zerstörung unklar; pBM 10319 VI.33 leicht beschädigt, aber vermutlich *ꜣw.t-ỉb*.
570 Osing, *Nominalbildung*, 169, 675f., Anm. 748; Meeks, *ALex* 77.1113; 79.0804.
571 Belege und Literatur: *LGG* I, 84f. *s. v. ꜣgb* und *ꜣgb-wr*.
572 Für eine Darstellung des Flutgottes als Altarherr s. Simonet, *Collège des dieux*, 177–181.
573 Assmann, *Totenliturgien* III, 156.
574 *CT* III, 17c, 186b.
575 *CT* III, 18a; in 187a nur in M22C. Zum „Mundschenk des Re" und anderen göttlichen „Mundschenken" s. *LGG* II, 627 sowie im Folgenden, XIV.32.
576 Analyse der relevanten Quellen bei Simonet, *CdE* 62, 62–70.
577 *CT* III, 18a, 186c.
578 Simonet, *CdE* 62, 59, 61, 66, 68.
579 Simonet, *CdE* 62, 56f.; vgl. im Folgenden, XIV.32.

Aufgabe eines *Psychopompos* übernimmt.[580] Diese Rolle würde ihn von Hapi unterscheiden, der als Nahrung spendender Flutgott selbst zum Verstorbenen kommt.[581]

Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt tʾ⸗k (XIV.30) *pw tʾ n(.ꞽ) Rꜥw Ḥw.t-Ḥr.w*	Osiris-Chontamenti, dein Brot ist das Brot von Re und Hathor.

Beruhend auf *ḥnq.t pw n(.t) Ḥw.t-Ḥr.w* in pLouvre N. 3129 emendiert Assmann zu *ḥnq.t⸗k pw ḥnq.t n(.t) Ḥw.t-Ḥr.w* „(und) dein Brot ist das Brot der Hathor".[582] Tatsächlich bietet pPalau Rib. 80/68 genau diesen Textverlauf. pBM 10319 VI.36 wie pLouvre N. 3129; pBM 10317 IX.6 hingegen: *tʾ⸗k pw tʾ pw Rꜥw ḥ(n)q.t⸗k pw ḥ(n)q.t pw Ḥw.t-Ḥr(.w)*. Als Grund für die unterschiedlichen Verkürzungen kommt die Umsetzung gespaltener Kolumnen mit Folgefehlern in Betracht.

Hathors Rolle als Spenderin von Bier gehört in den weiteren Kontext ihrer bekannten Rolle als Göttin der Trunkenheit. Oft spendet sie das Bier als Baumgöttin (vgl. im Folgenden die Erwähnung der Sykomore in XIV.39–40). Ihr Auftreten gemeinsam mit Re verweist auf Heliopolis bzw. den östlichen Horizont als den zu erwartenden Ort der Opferzuweisung.[583] Für Hathor als Speisenspenderin in Heliopolis vgl. z. B. Tb 82:[584]

> *sḫm⸗ꞽ wnm⸗ꞽ sw ẖr šn.w zmꜣ.w ꞽmꜣ n(.ꞽ) Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t⸗ꞽ ꞽri̯.t ꜥꜣb.t ꞽri̯(.t) tʾ ḥ(n)q.t m Ḏd.w wꜣḥ.yt m ʾIwn.w*
> Ich verfüge (darüber) und esse es unter den Blättern und Zweigen des Jujuben-Baums der Hathor, meiner Gebieterin, die eine Opferspende ausgeführt hat, die in Busiris Brot und Bier bereitet hat und eine Kornspende in Heliopolis.

Genau als Biergöttin erscheint Hathor, wenn, wie hier Re, ein anderer Gott für das Brot zuständig ist. Dies kann auch Nepri sein, so im *Satirischen Brief*:[585]

> *ḏi̯ n⸗k Npꞽ tʾ Ḥw.t-Ḥr.w ḥ(n)q.t*
> *snq⸗k [m] mnḏ n(.ꞽ) Sḫꜣ[.t-Ḥr.w]*
> Nepri wird dir Brot geben und Hathor Bier. Du wirst am Euter der Sechat-Hor saugen.

Die Liste der spendenden Götter ist meist länger.[586] Der u. a. als vierter Spruch der *Liturgie zum Talfest* (= Liturgie SZ.4) in pBM 10209 überlieferte Text hebt außerdem die belebende Funktion dieses göttlichen Speise- und Trankopfers hervor:[587]

> *šzp⸗k sn.w m-bꜣḥ Ḥr.w ḥr ḫꜣw(.t) n.t bꜣ.w ʾIwn.w*
> *ꞽw šb.w⸗k mꞽ psḏ.t-ꜥꜣ.t m-rw.tꞽ ꞽz⸗k*
> *šzp⸗k ḥtp.w m ḏḏ.wt n⸗k tʾ wꜥb ḥr ḫꜣw(.t) n(.t) Ḥr.w*
> *ꜥnḫ ꞽwf⸗k*
> *nfr mt.w⸗k*
> *wbꜣ(.w) ḥr⸗k m wꜣ.t kk.w*

580 Simonet, *CdE* 62, 65f.; idem, *Collège des dieux*, 178f.

581 Hierzu die Hinweise von Herbin, *Books of Breathing*, 24 (zu pBM 10048 III.8–9).

582 Assmann, *Totenliturgien* III, 156 mit Anm. 361.

583 Vgl. Spruch 4, XII.42 und dazu Assmann, *Totenliturgien* III, 90f.

584 pNespasefy B15.5–6; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 34.

585 pAnastasi I, IV.1–2; Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 52f.; s. a. idem, *Satirische Streitschrift. Übersetzung*, 45 (am).

586 Für eine um Hapi und Hesat als Spender von Wasser und Milch erweiterte Formel s. Assmann, *Totenliturgien* II, 147–177 (Liturgie NR.2, „Verse" 12–15). Für weitere Beispiele und Hinweise zu dieser „Versorgung durch Götter" s. *ibidem*, 189–191; Smith, *Traversing Eternity*, 181 mit Anm. 11, 517, 520; für Formulierungen in *Ersten* und *Zweiten Dokumenten vom Atmen* s. Herbin, *Books of Breathing*, 80 (zu pBM 10199 Z. 27–28), 99 (zu pBM 10110 + 10111 II.15–17).

587 pBM 10209 I.31–36; Haikal, *Nesmin* I, 29, Taf. 5. S. a. Smith, *Traversing Eternity*, 181 mit Anm. 11–13 (zu Varianten mit weiterer Literatur) und 186 (Übersetzung); Assmann, *Totenliturgien* III, 511f.

in Ḥ'pi̯ di̯=f n=k mw
Npw(.t) di̯=s n=k t'
Ḥw.t-Ḥr di̯=s n=k ḥ(n)q.t
Ḥzy.t di̯=s n=k irṯ.t
Du wirst in Horus' Gegenwart Brot auf dem Altar der Bas von Heliopolis erhalten, wobei deine Nahrung außerhalb deines Grabes der der Neunheit gleichen wird. Du wirst Opferspeisen als Gaben an dich erhalten, reines Brot auf dem Altar des Horus, so dass dein Fleisch lebendig, deine Muskeln schön und dein Blick auf dem Weg der Finsternis geöffnet sein wird. Es ist Hapi, der dir Wasser geben wird, Nepyt[588], die dir Brot geben wird, Hathor, die dir Bier geben wird, und Hesat, die dir Milch geben wird.[589]

Dass die Spende ‚hathorischen' Brots im Horizont empfangen wird, geht hier aus dem Kontext hervor. Ausdrücklich gesagt wird dies im Brief an den verstorbenen Mereri auf der Tonschale Louvre E. 6134 (*Louvre Bowl*), dort mit Osiris als dem Spender:[590]

iri̯ n=k Wsir-ḫnt.i-imn.tiw ḥḥ n.w rnp.wt m rdi̯.t n=k ṯ3w m fnḏ=k m rdi̯.t n=k t' ḥ(n)q.t r-gs Ḥw.t-Ḥr.w nb.t 3ḫ.t
Osiris-Chontamenti soll dir Millionen von Jahren bereiten mit Spenden von Luft an deine Nase und mit Spenden von Brot und Bier an der ~~Seite~~ Hathors, der Herrin des Horizonts!

d) Essen mit den Göttern des Gefolges

'ḥ'=k ḥmsi̯=k r '(3)b(.t)=k	Du sollst aufstehen und dich zu deiner Spende hinsetzen!
ḫnm=k m-m ntr.w šms.w-nṯr	Du sollst dich unter die Götter des Gottesgefolges mischen!

Die Folge von Aufstehen (*'ḥ'*) bzw. sich Erheben (*ṯzi̯ ṯw*) und Hinsetzen begegnet auch in XII.36, 40, XVI.22, XVIII.11, 33, XXI.10–11, XXIII.9. Hier ist die Verbindung zwischen Aufstehen als Auferstehung und Hinsetzen als Platznehmen zum Essen besonders deutlich. Diese Vorstellung ist auch in der fünften Stunde des *Amduat* umgesetzt, wo Re zum „Kollegium, das Opferspeisen verteilt," (*ḏ3ḏ3.t … snm.t 3w.t m qrr.t tn*; s. a. zu XIV.35) sagt: „Ihr sollt zu euren Bas aufstehen und euch zu eurem Opfermahl hinsetzen" (*'ḥ'=ṯn n b3.w=ṯn ḥmsi̯=ṯn n ḥtp.w=ṯn*).[591] Auch hier wird im Folgenden die Vereinigung mit dem Ba beschworen, was dem ersten Teil der zitierten Rede aus dem *Amduat* entspricht, hier dem Aufstehen.

e) Wiederherstellung der personalen Integrität und des Körpers

ḏwi̯=k r k3=k	Du sollst deinem Ka zurufen,
(XIV.31) *iwi̯=f n=k*	dass er zu dir komme
ḫwi̯.n=f ṯw m-' ḏw nb	und dich vor allem Übel bewahre!

Den Zuruf an den Ka kann man ohne weitere Angaben als eine einfache Aufforderung zum Kommen verstehen, also als Beschwörung der Gemeinschaft mit dem Ka.[592] Die folgenden Worte führen dieses verbreitete Grundmotiv aber weiter, indem sie dem Ka eine spezifische Funktion, eben die Abwehr von „Ungemach", zuschreiben. Wie man sich in diesem Zusammenhang den Ruf eines Verstorbenen an seinen Ka vorstellen kann, macht Tb 105 anschaulich. Auch diesem zufolge kann der Verstorbene an der Existenz der Horizontbewohner teilhaben. Zusätzlich wird dort das Bestehen des Totengerichts be-

588 Parallelen: Neper.
589 In der demotischen Version dieses Spruchs auf dem noch unpublizierten pOxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(P) ist die Liste der Versorger noch um Renenutet und (zuvor verstorbene?) Verwandtschaft erweitert; s. Smith, *Traversing Eternity*, 658.
590 Piankoff, *JEA* 20 (1934), 157 und Taf. 21.
591 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 430.
592 Leitz, *Panehemisis*, 170f.

schworen, so dass der Ka wohl eine Rolle bei der Befreiung von allem „Bösen" spielt, das der Verstorbene selbst begangen haben könnte. Tb 105 nennt ausdrücklich „jenen bösen Ausspruch, den ich gesagt haben sollte, jene böse Sünde, die ich begangen haben sollte" (*ḏ3is pfi ḏw ḏd.n=i ˁb pwy ḏw iri̯.n=i*).[593] Wenn der Ka in PT 93 Osiris „vor allem Zorn der Toten" beschützen soll, dann stellt sich die Frage nach der Ursache dieses Zorns. Als diese käme z. B. ein „böser Ausspruch" im Sinne von Tb 105 in Betracht.[594] Die Funktion des Kas als Beschützer vor Rache passt sowohl zu Interpretationen des Ka als ‚soziale' Komponente der Person, über die der Mensch mit seiner Mitwelt interagiert,[595] als auch zu seinem Aspekt der ‚Lebenskraft'.[596]

Damit verweist der Schutz vor „Übel" dann doch über das Totengericht hinaus auf jeden denkbaren Feind. Die Zuschreibung der gerichtlichen Auseinandersetzung im Jenseits an den Aufgabenbereich des Ka ist aus der Unterhaltung zwischen Djedi und Hordjedef im Papyrus Westcar bekannt, wo jener diesen begrüßt: „Dein Ka vertrete streitbar eine Angelegenheit gegen deinen Widersacher!" (*šnṯ k3=k (i)ḫ.t r ⌜ḫft.i=k⌝*).[597] Dieses Zitat stellt klar, dass der Ka neben abstraktem „Ungemach" auch Personen abwehrt, wie es im zweiten Teil unseres Spruchs ebenfalls angedeutet wird (XV.2–3).

zm3.n ṯw b3=k	Dein Ba wird sich dir vereinen
nn ḥri̯=f r=k	und sich nicht von dir entfernen.
ẖnm=f ṯw	Er wird sich zu dir gesellen,
imi̯=k wˁi̯	so dass du nicht allein bist.

Aufgrund des Kotexts und besonders der Parallele zum praktisch synonymen ***ẖnm*** darf ***zm3.n*** wie schon zuvor ***ḫwi̯.n*** als Prospektiv gedeutet werden.

Zum Ba, der sich mit dem Leichnam vereint vgl. die ähnlichen Formulierungen in Spruch 14B, der *Anrufung an den Ba-Bringer*. Wie die zu XIV.30 zitierte Rede des Re in der fünften Stunde des *Amduat* illustriert, werden die Voraussetzungen geschaffen, dass Osiris der Aufforderung zum Aufstehen nachkommen kann. Interessant ist an unserer Stelle außerdem die Verbindung mit dem Motiv des Alleinseins[598] bzw. dessen Vermeidung. Eine Anspielung auf das gemeinsame Dasein von „ich" und „Ba" im Jenseits bietet vermutlich das Ende des *Dialogs eines Mannes mit seinem Ba*:[599]

> *ḫn.y=i r-s3 wrḏ=k*
> *iḫ iri̯=n dmi n-zp*
> Ich werde niederschweben, nachdem du ermattet bist, so dass wir (uns dann) gemeinsam(?) eine Wohnstatt bereiten werden.

Die lange angenommene Bedeutung von ***n-zp*** als „gemeinsam" bereits im Mittleren Reich[600] beruht offenbar nur auf dieser Stelle, so dass aus gutem Grund Alternativen vorgeschlagen wurden.[601] Dass der

593 pColon. Aeg. 10207 XLVI.9–10; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 70*. Zum Text auch Assmann, *Tod und Jenseits*, 137.

594 Das von „Toten" drohende Unheil im Jenseits entspräche demnach der aus manchen Briefen an Tote hervorgehenden Vorstellung von deren negativer Einflussnahme auf irdisches Geschehen (nach Hinweis Gestermann).

595 Vgl. Loprieno, in: *Grab und Totenkult*, 200–225, bes. 203–207 (S. 206: „reglementierende Instanz, die auf einen Ausgleich zwischen der sozialen Dimension und der autonomen Sphäre zielt"); Assmann, *Tod und Jenseits*, 131–139, bes. 138 („Sozial-Selbst").

596 Janák, *SAK* 31 (2003), 194f.

597 pBerlin P. 3033 VII.25; Blackman, *King Kheops and the Magicians*, 9.14–15. Zitiert auch von Assmann, *Tod und Jenseits*, 132, auch dort zu unserer Stelle. Die Ergänzung des beschädigten Satzendes zu ***ḫft.i=k*** mit Blackman; Lesung ohne ***=k*** zuletzt Lepper, *pWestcar*, 43.

598 S. zu II.17.

599 pBerlin P. 3024, 153–154; Allen, *Debate*, 310f.

600 Bes. Cannuyer/Delpech, *GM* 172 (1999), 12 mit Anm. 10–11; s. jetzt aber Allen, *Debate*, 112.

Ba, der zuvor den Mann passend mit „du Zugehöriger, mein Bruder" (*n.i-sw pn sn=i*) anredet, aber tatsächlich die Gemeinsamkeit des nachtodlichen Daseins meint, erscheint bei Kenntnis unserer Stelle noch plausibler.

Auch wenn die Begriffe Ka und Ba ganz unterschiedliche Person-Konzepte vermitteln, sind sie oft gemeinsam in komplementärer Funktion anzutreffen.[602]

dr.n=k yw(= iy.t)(XIV.32)*=k*	Du sollst dein Ungemach beseitigen,
sfḫ=k ḏw=k	dein Übel lösen
wḫ3.n=k t3 n šni=k	und die Erde aus deinem Haar schütteln!

Das im Wortsinn „Abschütteln" des Todes[603] steht hier im Zusammenhang mit der Aufforderung, sich zum Mahl zu erheben, und der Ankündigung, wieder über alle Komponenten der Person zu verfügen. Deshalb sind auch diese drei Sätze futurisch aufzufassen. Da es sich hier eher um eine Aufforderung als um eine Ankündigung handelt, könnte man anstelle der *sḏm.n=f*-Schreibungen auch zwei Imperative mit folgendem *dativus ethicus* ansetzen. Diese Lösung ist hier nicht gewählt, weil sich dann anstelle unterschiedlicher Graphien derselben Verbform unterschiedliche Verbformen unregelmäßig abwechseln würden und *sḏm.n=f* als Schreibung für Subjunktiv/Prospektiv in pSchmitt oft genug belegt ist, auch an anderen Stellen der *s3ḫ.w* I (s. Kapitel II.2.1.3).

Im Zusammenhang der Speisung können die hier benannten belebenden Handlungen vordergründig als Waschen vor dem Essen aufgefasst werden, was auch erklärt, weshalb Osiris selbst sie an sich durchführen soll.

f) Göttliche Herkunft der Speisen

iw gr t'=k ḫr di-k3[.w] ḥ(n)q.t=k r wdp.w-nṯr	Dein Brot stammt fürwahr vom Nahrungsspender und dein Bier vom Mundschenk des Gottes.

„Nahrungsspender" (*di-k3.w*) tritt als Beiwort verschiedener Götter auf, am häufigsten von Formen des älteren Horus.[604] Hier könnte weiterhin der Sonnengott gemeint sein, also der Götterkönig, der seine Untertanen versorgt; Alternative wäre ein privilegiertes Mitglied des Gefolges, das dem Gott und seinen Tischgenossen die Speisen reicht, eben parallel zum „Mundschenk". Als *wdp.w* (von XY) bezeichnete Götter sind mehrfach in einer Reihe von Gabenbringern dargestellt.[605] Der „Mundschenk des Gottes" könnte mit dem in XIV.29 erwähnten Flutgott identisch sein, der auch als „Mundschenk der Götter" belegt ist. Auffällig ist außerdem die Ähnlichkeit mit dem Namen „Mundschenk des *Großen* Gottes", mit dem in der achten Strophe von Tb 172 der Hohepriester von Heliopolis (*wr-m3.w*) belegt ist, auch wenn dieser keine Speisen, sondern ein Gewand (*sd*) bringt.[606] Die Verbindung zwischen *wdp.w* und Heliopolis wird auch in anderen Quellen deutlich.[607] Das Personendeterminativ nach *wdp.w* könnte einfach eine Standardschreibung des Worts sein, vielleicht ist sie aber doch genau zu nehmen und verweist auf die praktische Durchführung des heliopolitanischen Opfermahls im irdischen Kult.

601 U. a. Tobin, *BiOr* 48 (1991), 353 („for (that) time"); Cannuyer/Delpech, *GM* 172 (1999), 15: „une demeure de survivant".

602 Belege *passim*, s. z. B. *Wb* I, 411.8.

603 Assmann, *Totenliturgien* III, 162, der auf den Unterschied zu Spruch 5 (XIII.4) hinweist, in dem Osiris die Erde nicht selbst aus seinem Haar schüttelt, sondern dafür die Unterstützung durch die Götter zugesprochen bekommt. Unserer Stelle ähnlicher ist Spruch 4 (XII.39); vgl. dort und Assmann, *Totenliturgien* III, 88f.

604 Vgl. *LGG* IV, 762f.

605 Belege: *LGG* II, 627.

606 pBM 9900, Tb 172, Z. 40; Lapp, *Nebseni*, Taf. 100.

607 S. zuvor, zu XIV.29.

ḫnḏ r (XIV.33) *ꜥ(ꜣ)b(.t)⸗k*	Ein Schenkel wird deine Spende sein
s(ꜣ)šr.t m pꜣw(.t)⸗k	mit Grillbrot als deinem Gebäck
ḏꜣ.t n.t mw ḥr-tp wdḥ.w⸗k	und einer Handvoll Wasser auf deinen Opfertisch.

Vgl. XIII.33, wo *sꜣšr.t* vielleicht kein Grillbrot[608] meint, sondern ein Stück Fleisch wie in PT 207 (*Pyr.*, 124c). Mit diesem hat unsere Stelle die folgende Wasserspende[609] gemeinsam; N. B. die ‚archaische' Schreibung „*ḏꜣ.t*" für *ḏr.t*.

Das Vergießen von Wasser begleitet hier wie anderenorts die Mahlzeit und dient damit vordergründig dem Löschen des Dursts und dem Waschen der Hände. Die sakramentalen Ausdeutungen der Libation sprechen deren Empfänger aber tiefgreifende Regeneration zu, v. a. ausgehend von der Gleichsetzung des Wassers mit dem Leichensekret des Osiris und bzw. der Nilflut.[610] Dass allein die Ritualhandlung angegeben ist, zudem in knappen Worten, bedeutet nicht, dass diese bekannten Konnotationen hier keine Rolle spielen können.[611]

ḏḏ(.t) n⸗k tm(.w) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Was dir gespendet wird, ist komplett, Osiris-Chontamenti,
mỉ-qd (XIV.34) *⸗sn*	vollständig,
ꜥnḫ⸗k ỉm	damit du davon lebst
ḥtp kꜣ⸗k ỉm ḏ.t	und dein Ka darüber zufrieden ist, für immer!

Das doppelte Vorhandensein eines Ausdrucks für „vollständig" erweckt den Verdacht, dass es hier wie zuvor (XIV.30) zu einer Auslassung in einem Satzpaar gekommen ist. In pLouvre N. 3129[612] sowie in pBM 10319 VII.6 folgt auf *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*: „Was Osiris-Chontamenti gegeben wird ist vollständig" (*rdi̱(.t) n Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt mỉ-qd⸗sn*). Diese Version legt eine *aberratio oculi* in der Fassung von pSchmitt und wohl auch pBM 10317 IX.10 nahe.[613] Oder aber die längere Formulierung ist Resultat eines korrigierenden Eingriffs in den Text, denn der Wechsel in die dritte Person könnte bei Verwendung des Textes für Osiris-Chontamenti als unpassend empfunden worden sein.[614]

yꜥi̱ sw ỉr⸗f Rꜥw	Re nämlich wird sich waschen,
di̱⸗f n⸗k tꜣ ḥtp⸗f	dir Brot seiner Opfertafel reichen
di̱⸗f n⸗k ḥtp.w⸗f	und dir seine Opferspeisen reichen.

CG 29301: *ḥtp.w* statt *ḥtp.w⸗f*.

Assmann lässt hier die nächste Strophe beginnen, vermutlich weil *ḏ.t* „für immer" oft eine Texteinheit beschließt und mit diesen Sätzen die Parallele in CG 29301 einsetzt. Allerdings stimmen die Exzerpte aus den *sꜣḫ.w* I auf diesem Sarkophag oft genug nicht mit den Abschnitten der meist längeren „Sprüche" überein. Dort könnte man die vorliegende Passage als einleitende Situationsbeschreibung zur

608 Verhoeven, *Grillen, Kochen, Backen*, 155f.

609 Dort „4 Libationen" (*ḏꜣ.t* 4 *n.t mw*); s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 162.

610 Als ausführlichere Beiträge zum Thema s. Spieser, *CdÉ* 72 (1997), 211–228; Assmann, *Tod und Jenseits*, 462–471; idem, *Totenliturgien* II, 87–94; *Totenliturgien* III, 535–544; weitere Hinweise bei Leitz, *Panehemisis*, 213–216.

611 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 267 anlässlich einer vergleichbar knappen Erwähnung dieses Motivs.

612 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 157 (mit abweichender Übersetzung).

613 pBM 10317 ist an dieser Stelle z. T. beschädigt, weist aber ebenfalls nicht die Verdopplung von „Osiris-Chontamenti/N." auf.

614 Oder sollte in einer Fassung für einen menschlichen Verstorbenen dieser zunächst angeredet gewesen sein, während im zweiten Satz/Satzteil auch dort Osiris-Chontamenti gemeint wäre, dessen Opfern diejenigen des Verstorbenen somit angeglichen würden (also: *„Was dir gespendet wird, ist komplett, Osiris N., was Osiris-Chontamenti gespendet wird, ist vollständig.")?

folgenden Anrufung des Opferbringers verstehen, während hier der folgende Wechsel des Adressaten von Osiris zum *ini̯-ḥtp.w* eine sowohl inhaltliche als auch formale und wohl deutlichere Zäsur darstellt. Anstatt nur das Folgende einzuleiten, lassen sich diese Sätze als krönender Abschluss der bisherigen Einladung zum Opfermahl verstehen. Nachdem Osiris bereits in Heliopolis von Res Speisen essen darf, wird nun noch hinzugefügt, dass Re persönlich – nach dem Händewaschen[615] – Osiris seine Portion überreicht.

g) Anrufung des Opferbringers

(XIV.35) *i ini̯-ḥtp.w ꜥnḫ m di̯.n⸗f di̯⸗k*	O Bringer der Opferspeisen, der von dem lebt, was er
ḥtp.w n nṯr.w	gegeben hat, du sollst den Göttern Opferspeisen geben und
sḏf3⸗k ḫ3w.wt n(.wt) nb nṯr.w	die Altäre des Herrn der Götter mit Nahrung versorgen!

Hinter dem „Bringer der Opferspeisen" steht wohl wieder der „Mundschenk" bzw. Flutgott; vgl. ST 317, wo sich der Verstorbene mit Hapi, dem Bringer der Opferspeisen" (*Ḥꜥpi̯ ini̯ ḥtp.t*) identifiziert.[616] Mit Assmann ist dem *ini̯ ḥtp* die Funktion eines „im Totenkult beschäftigte[n] Priester[s]" zuzuschreiben,[617] es handelt sich aber dennoch eindeutig um eine Gottesbezeichnung, die auch anderweitig bekannt ist.[618] Die Gegenwart göttlicher Opferbringer im Jenseits illustriert das *Amduat*, in dessen fünfter Stunde, in der Re über das Grab des Sokar in Rasetjau hinwegfährt, hinter Isis als Westgöttin vier Götter, unter ihnen der *ini̯ ḥtp*, mit unterschiedlichen Szeptern „das Kollegium, welches in dieser Höhle Opferspeisen verteilt," ist" (*ḏ3ḏ3.t pi snm.t 3w.t m qrr.t tn*).[619]

Nb nṯr.w steht anstelle des in allen Parallelen geschriebenen *psḏ.t* „Neunheit" (s. Kommentar zur Transliteration). Zu der hier nun vorliegenden Zusammenstellung von Altären für den Sonnengott und eine Gruppe von Göttern anstatt zweier Gruppen vgl. immerhin die Ritualanweisung zu Tb 140, der zufolge je vier Altäre (*ḫ3w.t*) für Re-Atum, das *wḏ3.t*-Auge und „diese Götter" mit Gaben zu bedecken sind. Wie der Abschnitt zuvor klar formuliert, hat Osiris-Chontamenti an Res Mahl Anteil, so dass die Aufforderung zu dessen Speisung die im Folgenden begründete Bitte um die Versorgung des Osiris einschließt.

ꜥnḫ n⸗k wbn m (XIV.36) *3ḫ.t⸗f psḏ m ḥr.t⸗f wꜥ pfi iri̯ mḫr.t (n)ḥḥ*	Für dich wird der leben, der in seinem wirksamen Auge aufgeht und an seinem Himmel oben scheint, jener Eine, der den Bedarf der Ewigkeit bereitet,
mi rdi̯.n⸗k tꜣ⸗k n Wsir-ḫnt.i-imn.tt ꜥnḫ⸗f (XIV.37) *im⸗f ḥ(n)q.t⸗k n⸗f n ib(.t)⸗f*	so wie du dein Brot Osiris-Chontamenti gegeben hast, damit er davon lebe, und dein Bier für seinen Durst!

Ob das hier eindeutige *3ḫ.t*-Auge auch auch in CG 29301 steht, ist nicht sicher (𓅜𓏏𓁹); dort außerdem *pwy* statt *pfi* sowie *iri̯* statt *rdi̯*, womit der Opferbringer auch als Opferbereiter präsentiert wird; damit vielleicht zusammenhängend *tꜣ* statt *tꜣ⸗k*. Im letzten Satz in CG 29301 gleich zwei Änderungen: „... sein Bier für seinen Durst" (*ḥ(n)q(.t)⸗f n ib(.t)⸗f*, gefolgt von einem anderen Abschluss: „für Osiris N., das ist einer von den Göttern" (*n{n} Wsir N. wꜥ pw m nṯr.w*).

615 Vgl. *Pyr.*, 789b–c, wo der Ka sich waschen, setzen und mit dem Verstorbenen essen soll.

616 *CT* IV, 115d.

617 Assmann, *Totenliturgien* III, 163.

618 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 163; vgl. *LGG* I, 381f. *s. v. Ꜣn-ḥtp, Ꜣn-ḥtp.f, Ꜣn-ḥtpw, Ꜣn-ḥtpw.f, Ꜣn-ḥtpt*.

619 Hornung, *Texte zum Amduat* II, 432f.

Als Konjunktion gebrauchtes *mỉ* ist in *ʿnḫ*-Formeln, also Schwüren,[620] als Einleitung der Apodosis m. W. nicht bekannt. Hingegen steht es vor *sḏm⸗f* in Anrufen an die Lebenden „auf eine Verheißung folgend, im Sinne von ‚in dem Ausmaß wie, entsprechend der Tatsache, daß' = ‚wenn'".[621] Eine entsprechende Übersetzung sollte deswegen auch hier gegenüber einer Schwurformel[622] vorzuziehen sein mit dem einzigen Unterschied, dass der Anruf sich nicht an irdische Opferspender richtet, sondern an deren jenseitiges Äquivalent. Der Opferbringer wird entsprechend seinem Einsatz für Osiris an den Wohltaten des Sonnengottes teilhaben.

Seine drei Beinamen benennen den Sonnengott in den Aspekten, von denen der Opferbringer wie alle anderen profitiert: als aufgehende und scheinende Sonne und als der, der Nacht für Nacht den Unterweltsbewohnern ihre Versorgung zuteilt. Die drei inhaltlich unproblematischen Epitheta scheinen in exakt derselben Form bislang nicht bekannt zu sein,[623] nicht selten ist hingegen *psḏ m ḥr.t*, allerdings erst in ptolemäisch-römischer Zeit. Dies mag man als Hinweis auf eine spätzeitliche Formulierung dieser Passage verbuchen. Zu *ỉri̯ mḫr.t nḥḥ* vgl. in der dritten Stunde des *Stundenrituals ỉri̯ sḫr.w nḥḥ mḫr.t (n(.t)) ḏ.t* mit der Variante *ỉri̯ sḫr.w n(.w) (n)ḥḥ ỉri̯ mḫr(.t) n(.t) ḏ.t* in Edfu.[624]

Dass der Opferbringer „sein" Brot und Bier spenden soll, passt zur Aussage, dass er von dem lebt, was er gegeben hat (XIV.35). Wieder bietet Res bereits zitierte Rede im *Amduat* (s. zu XIV.30) Entsprechendes, wenn er darin von „euren Opferspeisen", d. h. denen der Opferspender, spricht.

(ḫr-)n.tỉ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉs wʿ m nṯr.w ʿnḫ m tꜣ n(.ỉ) bd.t-ḥḏ.t ỉri̯(.y) n⸗sn (ỉ)ḫ.t (XIV.38) *n(.t) bd.t-dšr.t*	Denn Osiris-Chontamenti ist ja einer von den Göttern, die von Brot aus weißem Emmer leben, für die Opfer aus rotem Emmer zubereitet wurden.
ỉw ꜣ tꜣ⸗f m bd.t-ḥḏ.t ḥ(n)q.t⸗f m bd.t-dšr.t	Auch sein Brot besteht aus weißem Emmer und sein Bier aus rotem Emmer.
ntf wʿ ỉm⸗sn	Denn er ist einer von ihnen.

Als „einer von den Göttern" tritt der Verstorbene in zahlreichen Zusammenhängen auf. Grundsätzlich geht es um den Status eines Gottes und um die soziale Einbindung in die Götterwelt, die den erhobenen Anspruch, hier auf Opferspeisen, begründet und dadurch aktiviert.[625] Je nach Kontext kommt eine spezifische Situation hinzu, hier der Erhalt von Opferspeisen, die der Verstorbene als Gott mit entsprechend positivem Ausgang bestehen möchte. Die Analogie wird einschließlich erneuter Begründung im nächsten Satzpaar ausformuliert.

Geläufiger ist der Gegensatz zwischen „weißem Emmer" und „roter Gerste" (*ỉt dšr*) als Ausgangsmaterialien für Brot und Bier;[626] „roter Emmer"[627] ist aber gleichfalls gebräuchlich, in ST 187 wie hier für die Zubereitung von *ỉḫ.t*-Opfer.[628]

620 Nicht nur in juristischen Eiden; vgl. die Beispiele in Wilson, *JNES* 7 (1949), 140–142 (Nr. 63–75).

621 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 170, § 268C.

622 Entsprechend übersetzt Assmann, *Totenliturgien* III, 157.

623 Vgl. *LGG* II, 302–304; III, 126f.; I, 459f., 492.

624 Graefe, *Stundenritual*, dritte Stunde, Blatt 9; *Edfou* III, 216.12–13.

625 Vgl. die Überlegungen von Servajean, *Formules des transformations*, 57f.

626 Genügend Belege bietet *Wb* I, 142.15, 486.17, 487.3.

627 *Wb* I, 487.5–6.

628 *CT* III, 88e. ***Bd.t dšr.t*** als Grundlage von Bier in *CT* III, 50g, 51a. Beide Stellen zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 163.

h) Speiseverhör

rdi̯(.w) n≠k ṯn(ỉ)(XIV.39)	„Wo ist dir gegeben worden?
wnm.n≠k ṯn(ỉ)	Wo willst du essen?“
ḫr≠sn nṯr.w p3w.tỉw r≠f	sagen sie, die urzeitlichen Götter, an ihn gerichtet.

Es liegt hier eine Umformulierung aus der mehrfach belegten Frage „wo ist dir zu essen gestattet?“ (*rdi̯(.w) n≠k wnm≠k ṯnỉ*) vor (vgl. das folgende Zitat).[629] Dieses „Speiseverhör“ (Assmann) ist seit den Sargtexten ein fester Bestandteil der Totenliteratur, meist eingebettet in „Abscheu“-Sprüche.[630] Von den überwiegend schon von Assmann aufgeführten Parallelen aus Sargtexten und Totenbuch[631] weisen Tb 52 und Tb 189 die größte Ähnlichkeit zu unserer Stelle einschließlich folgender Erwähnung der Sykomore auf. In Tb 52 ist es in der Spätzeit so formuliert:[632]

> *rdi̯(.w) n≠k wnm≠k ṯnỉ*
> *ỉ.ỉn≠sn nṯr.w*[633] *r≠f*
> *wnm Wsỉr*[634] *ḫr nh.t twy n.t Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t≠ỉ*[635]
> „Wo ist dir zu essen gestattet?“ so sagen die Götter an ihn gerichtet.
> „Osiris wird unter jener Sykomore der Hathor, meiner Gebieterin, essen.“

wnm.n≠ỉ ḫr nh.t rḫ.n≠ỉ w3ḏ(.t) (XIV.40)	„Ich werde unter der Sykomore essen, die ich kenne, der
nfr(.t) ꜥš3(.t) zm3.w	grünen, schönen mit dichtem Geäst.

N. B. die Antwort in der ersten Person ohne ausdrückliche Sprecherangabe, was ziemlich deutlich auf die Übernahme zumindest dieses Abschnitts von einer Vorlage für funeräre Texte hinweist. Wie der Dialog in einer tatsächlichen Aufführung des Rituals umgesetzt wurde, lässt sich nicht beantworten.

Die Interpretation von *wnm.n≠ỉ* als Schreibung des Prospektivs wieder nach den älteren Parallelen; vgl. hiervor das Zitat aus Tb 52. Dort wird auch die Sykomore ausdrücklich als Baum der Hathor präsentiert, die vorher (hier XIV.30) als Spenderin des Brots – ursprünglich wohl des Biers – für Osiris Erwähnung fand. Die Sykomore der Hathor oder einer anderen Göttin als Ort der Speisung im Jenseits ist hinlänglich bekannt.[636] Als unserem Papyrus ungefähr kontemporärer Beleg sei der Anruf an die Sykomore der Hathor auf dem Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301) zitiert, der u. a. Qualität und Bedeutung des dichten Geästs der Sykomore hervorhebt und die Aufnahme von Nahrung mit der Fähigkeit zum Atmen verbindet. Teile dieses Anrufs stimmen außerdem mit den folgenden Sätzen unseres Spruchs überein:[637]

---

629 Die Angabe von Assmann, *Totenliturgien* III, 166, die Fragen, „wovon“ und „wo“ der Verstorbene esse, seien hier zusammengefasst, ist entsprechend zu korrigieren. Die erste Frage ist mit den Sätzen zuvor bereits beantwortet, so dass das „Speisenverhör“ erst mit der Frage nach dem Ort (Assmanns Thema c) einzusetzen braucht.

630 Zur Gebrauch und Abfolge der Sinnabschnitte und Texteme vgl. mit Bezug auf unseren Spruch Assmann, *Totenliturgien* III, 163–166 und grundsätzlich Topmann, *„Abscheu“-Sprüche*, v. a. Kapitel 2.

631 Zu erwähnen sind noch Fassungen, die bei im Kern identischen Aussagen zu „Abscheu“ und Speisung auf die Fragen und damit die gesamte Verhör-Situation verzichten (ST 217/Tb 53, Tb 102).

632 Nach pNespasefy B2.3–4. Abweichende Formulierungen in Tb 189 nach dem Totenbuch des Nu: Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 55, Z. 5–6. Vgl. auch den späteren pTurin 1791 (Tb 52.3–4), wo die Wortwahl Tb 189 noch ähnlicher ist.

633 Tb 189: „so sprechen Götter und Befähigte an mich gerichtet“ (*ḫrw-fỉ≠sn nṯr.w 3ḫ.w r≠ỉ*).

634 Tb 189: *wnm≠ỉ*.

635 In Tb 189 fehlt *ḥnw.t≠ỉ*. Dort folgt: „nachdem ich meinen Rest davon ihren Tänzerinnen gegeben habe“ (*rdi̯.n≠ỉ zp≠ỉ ỉm n ḫn.yt≠s*).

636 S. die in *LGG* IV, 260 angegebene Literatur und Billing, *Nut*, 223–243.

637 Maspero, *Sarcophages*, 11.

ỉ nh.t twy n.t Ḥw.t-Ḥr.w ḏỉ≠ṯ wnm≠ỉ tꜣ zwr≠ỉ ḥ(n)q(.t) m ꜥ.wỉ≠ṯ
ỉw ꜣ tꜣ≠ỉ m bd(.t) ḥḏ.t ḥ(n)q(.t) m bd(.t) dšr(.t)
wnm≠ỉ sꜥm≠ỉ gr.t[638]
ỉw≠ỉ rḫ.kw wꜣḏ-wỉ nfr-wỉ ꜥšꜣ-wỉ zmꜣ.w≠ṯ
ỉw ꜣ rꜣ≠ỉ n≠ỉ mdwi≠ỉ ỉm≠f
fnḏ≠ỉ wn.tw {mn}⟨m⟩[639] *Ḏd.w sns≠ỉ ṯꜣw ḫnm≠ỉ mḥ.(y)t*
pri(≠ỉ) m tm
ꜥnḫ≠ỉ ꜣ m ỉd.t nṯr ḫr nb (n)ḥḥ
O du Sykomore der Hathor, du sollst mich aus deinen Händen Brot essen und Bier trinken lassen! Es ist ja mein Brot aus weißem Emmer und mein Bier aus rotem Emmer, so dass ich wahrlich essen und trinken kann. Ich weiß, wie grün, wie schön und wie dicht dein Geäst ist. Es gehört mir ja mein Mund, so dass ich mit ihm spreche. Meine Nase ist in Busiris geöffnet, so dass ich Luft einatme und den Nordwind rieche[640]. Als Vollständiger/Atum werde ich herausgehen, da ich ja vom Gottestau vom Herrn der Ewigkeit lebe.

ỉw ꜣ rꜣ≠ỉ n≠ỉ mdwi≠ỉ ỉm≠f	Es gehört mir ja mein Mund, damit ich mit ihm spreche.

Da die Antwort der Götter ausschließlich auf die gemeinsame Mahlzeit Bezug nimmt, kann man die Aussage über den Besitz des Munds hier als Verfügen über den Mund zum Essen verstehen. Wie der Finalsatz zeigt, ist die Formulierung aber aus einem anderen Kontext übernommen, den wir aus den Sprüchen 21 und 22 des Totenbuchs kennen, wo der Mund dem Verstorbenen zum Sprechen zurückgegeben werden soll. Während die Redefähigkeit in ST 351[641] nicht näher erläutert wird, scheint Tb 21 mit dem Schlusssatz „du sollst sein Herz bei seiner unheilvollen Stunde in der Nacht leiten" (*sšmi≠k ỉb≠f r wnw.t≠f n(.ỉ) nbḏ grḥ*)[642] auf das Totengericht anzuspielen.[643] Unzweifelhaft ist diese Funktion dann in Tb 22:[644]

ỉw rdi(.w) n≠ỉ rꜣ≠ỉ
mdwi≠ỉ ỉm≠f
ỉw≠ỉ m-bꜣḥ nṯr ꜥꜣ nb dwꜣ.t
nn šnꜥ≠tw ꜥ≠ỉ[645] *m ḏꜣḏꜣ.t n.t nṯr nb nṯr.t nb(.t)*
Mein Mund ist mir gegeben worden, damit ich mit ihm rede, wenn ich vor dem großen Gott stehe, dem Herrn des Jenseits. Mein Arm wird in keinem Tribunal irgendeines Gottes oder irgendeiner Göttin abgewehrt werden.

šr.tỉ≠ỉ wn.tw m Ḏd.w	Meine Nasenlöcher sind in Busiris geöffnet,
ssn≠ỉ ṯꜣw	damit ich Luft einatme
(XIV.41) *ḫnm≠ỉ mḥ.(y)t*	und den Nordwind rieche,

Parallel zu *ssn* darf man *ḫnm* als – durchaus geläufige – Schreibung für *ḫnm* werten,[646] also wörtlich „riechen/einatmen", kein übertragener Gebrauch von „vereinen".[647] Auch das Atmen erscheint im Zu-

638 Oder lies *ḫr.t(≠ỉ)* „mein Bedarf"?
639 Vgl. hier den nächsten Satz.
640 S. hier, Kommentar zum Folgenden.
641 *CT* IV, 386a–389c.
642 pNespasefy A16.3; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 12.
643 So auch Hornung, *Totenbuch*, 428.
644 pNespasefy A16.4–6 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 12), ergänzt nach pColon. Aeg. 10207 XVII.5 (Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 22*). Zum Text von Tb 21 und 22 im *Ersten Dokument vom Atmen* s. Herbin, *Books of Breathing*, 61 (zu pBM 10191 I.29–32).
645 pColon. Aeg. 10207: *nn ḫsf≠tw ꜥ.wỉ≠ỉ.*
646 Vgl. *Wb* III, 376.14–16; *Valeurs phonétiques*, W 327; s. a. z. B. Maspero, *Sarcophages*, 71 (Z. 3): „Atme täglich den süßen Hauch des Nordwinds, der aus Atum zu deinen Nüstern hervorgeht!" (*ḫnm ṯꜣw nḏm n(.ỉ) mḥ(.yt) pri m (Ỉ)tm r šr.tỉ≠k rꜥw-nb*).

sammenhang eines Speiseverhörs etwas überraschend, anders als zuvor das Sprechen ist es aber als Riechen wesentlicher Bestandteil einer genussvollen und belebenden Mahlzeit,[648] wie der folgende Satz klarstellt.

ꜥnḫ⸗ỉ ꜣ m ỉd.t-nṯr da ich ja von ‚Gottestau' lebe."

Während der „Gottestau" (*ỉd.t-nṯr*) oder „Gottesduft" (*ỉꜣd.t-nṯr*)[649] Weihrauch oder allgemein Duftendes meint, ergänzt an anderer Stelle göttlicher oder himmlischer „Tau" die Opferspeisen, so in dem funerären Text auf dem als „Dokument vom Atmen" beschrifteten pBM 10201: „Empfange für dich alle Opfergaben, die aus der Erde hervorgekommen sind, und den Tau des Himmels über ihnen!" (*šzp n⸗ṯ ỉḫ.t nb.t prỉ(.t) m tꜣ ỉd.t n(.t) p.t m-ḥr.w⸗sn*).[650] Kombiniert man diese Aussagen, dann ist der „Gottestau" eher der „göttliche" Duft der Opfer als genau Weihrauch. Es handelt sich dabei jedoch nicht einfach um eine angenehme Eigenschaft der Opfermahlzeit, sondern um einen für ihren Effekt wesentlichen Bestandteil. Dies zeigt die Ausdeutung als „Tau des Himmels", der sich über die Speisen legen soll. So sagt Amun über Hatschepsut:[651]

srwḏ⸗s pꜣw.t⸗ṯn
swꜣḏ⸗s wdḥ.w⸗ṯn [...]
[*ḥr*(?)] *shꜣỉ(.t) ỉd.t ỉm.ỉt p.t m hꜣw⸗s*
Sie (Hatschepsut) wird euer Gebäck gedeihen und eure Opfertische erblühen lassen [...] und den Tau im Himmel in ihrer Umgebung niedergehen lassen.

Die Position unseres Satzes nach der Zusprache der Fähigkeit zu Atmen lässt den Gottestau hier ebenfalls als Metapher für „Duft" erscheinen. Der Ausdruck „leben von" kann aber auch essen meinen, und als etwas Verschluckbares erscheint der „Tau" tatsächlich, wenn in pLouvre I. 3292 der Verstorbene zusammen mit den „ausgezeichneten Bas" (*bꜣ.w ỉqr.w*) den Sonnengott bei dessen Ankunft u. a. mit folgenden Worten preist: „So essen wir Brot und trinken deinen Tau" (*wnm.n⸗n tꜣ sꜥm.n⸗n m ỉd.t⸗k*).[652] Vergleichbar heißt es wieder bei Hatschepsut, wenn sie in der Inschrift über dem Eingang des Speos Artemidos über sich sagt:[653]

ỉw rḫ.n(⸗ỉ) ꜥnḫ⸗f ỉm⸗s
tꜣ⸗ỉ pw
sꜥm⸗ỉ m ỉd.t⸗s
wn.kw [*r*]*f m ḥꜥ wꜥ ḥnꜥ⸗f*
Ich weiß, dass er (Amun) von ihr (Maat) lebt. Sie ist mein Brot, und ich trinke von ihrem Tau, da ich ja eines Leibes mit ihm bin.

Durch das Determinativ 𓈗 eindeutig als Flüssigkeit, also „Tau" nicht „Duft", gekennzeichnet ist *ỉd.t-nṯr* in der zu XIV.39–40 zitierten Anrufung der Sykomore der Hathor auf dem Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 20301). Dort erfahren wir, dass der Gottestau nicht der Tau eines beliebigen Gottes ist, sondern vom „Herrn der Ewigkeit", also wohl Re, selbst stammt. Offenbar ermöglicht er dem Verstorbenen

647 Dem Austausch mag neben phonetischer Nähe der durchaus geläufige Gebrauch von *ḫnm* in Beschreibungen des Atemvorgangs Vorschub geleistet haben, dann allerdings aus umgekehrter Perspektive; vgl. nur hier die Parallele in CG 29301 zum Beginn von Spruch 10 (zitiert zu XV.7): Schu, der sich mit der Nase „vereint".

648 Vgl. z. B. pBM 10201 I.9 (Herbin, *Books of Breathing*, 136f., Taf. 110–111); pBM 10343, Z. 7–8 (*ibidem*, 147f., Taf. 131–132.

649 Zur oft unmöglichen Unterscheidung von *ỉd.t* und *ỉꜣd.t* vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 129.

650 pBM 10201 II.3–4; Herbin, *Books of Breathing*, 138, Taf. 112–113.

651 *Urk.* IV, 217.8–10 („Geburtslegende" der Hatschepsut); zitiert auch von Herbin, *Books of Breathing*, 138.

652 pLouvre I. 3292 K.19–20; Nagel, *BIFAO* 29 (1929), 55, Taf. 4; zitiert auch von Herbin, *Books of Breathing*, 138.

653 *Urk.* IV, 384.16–385.3.

das Verlassen der Unterwelt als „Vollständiger“ (*tm*). Damit wird dort die regenerierende Wirkung der göttlichen Speise ausdrücklich benannt.

ỉzi̯ r⸗k r k(ꜣ)r mỉ-nw	„Laufe also hierher zum Schrein!“
ḫr⸗sn nṯr.w r⸗k Wsỉr-(XIV.42)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	sagen sie, die Götter, an dich gerichtet, Osiris-Chontamenti,
ꜥnḫ⸗k m ꜥnḫ⸗⸢n⸣ ỉm	„damit du lebst, wovon wir leben,
zw(r)⸗k m zw(r)⸗n ỉm	trinkst, wovon wir trinken,
ḥmsi̯⸗k m ḥmsi̯⸗n ỉm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	und da sitzt, wo wir sitzen, Osiris-Chontamenti!“

Mỉ-nw „hierher“ ist der altägyptische Vorläufer von *mỉ-nꜣ*[654] und passt hier erheblich besser als „wie diese“. Vgl. XIV.7, wo die Götter stattdessen „mit uns“ sagen: „Komm doch mit uns zum Schrein …“ Beide Male drückt die Adverbiale das Beisammensein mit den Göttern aus.

In CG 29301 wird die abschließende Rede der Götter als eigenständiger Befähigungsspruch verwendet, eingeleitet durch den üblichen Anruf *h(ꜣ) Wsỉr N.* Anstelle von *kꜣr mỉ-nw* steht dort *qr(r.t)*(?)*⸗k* „deine Höhle(?)“; *r Wsỉr N.* statt *r⸗k Wsỉr N.*; außerdem ein zusätzlicher Satz nach *ꜥnḫ⸗n ỉm*: „damit du isst, wovon wir essen“ (*wnm⸗k wnm⸗n ỉm*). Nach der Aussage über das Sitzen folgt noch eine weitere über die Befehlsgewalt gegenüber den Göttern und ungehinderte Aktivität im Jenseits (*wḏ⸗k* {*tỉ*}⟨*md*⟩(*w*) *m-ḫnt nṯr.w ỉri̯⸗k mri̯(t)⸗k m štꜣ.t/šṯ.yt* {*h(ꜣ)*} *Wsỉr N.*).

2.2.9.2 Zweiter Abschnitt

Den Beginn eines neuen Abschnitts markieren in pLouvre N. 3129 das Zeichen für „Pause“ (*grḥ*) und die Rubrizierung von *hꜣ*. Da in pSchmitt der Beginn von XV.1 verloren ist, bleibt unbekannt, wie genau der Abschnittswechsel hier aussah. Ein Absatz zwischen zwei Abschnitten begegnet auch in XVII.21, 31 (vgl. auch XXXI.17–26), während in XII.2 der Anfang des folgenden Abschnitts ohne Absatz oder Spatium allein durch rotes *grḥ* gekennzeichnet ist.

Auch für den viel kürzeren zweiten Abschnitt erscheint mir eine strikte Binnengliederung nicht angemessen, denn wieder gehen die thematischen Schwerpunkte ineinander über:

- immerwährendes Dasein als Gott,
- Gemeinschaft mit dem Ka und Schutz durch ihn,
- Besitz von Bewegungsfreiheit, hohem Status/Herrschaft und Versorgung,
- Begründung: Identität als lebendiger Ritualist.

Damit kann die Funktion dieses Abschnitts vergleichbar dem Schluss von Spruch 6 in der Beschwörung der Kontinuität des einmal, hier durch das Totenopfer im ersten Abschnitt, erlangten Status gesehen werden. Gleich der einleitende Anruf hebt die unendliche Fortdauer (*ḏ.t*) hervor. Auch das Auf- und Untergehen in Himmel und Erde, die Übernahme des Erbes sowie die Unverderblichkeit der Speisen weisen in die Zukunft. Abschließend verweist das Darbringen der Maat an den Sonnengott auf die tägliche Wiederkehr des Geschehens und damit gleichfalls auf die Verstetigung des Erreichten.

(XV.1) *[hꜣ Wsỉr-ḫnt.ỉ-]⸢ỉmn.tt⸣ wnn⸗k m nṯr ḫpr.n⸗k m nṯr ꜥnḫ.tw m nṯr ḏ.t*	[He, Osiris-Chont]amenti, du existierst als Gott, da du Gott geworden bist, so dass du für immer als Gott lebendig bist!

Das immerwährende Dasein als Gott wird in der Begründung des neuen Status in den letzten Sätzen des Spruchs aufgenommen.

654 Edel, *Altägyptische Grammatik*, 386, § 754.2 mit Hinweis auf Junker, *Giza* IV, 58.

ỉy n=k k3=k ḥtp(.w) [ḫr=k	Dein Ka wird zu dir kommen, indem er [bei dir] ruht,
sỉ3.n=f (XV.2) *ḫft.ỉ pfỉ ỉrỉ.w r=k]*	[da er jenen Feind erkannt hat, der gegen dich handelte,]
⌜*nṯr*⌝ *ỉm.ỉ p.t q3 wp.t nfr rn.w pḏ ỉr.t*	der Gott im Himmel mit hohem Gehörn und schönen
nfr d⌜*gỉ*⌝ [*ꜥ3 šmỉ(.t)* (XV.3) *wsḫ nmt.t*]	Namen, mit weit geöffnetem („aufgespanntem") Auge und schönem Blick, [mit großem Gang und weitausschreitend.]

Aufgrund des unregelmäßigen Wechsels zwischen *sḏm.n=f* und *sḏm=f* könnte auch altes *ỉy.n k3=k* „es ist nun dein Ka gekommen" gemeint sein.

Wegen der Beschädigung des Papyrus können die Zeilenwechsel nur ungefähr angegeben werden. Die Ergänzungen nach pLouvre N. 3129.[655]

Assmann verweist auf ST 204, wo fünf der sieben Epitheta, die sich hier anscheinend auf den Ka beziehen, den Verstorbenen beschreiben, der sich dort als *3h.t*-Kuh und Apis-Stier präsentiert, wobei die Epitheta wohl nur letzteren qualifizieren.[656] Die hier außerdem geschriebenen *nfr dgỉ* und *ꜥ3 šmỉ(.t)* fügen inhaltlich nichts grundlegend Neues hinzu, so dass ihr Erscheinen wohl hauptsächlich rhetorisch (Sinnpaar) motiviert sein dürfte. Gleich drei der Epitheta, nämlich *q3 wp.(w)t*,[657] *nfr rn.w* und *pḏ ỉr.t*, scheinen bislang ausschließlich in ST 204 und hier belegt zu sein;[658] vgl. für *pḏ ỉr.t* aber immerhin in ST 363 die entsprechend formulierte Aufforderung an den Verstorbenen, bei seiner Ankunft im Horizont sein Auge „aufzuspannen" (*ỉ.pḏ/pḏ/pḏ=k ỉr.t=k*).[659] *Nfr dgỉ* ist noch aus Kom Ombo bekannt, wo es Sobek und den gegen die Feinde seines Vaters Re kämpfenden und dabei mit Horus gleichgesetzten Schu bezeichnet.[660] Mit den beiden letzten Epitheta sowie dem die Reihe anführenden *ỉm.ỉ p.t* sind gleich drei Ausdrücke typische Beinamen des Sonnengottes.[661]

Zum Ka „mit schönen Namen" vgl. vielleicht den Ka „in aller Munde" in *Die Menge vorlassen* (hier XXVI.18) und allgemein die semantische Nähe von Name und Ka.[662]

Da der Apis nicht namentlich genannt wird, lässt sich nicht entscheiden, ob er auch hier gemeint ist – worauf v. a. das „hohe Gehörn" hinweisen würde – oder ob er umgekehrt in ST 204 die Aufgaben des Ka übernimmt.[663] Deutlich ist aber, dass die in den Epitheta formulierten Aspekte des Ka im Vordergrund stehen. Sie heben einen solaren Aspekt hervor, was gut zum Ausdruck *ḥtp ḫr=k* passt, denn so erscheint die Vereinigung mit dem Ka gleich der mit dem Ba als Vereinigung von Osiris und Re; vgl. zu XIV.13, wo „der Gott sich auf deinem Aufenthaltsort niederlassen" soll. Auf den nächtlich-solaren Aspekt des Apis deutet sein „hohes Gehörn" hin, das an „dessen Hörnerpaar auf ihm ist" (*ꜥb.wỉ=fỉ tp=f*) erinnert, einen Beinamen von Apis-Atum,[664] sowie an die Ikonographie des Apis-Stiers, der oft mit

655 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 158. Allerdings ergänze ich nur *r=k* statt *ỉr=k*, das in pSchmitt in den *s3ḫ.w* I nur selten ausgeschrieben wird.

656 *CT* III, 140d–e. Die Epitheta auch in B3C, dem inneren Sarg der Sathedjhotep, durchweg maskulin formuliert und damit nicht auf die Verstorbene ausgerichtet, sondern auf den Apis.

657 So in *CT* III, 140f.; s. a. Altenmüller, *Synkretismus*, 137.

658 Nach *LGG* VII, 164; IV, 213; III, 181.

659 *CT* V, 23h (Hinweis Gestermann).

660 *Kom Ombo* 82.11 und 167.12; s. a. Gutbub, *Textes fondamentaux*, 108, 114f. Nach *LGG* IV, 224 keine weiteren Belege.

661 Für das in der Sargtextparallele fehlende *ꜥ3 šmỉ(.t)* vgl. *ꜥ3 šm.wt* im 62. Anruf der *Sonnenlitanei* (Hornung, *Buch der Anbetung* I, 71; vgl. II, 117, Nr. 171) und *ꜥ3 šm.wt nfr.(w)t* „mit großen und schönem Gang") in *CT* VII, 394d, dort gleichfalls als Beiname des Re. Zu *ỉm.ỉ p.t*, das außer in ST 204 und hier nie den Apis bezeichnet, s. *LGG* I, 235f.; zu *wsḫ nmt.t* s. *LGG* II, 586f.

662 Z. B. Loprieno, in: *Grab und Totenkult*, 218 mit Anm. 53, 220 mit Anm. 61; Assmann, *Tod und Jenseits*, 54, 155.

663 Angesichts der Homoiophonie zwischen *k3* „Stier" und *k3* „Ka" scheint eine Gleichsetzung des Apis-Stiers mit dem Ka des Osiris nicht unerwartet, sie ist mir aber sonst nicht bekannt.

664 Bonnet, *Reallexikon*, 48; *LGG* II, 81; V, 118.

Sonnenscheibe zwischen den Hörnern dargestellt wird.[665] Dass die Vereinigung mit dem Ka am Ort des Sonnengottes, dem Horizont, geschieht, legt schon PT 568 nahe, wo der Verstorbene zu seinem Ka geht, parallel zum Übersetzen an den Osthimmel (zitiert zu XV.9–10).

Der Ka als Beschützer vor „Übel/Ungemach“ (*ḏw*) wurde schon in XIV.31 erwähnt, hier geht es nun um den Feind als Person. Zum „Erkennen“ des Feinds vgl. ST 1127, wo der „Älteste Zauberer“ den Apophis offenbar mit dem Hinweis darauf abwehrt, dass „sein Blick“, d. i. der des Sonnengottes, auf ihn gefallen sei.[666] Auch das „aufgerissene Auge“ und den „vollkommenen Blick“ kann man vielleicht in diesem Sinne deuten; vgl. die erwähnte Verwendung von ***nfr dgi̯*** als Beiname des die Feinde des Re abwehrenden Schu in Kom Ombo.[667] Einen Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen der ‚Lebenskraft‘ des Kas und der auch sonst mit diesem verbundenen Einbindung in die Gruppe der Vorfahren einerseits und der Abwehr von Feinden andererseits gibt eine Götterrede auf dem Sarkophag des Panehemisis. Dort geht die Stärke des Kas mit der Gemeinschaft der *ꜣḫ.w* und der Abwesenheit eines vermutlich als Aasfresser Gefahr verkörpernden Käfers einher:[668]

> *ḏd-mdw ỉn Nb-wsr*
> *wsr(=ỉ) kꜣ=k ḥnꜥ ꜣḫ.w tp.ỉ(w)-ꜥ*
> *n mꜣꜣ=k ẖsbt*
> Zu rezitieren vom Herrn der Stärke:
> „Ich will deinen Ka zusammen mit den Befähigten, den Vorfahren, stark machen. Du sollst den Lapislazulifarbenen(?) nicht sehen.“

Ob Apis, Sonnengott oder beides, der Ka erscheint an unserer Stelle nicht als Bestandteil der Person des Osiris, sondern vor allem als jemand, der für diesen handelt, indem er „kommt“ und den Feind „erkennt“, sprich abwehrt. Eine Zuschreibung derselben Handlungen an Horus würde nicht überraschen, wie die zu XIV.30–31 zitierte Stelle aus pWestcar illustriert.[669] Vgl. hierzu Tb 128, wo ebenfalls die Aktivitäten des Ka für Osiris beschrieben werden, dort ausdrücklich als Bestandteil des von Horus als Sprecher des Texts ausgeführten Totenkults. Horus sagt gegen Beginn von sich selbst, er komme zu Osiris, und schildert seine Handlungen für ihn. Dann spricht er vergleichbar über den Ka:[670]

> *hy Wsỉr ỉy n=k kꜣ=k ḥnꜥ=k*
> *ḥtp=k m rn=k pwy n(.ỉ) kꜣ ḥtp*
> *sꜣḫ=f ⟨ṯw⟩ m rn=k pwy n(.ỉ) ꜣḫ*
> *dwꜣ=f ṯw m rn=k pwy n(.ỉ) ḥkꜣ*
> *wpi̯=f n=k wꜣ.t m rn=k pwy n(.ỉ) Wpi̯-wꜣ.wt*
> He, Osiris, dein Ka wird zu dir kommen, gemeinsam mit dir, so dass du in jenem deinem Namen „ruhender Ka“ ruhst. Er wird dich in jenem deinem Namen „Befähigter“ befähigen. Er wird dich in jenem deinem Namen „Heka“ anbeten. Er wird dir in jenem deinem Namen „Upuaut“ den Weg erschließen.

Dort wie hier ist der erste Effekt der Ankunft des Ka das „Ruhen/Niederlassen“ (*ḥtp*).

Die nun folgenden Zeilen schildern den Status des mit seinem Ka vereinten Osiris. Desweiteren folgt die Zusicherung unverdorbener Nahrung, was wieder mit der Funktion von ST 204, einem „Abscheu“-Spruch, übereinstimmt.

---

665 Bonnet, *Reallexikon*, 48; *LGG* V, 115; s. *ibidem*, 116 für weitere Literatur zu Apis.

666 *CT* VII, 457l. Für mögliche andere Deutungen dieser Stelle, insbes. des entscheidenden Worts *mꜣꜣ.wt*, vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 116, Anm. 340.

667 *Kom Ombo* 167.12; s. a. Gutbub, *Textes fondamentaux*, 108, 114f.

668 Leitz, *Panehemisis*, 221f. (§ 11.15–16).

669 So auch Assmann, *Tod und Jenseits*, 132.

670 pColon. Aeg. 10207 LX.9–10; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 88*. S. a. Quack, *JEA* 100 (2014), 381–394 (Hinweis Quack) sowie v. a. Luft, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 51–53 und demnächst ausführlicher eadem, *Osiris-Hymnen*.

[ỉw] n⸗k pri̯⸗k r p.t	[Es] ist dir (möglich), zum Himmel herauszugehen, zur Erde
pri̯⸗k h(ꜣ)i̯⸗k r tꜣ	herauszugehen und herabzusteigen
pri̯⸗k nn šnꜥ.tw⸗k	und ungehindert herauszugehen.

Vgl. XIII.34–35, wo der abschließende Abschnitt von Spruch 6 fast identisch eingeleitet wird. Die hier beschworene Bewegungsfreiheit wird in den verbleibenden Zeilen mit der Übernahme des Erbes und nochmals der Verfügung über Opferspeisen als dem Hauptthema des Spruchs fortgesetzt. Alle drei Aspekte zusammen bekräftigen den hohen Rang des Ritualempfängers im Jenseits.

ỉw n⸗k [ỉwꜥ Gbb	Dir gehört [Gebs Erbe,
(XV.4) *ḏꜣi̯⸗k wr.y m]ỉ wr*	so dass du wie der Große das Große Gewässer überqueren kannst
mꜣꜣ⸗sn ṯw ꜣḫ.tw ꜥpr.tw m sꜥḥ wr ỉm.ỉ ꜣḫ.t	und sie dich befähigt und ausgestattet als großen Würdenträger sehen, der im Horizont ist.

Das Wort *wr.y* ist vermutlich mit älterem *wr.yt* oder *wr.w* identisch; vgl. den *wr*-See in XII.33. Es bezeichnet wohl eher eine große Wassermenge als einen spezifischen Ort[671] und kann als Begriff für das Himmelsgewässer verstanden werden.

Dies ist die zweite von drei kurzen Sinneinheiten, die jeweils mit *ỉw n⸗k* „dir gehört" beginnen. Weder die Übernahme von Gebs Erbe noch eine dem Sonnengott entsprechende Mobilität sind ungewöhnliche Ziele eines Verstorbenen. Interessant ist hier, dass das zweite anscheinend aus dem ersten resultiert, zumindest mit ihm gemeinsam erwähnt wird. Einmal mehr erscheint eine strikte Trennung zwischen „solaren" und „osirianischen" Jenseitsvorstellungen obsolet. Entsprechend offen ist, ob Osiris „wie" der Sonnengott und damit auch mit diesem das Himmelsgewässer überqueren soll oder ob er dies als Mond in einer entsprechenden Weise tun darf, also als Stellvertreter o. ä. und damit gerade nicht gemeinsam mit Re.

Zum „Sehen als Würdenträger" vgl. zu XIII.4–5 („Sehen als Gott").

ỉw n⸗k [tʾ⸗k ỉ.ḫm (XV.5) *ḫsḏ⸗f ḥnq.t⸗k*	Dir gehört [dein Brot, das nicht schimmelt, und dein Bier,]
ỉ.]ḫm(.t) ꜥwꜣ⸗s	das nicht verdirbt.
zmꜣ.n⸗k r⸗f r (ỉ)ḫ.t m ʾIwn.w ḥtp.w⸗k	Du sollst also in Heliopolis Opfergaben einnehmen, deine
ḥr ḫꜣw.t n(.t) Rꜥw	Opferspeisen auf dem Altar des Re!

Zmꜣ.n für *zmꜣ* auch in XIV.31.[672]

Zur Haltbarkeit der jenseitigen Nahrung s. zur vorliegenden Formulierung in XVI.31 (*Pyr.*, 655a); entsprechend XIX.4. Da dort jeweils *ḫsḏ⸗f* auf *ḫm* folgt, ist hier entsprechend ergänzt.[673]

[ntk ỉs (XV.6) *ꜥnḫ nb nḥḥ*	[Denn du bist ja der Lebendige, Herr der Ewigkeit.]
ḏ.t] pw r ḫr.t⸗k	Das heißt, dass [Unendlichkeit] zu deinem Besitz gehört.
ỉw ꜣ ntk ỉni̯ mꜣꜥ.t n Rꜥw sḥtp ʾItm(.w)	Denn wahrlich bist du es, der Re die Maat bringt, der Atum
m mri̯.t⸗f	mit dem zufriedenstellt, was er liebt.

pPalau Rib. 80/68: *gr* statt *ꜣ*; s. zu XV.8.

Die in diesen abschließenden Sätzen gegebene Begründung für Osiris' Fähigkeiten bezieht sich nicht nur auf den Erhalt der Opfer in Heliopolis, sondern auf alle drei zuvor genannten Aspekte: Freizügig-

671 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 243.

672 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 159 schreibt pLouvre N. 3129 hier *zmꜣ⸗k*.

673 Die Lesung *ḫsḏ.n⸗f* bei Assmann, *Totenliturgien* III, 159 ist zumindest nach pBM 10317 IX.22 und 10319 VII.29 nicht sicher.

keit, Erbe/Status und Nahrung. Dies legt schon der identische Aufbau der jeweils mit *ỉw n≈k* beginnenden Passagen nahe, und die hier genannten Eigenschaften des Osiris als Herr über alle Zeit und Ritualist mit Zutritt zum Sonnengott passen zu allen dreien.

Ob *ʿnḫ* allgemein einen „lebendigen" Gott bezeichnet oder die spezifische Form des als Käfer verbildlichten Sonnengottes wie in XVII.8, ist nicht zu entscheiden. Dort fehlt das Determinativ, so dass der Schreibung (hier nur in den Parallelen erhalten) allein keine Beweiskraft zukommt.

Zum Darbringen der Ma'at vgl. zu XIII.33–34 (*sỉʿr mȝʿ.t*). Dort wird Osiris vermutlich die Rolle des Thot zugeschrieben, wozu hier mangels weiterer Hinweise und des Kontexts kein direkter Anlass besteht. Aber ein Handeln als Ritualist lässt immer auch an Thot denken, zumal wenn Osiris hier als Mond den Himmel überqueren kann (vgl. zuvor, zu XV.4). Im 13. Anruf von *sȝḫ.w* II, Spruch 1 wird die Ma'at zwar nicht ausdrücklich genannt, aber auch dort tut Osiris, was Re-Atum liebt.

2.2.10 Spruch 10

Verwendete Parallelen

pBarcelona Palau Rib. 80/68. Erhalten ist x+II.x+3–x+C.x+7 (= XV.7–13, 29–35): *Totenbuchprojekt Bonn, TM 129921*, *<totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm129921>*; Klakowicz, *StudPap* 19 (1980), 9–38.

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 32 (= hier XV.7–9),[674] 67 (hier XV.30–32[675]), 12 (Beschreibung), 13 (Text), Taf. 1.1 (hier XV.37–38).

Zu weiteren Parallelen zu XV.37–38 (Ankunft und Handeln der Isis) s. zur Stelle.

Einziges äußeres Merkmal für den Beginn von Spruch 10 ist in pSchmitt ein Absatz. Da dieser an einigen Stellen, darunter soeben in Spruch 9, lediglich einen Abschnittswechsel kennzeichnen kann, bedarf es weiterer Argumente für Assmanns Zählung von „Spruch 10". Dies sind die Kolumnenwechseln in den pBM 10252 (= B), 10317 und 10319.[676] In pPalau Rib. 80/68 x+II.x+3 hingegen folgt der Anruf *hȝy Wsỉr N.* ohne Rubrum nach einem kurzen Spatium in derselben Zeile.

Dass Spruch 10 als eigener Text von Spruch 9 zu trennen ist, ergibt sich aber nicht nur aus diesen wenigen Formalia der Handschriften, sondern auch aus dem Textinhalt. Vieles in der ersten Hälfte wäre als Bestandteil von Spruch 9 redundant bis hin zur Wortwahl. In einem für sich stehenden Spruch aber wird eben ganz ähnlich wie in anderen Sprüchen einleitend die Situation präsentiert, die Speisung durch Re in Heliopolis, die hier aber nicht mehr ausdrücklich mit dem irdischen Totenopfer gleichgesetzt wird. Eine Handlungssequenz ergibt sich aus den Sprüchen 9 und 10 also nicht, sondern sie deuten dieselbe Kultsituation, die Opferspeisung, aus, wobei sie z. T. identische Wege gehen, z. T. aber zu unterschiedlichen Themenbereichen überleiten. Das Fehlen eines Titels passt zu dieser grundsätzlichen thematischen Zusammengehörigkeit; warum nicht wie an anderen Stellen die Fortsetzung des Themas durch die Textbezeichnung *ky* „Anderer" angedeutet wurde, muss unklar bleiben.

Anders als z. B. in Spruch 4 oder 6 kann ich keine durchlaufende Handlungsabfolge erkennen. Im Gegenteil: Nachdem gegen Beginn mit Themen wie Speisung, Empfang durch die Götter und Herausgehen in Vogelgestalt die Wiedererlangung des Lebens vorausgesetzt wird, befasst sich das Ende mit der Einsetzung durch Geb und der Wiederherstellung des Körpers durch Horus, Isis und Nephthys. Der thematische Rahmen ist also weiter als in Spruch 9, der sich enger an die (imaginierte oder realweltliche) rituelle Ausgangssituation des Speiseopfers anlehnt. Entsprechend schwierig gestaltet sich eine inhaltliche Gliederung. Die einzige klare Zäsur bietet der Wechsel der Thematik weg vom Sonnengott hin zu Geb in XV.30,[677] und auch diese lässt sich durch das gemeinsame Thema der Anerkennung durch

674 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 174f.

675 Zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 184.

676 Assmann, *Totenliturgien* III, 168.

677 An dieser Stelle beginnt Assmanns fünfter Abschnitt; Assmann, *Totenliturgien* III, 172.

diese beiden göttlichen Herrscher als sinnvolle Anknüpfung betrachten. Innerhalb dieses nach Assmann fünften Abschnitts wechselt die Form zur einzigen Vorgangsverkündigung des Spruchs, in der auch Horus als Handelnder eingeführt wird, Geb sinnvoll ergänzend. Die folgende erneute Rede an Osiris-Chontamenti greift ausschließlich Horus' Aktivität auf und führt sie weiter. Der Wechsel zwischen zweiter und dritter Person, der eine klare Gliederung der ersten Sprüche der *sꜣḫ.w* I erlaubt, steht als Kriterium also in Widerspruch zu einer inhaltlichen Strukturierung. Diese müsste mit Assmann mitten in der Vorgangsverkündigung den Beginn des letzten Abschnitts ansetzen, sieht sich aber mit dem Problem eines Wechsels von der dritten zur ersten Person innerhalb der Aufzählung der Hilfeleistungen für Osiris konfrontiert.

Eine konsequente Gliederung des Spruchs nach formalen oder inhaltlichen Gesichtspunkten ist somit auch für Spruch 10 nicht zu leisten und m. E. auch nicht empfehlenswert, denn sie verstellt den Blick auf die Struktur des Texts, die sich eben nicht durch klar voneinander getrennte Einheiten auszeichnet. Angemessener erscheint mir, ähnlich wie in den Sprüchen 6 und 9, die Entwicklung von einem Thema zum nächsten. Anders als dort spielt hier aber die Chronologie der Ereignisse eine untergeordnete Rolle. Zum Beispiel lässt sich das Motiv des Sehens (XV.12, 13) in Assmanns zweitem Abschnitt mit der Benennung des Osiris-Chontamenti als Mechenti-en-irti zuvor (XV.9–10) in Zusammenhang bringen; die Sehfähigkeit weist ihn als Mitglied der Göttergemeinschaft aus, woraus erneut die Verfügung über angemessene Speisung folgt (XV.13–14). Aus dem Sieg im Gerichtsverfahren in Tjenenet folgt u. a. die Gemeinschaft mit dem Ka, woraufhin das Thema der personalen Integrität mit dem Erhalt Auge, Körper, Herz und Ba weiter ausgeführt wird. Die daraus folgende hohe Stellung, höher erhoben als Mütter und Väter, kann man als Beginn eines neuen Themas und somit Abschnitts werten, der Übergang erfolgt aber vermutlich im selben Satz (XV.22, s. dort). Insgesamt ergibt sich somit eine Assoziationskette, in der alle wesentlichen Themen der himmlischen Fortexistenz behandelt werden. Die Speisung in Heliopolis (XV.7–11) dient dabei als Ausgangspunkt und Leitthema, zu dem der Text mehrfach zurückkehrt: außer in XV.13–14 noch in der „Abscheu"-Sequenz in XV.23–17. Diese zeigt besonders deutlich, dass für die Kompilation des Spruchs diverse bekannte Formulierungen („Texteme") herangezogen und mehr oder weniger weitreichend überarbeitet in eine überzeugende Reihenfolge gebracht wurden. Dieses Vorgehen ist bekanntlich durchaus üblich, nicht zuletzt dadurch erklären sich die unzähligen intertextuellen Bezüge in der altägyptischen Jenseitsliteratur fast aller Epochen. Mit gleich drei ausschnittweisen Parallelen allein auf dem Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301) und den zahlreichen weiteren Belegen zu XV.37–38 lässt sich für Spruch 10 aber eine besonders reichhaltige Verflechtung mit anderen Texten und Textträgern nachweisen.[678]

2.2.10.1 Ausgangspunkt: Speisung in Heliopolis

(XV.7) *[h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt] ꜥḥꜥ=k šzp n=k tꜣ=k rdi̯ n=k ỉm.ỉ-ḥtp.w=f pri̯ gr ḥr ẖꜣw.t n(.t) Rꜥw wꜥ [pw ỉm=k* (XV.8) *ḏd nṯr ỉr=k]*	[He, Osiris-Chontamenti], du sollst aufstehen! Empfange für dich dein Brot, das dir Der-in-seinen-Opferspeisen gibt, das nämlich auf dem Altar des Re herauskommt, [dieses] Einen [in dir, der dich „Gott" nennt.]

In CG 29301 beginnt der Spruch nach der Anrede des Verstorbenen anders, mit einer allerdings aus nur drei Elementen bestehenden ‚Gliederlitanei' unter Betonung des Motivs der Atmung:

h(ꜣ) Wsỉr N. tp=k n=k ꜥnḫ=k ỉm=f
ỉr.tỉ=k n=k mꜣꜣ=k ỉm=sn
sns(n) fnḏ=k mḥ.(y)t nfr.t pri̯ m (Ỉ)tm
ỉy n=k Šw r ẖnm šr.tỉ=k rꜥw-nb n ꜣb

678 S. hierzu über die folgenden Bemerkungen hinaus immer auch Assmann, *Totenliturgien* III, 174–187.

He, Osiris N., dein Kopf gehört dir, so dass du dank seiner lebst; deine Augen gehören dir, so dass du mit ihnen sehen kannst. Deine Nase wird den schönen Nordwind einatmen, der aus Atum hervorkommt, und Schu wird zu dir kommen, um in deine Nüstern einzugehen, jeden Tag ohne Unterlass.

Es folgt dann die dem Beginn unsers Spruchs entsprechende Passage: „Du sollst aufstehen und dich hinsetzen und dein Brot empfangen" (*ʿḥʿ⸗k ḥmsi̯⸗k šzp⸗k tꜣ⸗k rḏi̯ n⸗k* {[hieroglyphs]}⟨*im.i-ḥtp.w⸗f*⟩ *pri̯ wr ḥr ḫꜣw(.t) n(.t) Rʿw* ...).

Šzp n⸗k in allen übrigen verwendeten Parallelen.[679]

pPalau Rib. 80/68: *m ḥtp.w⸗f* statt *im.i-ḥtp.w⸗f* und deshalb vielleicht anders zu übersetzen: „dein Brot, das dir aus seinen Opfergaben gespendet ist".

Die Ergänzung zu *wʿ* [*pw im⸗k*] nach pBM 10319 und CG 29301 (in pBM 10317 zerstört). pPalau Rib. 80/68 bedeutungsgleich: *wʿ⸢.ti⸣ pn im⸗k* (vgl. zu XV.9).

Der *im.i-ḥtp.w⸗f* ist schon in ST 165 derjenige, der in Heliopolis die Speisen (*ꜣw.t*) auf Res Altar leitet.[680] Wie im Spruch zuvor der Flutgott handelt es sich also um einen ‚Mundschenk' des Sonnengottes. Vielleicht besteht eine Verbindung zu Thot, „der in den Opfergaben/im Frieden(?) der Götter ist" (*im.i ḥtp.w nṯr.w*). Dieser wird in PT 570 erwähnt, zusammen mit Geb, Horus und Seth. Alle sollen sie dort den unversehrten Empfang des Königs im Jenseits gewähren, der in dessen Aufgang am östlichen Himmel mündet.[681] In ST 9, einem „Gruß an Thot und sein Kollegium" (*nḏ-ḥr n Ḏḥw.ti ḥnʿ ḏꜣḏꜣ.t⸗f*),[682] wird dieser angerufen, seiner *ḏꜣḏꜣ.t* zu befehlen, bei der Ankunft des Verstorbenen „herauszugehen" (*prr⸗sn*).[683] Wie hier geht es also in PT 570 und ST 9 um den angemessenen Empfang des Verstorbenen, allerdings beide Male ohne den hier vorliegenden ausdrücklichen Bezug zur Speisung, der sich aber eben auch dort hinter Thots Beinamen verbergen könnte.

Die Übersetzung der auf *Rʿw* folgenden, nach den Parallelen zu ergänzenden Wörter bedarf der Erläuterung.[684] Da am Schluss „dich betreffend/zu dir" gesprochen wird, muss es einen Sprecher geben, für den am ehesten der „Eine" in Frage kommt. Dieser ist vermutlich mit Re identisch, da sich m. E. keine grammatisch überzeugende Alternative anbietet und „Einer/Einziger" als Bezeichnung des Re auch inhaltlich keine Probleme bereitet. Res Identität mit dem angeredeten Osiris entspräche somit dem „Ruhen" des Sonnengottes und des Kas in diesem in den beiden vorangehenden Sprüchen (XIV.13, XV.1). Wenn Re selbst die Bezeichnung „Gott" auf Osiris anwendet, bedeutet dies, dass er persönlich die Aufnahme des Neuankömmlings in der Gemeinschaft der Götter verkündet, die ein wesentlicher Aspekt der Speisung in Heliopolis ist.

Wsir-ḫnt.i-imn.tt rḏi̯(.w) n⸗k ꜣw.t	Osiris-Chontamenti, dir sind Speisen gegeben, an der Spitze
m-ḥꜣ.t-ir.w⸗sn	von ihnen,
iw⸗f sw(t) ꜣ m-tp-n⸗sn	da er fürwahr über ihnen steht.

CG 29301 hier ohne Anrede des Verstorbenen.

pPalau Rib. 80/68: *m-ḥꜣ.t-ir.w iw⸗f sw(t)* {*ḥr.i*}⟨*gr*⟩ *m-tp-n⸗sn*.[685] Vgl. zu XV.6.

679 Die Wiedergabe als *šzp⸗k* bei Assmann, *Totenliturgien* III, 168 ist demnach zu korrigieren.

680 *CT* III, 9c; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 174 sowie *LGG* I, 247 mit der gleichfalls möglichen Übersetzung „der bei seinem Opferstein ist". Weitere Belege scheinen bis auf die von Assmann, *ibidem* zitierte Variante von Spruch 10 auf dem Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301) bislang unbekannt zu sein.

681 *Pyr.*, 1465a–e.

682 *CT* I, 27b.

683 *CT* I, 27c–28c.

684 Ganz anders Assmann, *Totenliturgien* III, 168: „(Jeder) einzelne um dich herum sagt „Gott" zu dir."

685 Assmann, *Totenliturgien* III, 169, Anm. 400 vermutet, dass die enklitische Partikel *ꜣ* in unserer Version *gr* ersetzt. S. a. Quack, *WdO* 39 (2009), 277 bzw. hier in Kapitel II.2.1.3.

Zu *m-tp-n* vgl. in XIII.11 und XIV.17.

In CG 29301 ebenfalls *m-ḥ3.t-ỉr.w*; danach ist laut Publikation *3 m-tp-n⸗sn* zu *3m.n⸗sn* („den sie gepackt haben"?) oder *3m(m) n⸗sn* „nimm von ihnen!" verschrieben; angesichts des Determinativstrichs steht dort aber – mit Assmann – vermutlich doch [Hieroglyphen] anstelle des von Maspero gelesenen [Hieroglyphen]. Assmann liest zuvor *ỉwf* mit der Übersetzung „Fleisch als dem ersten unter ihnen".[686] Die enklitischen Partikeln *sw(t)* und *3* stehen aber üblicherweise hinter einer Satzeinleitung.[687] „Er" könnte dabei Re sein, aus dessen Rang als Oberster/Erster sich Osiris' Position „an der Spitze" ableitet.

ꜥḥꜥ r⸗f Rꜥw [r] (XV.9) *wnm tꜣ r rdỉ[.t]*	Es wird also Re aufstehen, [um] Brot zu essen und um der
mw n psḏ.t	Neunheit Wasser zu spenden,
m33⸗sn ṯw ḥr wḏb 3gb(.w)	da sie dich auf dem Ufer der Flut sehen.

Vgl. XII.37, wo die Götter für Osiris „über ihren Nestern" öffnen sollen. Es liegt wohl das Szenario des mit der Fähre am Ufer des Opfergefildes anlegenden Verstorbenen/Osiris zugrunde.

CG 29301 mit Auslassung oder Verschreibung von *Rꜥw* ([Hieroglyphen]) sowie kaum sinnvoll in den Satz integrierbarem *wdḥ.w* „Altar" statt *wḏb*; vgl. aber die dortige Erwähnung von *ỉdb* am Textende (s. zum folgenden Satz).

Dass die Neunheit bei Osiris' Anblick Wasser erhält, weist auf Osiris als Bringer der Nilflut hin, auch wenn die Spende hier durch Re vorgenommen wird.

3w.t⸗k pw ỉm.ỉ(t) ỉwn.w	Deine Speisen sind, was in Heliopolis ist.

pPalau Rib. 80/68: *m ỉwn.w*; vgl. zu XV.7.

CG 29301: *3w(.t) pw m ỉwn.w*. Danach schließt der dortige Text anders: „Nimm auf dem Gottesufer die Opfer entgegen, deine Mahlzeit vorn im Horizont!" (*zm3 n⸗k (ỉ)ḫ.t m ỉdb nṯr šb.w⸗k m-ḫnt 3ḫ.t*).

Denkbar auch: „Deine Speisen sind (die des) Bewohners von Heliopolis", entsprechend der aus Gliedervergottungen bekannten Wendung „dein Glied X ist (Glied X des) Gott(es) Y".

Mḫnt.ỉ-(XV.10)*n-ỉr.tỉ pfỉ n3ỉ r⸗k ḥr.ỉ*	„Jener Mechenti-en-irti", (so nen)nen dich diese, „der auf
ḫnd(.w) wr wr m ỉwn.w	der großen Treppe steht, der Große in Heliopolis!"

Die Annahme einer Ellipse von *ḏd* „sagen" mit Assmann.[688] Quack schlägt mir als Alternative vor: „Du sollst jener Mechenti-en-irti sein."

pPalau Rib. 80/68 schreibt die Demonstrativpronomen *pwy* und *nn* statt *pfỉ* und *n3ỉ*.

Alle Parallelen *ḫnd(.w) wr m ỉwn.w* „Treppe des Großen in Heliopolis". Angesichts der wohl entfernteren Position von pPalau Rib. 80/68 in der Überlieferung ist eher eine Dittographie in pSchmitt anzusetzen als umgekehrt eine Auslassung.

Eine Gleichsetzung des Osiris mit Mechenti-en-irti ist ungewöhnlich.[689] In einem Text in Philae ist der Platz des Osiris in seinem Namen Mechenti-en-irti vorne,[690] entsprechend der Aussage hier zuvor. Eine noch erhellendere Parallele bietet der Beginn von PT 568:[691]

---

686 So Assmann, *Totenliturgien* III, 169.

687 Für *3* vgl. außer den anderen Belegen in pSchmitt noch Edel, *Altägyptische Grammatik*, 411, § 819; Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 212f., § 366; für *sw(t) ibidem*, 216, § 373.

688 Assmann, *Totenliturgien* III, 169.

689 Vgl. *LGG* III, 394–396.

690 Bénédite, *Philae*, 41.10–11: „Dein Platz ist vorangestellt und deine *b3.w*-Macht groß in jenem deinem Namen Chenti-en-irti" (*sḫnt(.w) s.t⸗k ꜥ3 b3.w⸗k m rn⸗k pfỉ Ḫnt.ỉ-n-ỉr.tỉ*).

zỉ zỉ ḫr k3⸗f
zỉ Mḫnt.ỉ-ỉr.tỉ ḫr k3⸗f
zỉ N. ḫr k3⸗f ỉr p.t
sq(r.w) n⸗f m3q.t ỉ3q⸗f ḥr⸗s m rn⸗s n(.ỉ) (ỉ)3q.t r p.t
ḏ3ỉ(.w) n⸗f mšn.t⸗s ỉn ḏʿm.w ỉ.ḫm.w-skỉ
qʿḥ.n k3 p.t ʿb⸗f sw3⸗f ỉm ỉr š.w dw3.t

Es gelangt der Gelangende zu seinem Ka, es gelangt Mechenti-irti zu seinem Ka, es gelangt N. zu seinem Ka, zum Himmel. Es ist ihm eine Leiter gezimmert worden, damit er auf ihr hinaufsteigen kann in ihrem Namen „zum Himmel Hinaufsteigende". Seine (des Himmels) Fähre ist für ihn von den Szepter-Trägern, den Unvergänglichen, übergesetzt worden, und der Stier des Himmels hat sein Horn gebeugt, damit er dort zu den Seen des Jenseits entlanggehen kann.

Wie dort der Verstorbene ist auch an unserer Stelle Osiris-Chontamenti nicht selbst Mechenti-(en-)irti, sondern handelt diesem entsprechend in einer bestimmten Situation, dort wie hier bei der Ankunft im Himmel. Über die Gleichsetzung mit Mechenti-en-irti wird die Regeneration des Verstorbenen mit der Wiederherstellung von dessen Sehkraft verbunden. Diese Rollengleichheit fassen „diese" Götter in Worte, wenn sie hier den Begriff des ***m-ḫnt.ỉ-n-ỉr.tỉ*** auf den ankommenden Osiris anwenden. Die Entsprechung, nicht Gleichsetzung, von Osiris und regenerationsbedürftigem Sonnengott wird gleich im nächsten Satz durch ***Ỉtm.w ỉs*** nochmals deutlich ausgedrückt. Osiris „gleich" einem anderen Gott begegnete schon in XIII.26, wo die „Großen" Osiris „gleich (***ỉs***) dem Gott, der den beiden Landesheiligtümern vorsteht" sehen.

Zur Gleichsetzung der Gemeinschaft mit dem Ka mit dem Erreichen des Horizonts vgl. auch zuvor, XV.1–2.

Ḫnd.w kann sowohl direkt den „Thronsitz" als auch eine „Treppe" bezeichnen, über die man natürlich zum höher gelegenen Thron gelangt. Vgl. hierfür nochmals XII.37, wo der Zugang offenbar am Ufer zum „Tamariskenhügel", also ebenfalls zu höher gelegenem Terrain, führt.

zm3.n⸗k m (ỉ)ḫ.t m ỉdb nṯr šb(.w)⸗k	Du sollst am Ufer des Gottes Opfergaben einnehmen, deine
m-ḫnt 3ḫ.t Ỉtm(.w) (XV.11) ***ỉs nb-tm.w***	Nahrung vorn im Horizont, Atum fürwahr, der Herr über
wḏ ỉrỉ.tn nṯr.w n⸗sn	alle, der den Göttern befiehlt, was sie tun sollen!

pPalau Rib. 80/68: ***nb Ỉtm(.w)*** statt ***nb tm.w***.

Vielleicht werden diese Worte immer noch von den Göttern gesprochen. In jedem Fall komplementiert der Vergleich mit Atum die Bezeichnung als Mechenti-en-irti, s. zuvor und XIII.26.

2.2.10.2 Aufstieg in Vogelgestalt

prỉ m bỉk	Gehe als Falke heraus
ngng m smn	und schnattere als Nilgans!
h(3)ỉ d(ỉ) m š sb3 (XV.12)	Steige herab hierher, zum See des Sterns(?)!

Zur Schreibung von ***bỉk*** „Falke" s. zu XIV.10.

Zu ***nqnq/ngng*** als Variante von ***ngg*** vgl. den ***ngng*** „Schreier" in den Sargtexten.[692]

Der ***š sb3*** lässt aufgrund des ähnlichen Konsonantengerüsts an den „See des Schakals/der Schakale" (***š z3b/z3b.w***; s. a. zu XIII.27) denken,[693] ebenso an den gleichfalls in den Pyramidentexten mehrfach genannten „jenseitigen See" (***š dw3.tỉ***), wenn man eine aufgrund des in beiden Wörtern erscheinenden

691 *Pyr.*, 1431a–1432b. Der abschließende Anruf an den Verstorbenen (1433a–c) beschwört nochmals die geglückte Überfahrt zum östlichen Himmel.

692 Van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 252.

693 Assmann, *Totenliturgien* III, 169.

Sterns leicht erklärbare Verschreibung von *dw3.t(ỉ)* zu *sb3* ansetzt.[694] Inhaltlich macht es wohl kaum einen Unterschied, denn genau diese beiden „Seen" werden mehrfach gemeinsam genannt,[695] und dass es dort wie hier um den Zugang zu den üppigen Gefilden des Osthimmels und die Reinigung in deren Gewässern geht, steht wohl außer Frage. Ein stellares „Herabsteigen" begegnete bereits in XII.10, dort mit Osiris als dem Morgendlichen Gott, unmittelbar nach Erwähnung des Großen Grünen und ebenfalls in eindeutigem Verjüngungs-/Regenerationskontext.

Das Fliegen und Schnattern als Vogel (s. schon XIV.10) leitet über zum Landen im Opfergefilde und damit zur wunschgemäßen Versorgung, eine zahlreich belegte relativ feste Abfolge.[696] Als Herausgehen bei Tag schließt es seinerseits sinnvoll an die zuvor beschworene Existenz im Horizont an.

2.2.10.3 Sehvermögen in der Stadt der Götter

m33 zp 2 *m-h3.w nʾ.t*	Es sieht der Sehende im Bereich der Stadt,
m33⸗k m-h3.w nʾ.t twy ỉs ỉw.tt	und du siehst im Bereich jener Stadt nämlich, nach deren
mnỉ{n}.n dgi̯(.tỉ)⸗f sw (= sỉ) nb	Anblick keiner mehr „landen" kann,
ỉr (XV.13) *gr(.t) sw3i̯(.tỉ)⸗f sw (= sỉ) nb*	aber jeder, der sie passieren wird, der wird aufstehen, zu
ʿḥʿ⸗f ḫpr(.w) m nṯr	einem Gott geworden.

Die Lesung des Verbaladjektivs *dgi̯(.tỉ)⸗f* als Entsprechung zum eindeutigen *sw3i̯(.tỉ)⸗f* im folgenden Satz.[697] Diese Schreibung und auch *mnỉ{n}.n* in allen Parallelen.

Assmann setzt die „Stadt" wohl zu Recht mit der „großen Stadt" (*nʾ.t wr.t*) gleich.[698] Diese ist v. a. als Stätte im Opfergefilde bekannt, zu dem Osiris auch in diesem Spruch gelangt; an einigen Stellen kann sie als Nut oder Westgöttin personifiziert werden.[699] Sollte dies auch hier der Fall sein, dann nimmt der Text diesen Aspekt aber höchstens implizit auf. Die „große Stadt" erscheint in pSchmitt in *s3ḫ.w* II, Spruch 4 = PT 422 (Ankunft des in Nedit Befähigten und in der Großen Stadt Mächtigen: *Pyr.*, 754c; hier XIX.18–19) sowie Spruch 19B (Osiris als Ba in Nedit und in der Großen Stadt Mächtiger = *Pyr.*, 2108b; hier XXII.24). In beiden Fällen betritt Osiris-Chontamenti die Stadt mit dem Gesicht des Upuaut, was ihn als schakalsköpfigen Herrscher und wohl auch entsprechend unserer Stelle als mit Sehvermögen ausgestattet ausweist.

Wesentlich ist die Frage, wie das Sehen hier zu verstehen ist, v. a. wer oder was gesehen werden soll, wenn im Unterschied zum in gleich mehreren Punkten ähnlichen Text von Tb 98[700] hier explizit auch „in" (so im nächsten Satz) bzw. „bei" der Stadt gesehen wird. Vielleicht ist dabei an das gleichfalls im Opfergefilde gelegene Osirisgrab zu denken, dessen Anblick Unsterblichkeit verspricht. Im *Zweiwegebuch* steht unter einer Beschreibung des Behältnisses der Ausflüsse des Osiris in Rasetjau, also eines

---

694 Die Schreibung von *sb(3)* „mit dem Zeichen für Osten" in pLouvre N. 3129 (nach Assmann, *Totenliturgien* III, 169, Anm. 405) bringt keine Entscheidungshilfe, da sie weder zu *z3b* noch zu *sb3* passt.

695 Dabei stets der „Schakalsee" als erster: *Pyr.*, 372b–c, 1164c, 2170a.

696 Assmann, *Totenliturgien* III, 176–178 mit Beispielen v. a. aus den Sargtexten; s. a. Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 114–116 mit weiterer Literatur.

697 Jansen-Winkeln, *SAK* 21 (1994), 107–129, bes. 115 (Schreibungen mit und ohne *.tỉ* im selben Text); ergänzend Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 91 mit Anm. 69 (Hinweis Quack).

698 Assmann, *Totenliturgien* III, 178.

699 Assmann, *Totenliturgien* III, 178f.; zu Nut als Stadt Billing, *Nut*, 165–171.

700 Aufgrund der phraseologischen Ähnlichkeiten vermutet Assmann, *Totenliturgien* III, 179, dass die hier vorliegende Fassung auf die Formulierung in Tb 98 zurückgreift. Die inhaltlichen und phraseologischen Parallelen – besonders das Fliegen als Falke und Schnattern als Gans, aber auch das segensreiche Sehen des Orts – erscheinen jedoch auch in weiteren Texten. Möglicherweise ist die *wʿr.t* gar kein „Bezirk", sondern eine Bezeichnung der Fähre als „Brett"; vgl. Hornung, *Totenbuch*, 474f. Immerhin hält sich das Holz-Determinativ bei der zweiten Erwähnung von *wʿr.t* im Text bis in ptolemäerzeitliche Abschriften wie pTurin 1791 (Z. 4).

Osirisgrabs: „Jeder Mann, der dort lebendig sieht, der vergeht nie mehr" (*ỉr z.ỉ nb m33.w ỉm ꜥnḫ(.w) n skỉ.n≠f ḏ.t*).[701] Auch dort ist die genaue Bedeutung von *m33 m* nicht sicher, die Verbindung zwischen dem Sehen von etwas Bestimmten am Ort der Osiris-Bestattung und dem ewigen Fortbestand ist aber deutlich. Dass wirklich Osiris' Leichnam oder ein Teil davon das ist, was man dort sieht, ist in einem anderen Abschnitt des *Zweiwegebuchs* erläutert, nämlich zum Osirisgrab im Opfergefilde am oberen der beiden Wege: „Der kann nicht ‚landen', der Osiris erblickt, indem er tot ist" (*nn mn.y m33 Wsỉr mwt(.w)*).[702] Es muss also nicht überraschen, wenn es auch in einem Spruch wie unserem der Anblick des Gottes ist, der die gesicherte Versorgung garantiert, geht es doch hier wie dort wesentlich um den Erhalt von Speisen im Opfergefilde. S. a. zu XII.21–22.

Da der Text das Erreichen des Sonnengottes im Opfergefilde und dessen Zuwendungen thematisiert, sollte die knappe Nennung „jener Stadt" nicht dazu verleiten, das in den zitierten Passagen des *Zweiwegebuchs* ausgeführte Bild vom Osirisgrab eins-zu-eins zu übertragen. Es geht allein darum, das Gefilde selbst und in diesem zu sehen, und gesehen werden soll der Gott, der die Nahrung spendet. In unserem Fall ist dies gerade nicht Osiris, sondern der Sonnengott, der seine belebende Wirkung wesentlich durch seinen Anblick entfaltet. Der scheinbare Widerspruch zwischem dem Erblicken der Stadt selbst und dem folgenden Sehen darin erklärt sich am einfachsten, wenn man sie als den Ort des Gottes versteht, also als *totum pro parte*. Es ist weniger der Anblick des Orts an sich segensreich als vielmehr der dort erfolgende segensreiche Blickkontakt mit dem Gott.[703]

m33≠k ỉm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Du, Osiris-Chontamenti, sollst dort sehen
ḫpr≠k m nṯr ỉm.ỉ-tw≠sn	und zu einem Gott zwischen ihnen werden!

Die wesentliche Fähigkeit, „dort" zu sehen, wird hier wiederholt, nun mit der zuvor ins Spiel gebrachten Konsequenz, ein Gott zu werden.

2.2.10.4 Nicht kopfüber gehen, sondern von Res Speisen essen

šmỉ≠k ḥr rd.wỉ≠k	Du sollst auf deinen Füßen laufen,
(XV.14) *nn sḫd≠k*	ohne kopfüber zu gehen
nn wnm≠k bw.t≠k	und ohne zu essen, was dir zuwider ist!
ỉr gr 3w(.t) rdỉ.t n≠k 3w.t Rꜥw pw	Die Speisen, die dir gegeben werden, sind nämlich Res Speisen,

Wie in Spruch 9 handelt eine Satzfolge die Gefahr falschen Essens ab, hier ausgehend vom häufigen Motiv des (nicht) kopfüber Gehens und damit verbunden dem in Spruch 9 nur impliziten Essen von *bw.t*.[704] Wesentlicher formaler Unterschied ist das Fehlen des Speisenverhörs und damit der Wechsel zu Osiris selbst als Sprecher. Die Aussagen bzw. Wünsche zu den positiven und negativen Aspekten der Nahrungsaufnahme werden wie der übrige Text vom Rezitanten an Osiris gerichtet.

---

701 *CT* VII, 354a. Alternative: „der dort lebendig gesehen wird"; s. Backes, *Zweiwegebuch*, 86 mit Anm. 228 und 337, Anm. 792. Meine dort bevorzugte Übersetzung „der lebendig dort hineinblickt" jedenfalls ist mit Blick auf unsere Stelle wohl zu korrigieren.

702 *CT* VII, 302e (s. a. zu XII.21–22 und XXVIII.9).

703 van der Plas, *BSFE* 115, 4–35, bes. 26–28; Eschweiler, *Bildzauber*, 303–311.

704 Kopfübergehen und Essen von Abscheu können auch unabhängig voneinander erscheinen, werden aber häufig direkt miteinander verbunden; vgl. für die Sargtexte Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 61 mit Anm. 133–134.

rdi̱(.w) n≠k mw n(.ỉ) nb bꜥḥ.w	und es ist dir das Wasser des Herrn der Überflutung gespendet worden.

Das Epitheton *nb bꜥḥ.w* erscheint noch einmal in Dachla, wo es Amun als Herrn der bewässerten Zonen bezeichnet[705] und damit wohl rein lokalen Bezug aufweist. Vgl. deshalb eher Hapi als Herrn der Flut und Opferspender im Horizont in einer Variante von ST 317:[706]

ỉnk ỉs Ḥꜥpi̱ ỉrr m ỉb≠f nb 3gb(.w) ỉri̱ ḥtp ỉb
ỉw ḥtp≠ỉ r ḏr.ww 3ḫ.t
Denn ich bin doch Hapi, der nach seinem Wunsch handelt, der Herr der Flut, der für Zufriedenheit des Herzens sorgt. Ich ruhe an der Grenze des Horizonts.

Man könnte mit Assmann an den Flutgott in Spruch 9 denken, allerdings tritt dieser normalerweise als Spender von Nahrung auf, nicht von Wasser (s. zu XIV.29). So erklärt sich auch der Genetiv an unserer Stelle, der nicht zu *(ỉ)n* „durch“ emendiert werden muss: Es geht hier nicht um Trinkwasser, das der Flutgott spendet, sondern offenbar direkt um das Wasser des Nils als Libation zu den Speisen und Getränke umfassenden Opferspeisen (*3w.t*). Dessen Herr ist entweder der Nilgott selbst oder nochmals der Sonnengott, aus dessen Verfügungsgewalt Osiris neben Nahrung auch Wasser erhält. Der Gebende bleibt wie im Satz zuvor unerwähnt, im Mittelpunkt steht die Herkunft von Speisen und Libation aus göttlichem Besitz.

2.2.10.5 Empfang von Res Atef-Krone, Herrschaft als Gefährte des Re

šzp.n≠k (XV.15) *ỉs 3tf n(.ỉ) Rꜥw*	Du hast ja die Atef-Krone des Re entgegengenommen,
wnn≠k m nṯr ỉm.ỉ-tw≠sn	so dass du als Gott zwischen ihnen sein kannst!
m33 ṯw šnw.yt	Der Hofstaat wird dich sehen,
dgi̱ ṯw šms.w	das Gefolge wird dich erblicken,
snỉ≠sn t3 m s.t (XV.16) *rd.wỉ≠k*	und sie werden zu deinen Füßen die Erde küssen.

Für *ỉs* ist wenigstens in spätmittelägyptischen Texten eine Verwendung mit ausschließlich „semantisch-nuncierende[m] Charakter“ möglich wenn nicht gar üblich.[707] Dementsprechend muss hier kein Nebensatz angenommen werden, der zum – ohnehin aus rein inhaltlicher Perspektive angesetzten – Abschnittsbeginn in Widerspruch stünde.

Die Atef-Krone als die typische Krone des Osiris erscheint vergleichsweise selten als Krone des Re, meist dann, wenn Osiris oder der Verstorbene sie von ihm empfängt, ein Ereignis, das in der Regel in Herakleopolis stattfindet.[708]

Mit der Verleihung der Atef-Krone wird Osiris natürlich zum König der Götter. Diese Aussage ist hier insofern relevant, als dass hier und anderswo in den *s3ḫ.w* I das Motiv der Herrschaft im Jenseits mit dem der Aufnahme in die Gemeinschaft der Götter eng verbunden ist. Wenn Osiris mit Res Atef-Krone unter den Göttern weilt, dann tut er das eben nicht als gleichberechtigtes Mitglied ihrer Gemeinschaft, sondern als ihr uneingeschränkter Herrscher. Dies äußert sich auch in der Verehrung durch die Götter, wie sie vergleichbar in der Beschreibung der Krönung in Tb 183 begegnet:[709]

---

705 Winlock, *Ed Dākhleh Oasis*, Taf. 22 (Südwand, untere Inschriftenzeile; Nordwand, untere Inschriftenzeile); s. a. *LGG* III, 620.

706 *CT* IV, 128b–d (nur B2L). Ein weiterer Beleg von ***nb 3gb.w*** in *Edfou* II, 244.7–8 als Beiname des Horus Behedeti.

707 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 214, § 367 (Ende).

708 Vgl. außer dem folgenden Zitat aus Tb 183 Goebs, *Crowns*, 432 (Index, *s. v.* Atef Crown) und bes. 62–64 sowie in pSchmitt auch in *Sokar herausbringen*; hier XXX.32.

709 pBM 9901 (Hunefer); Naville, *Todtenbuch* I, 209, Z. 31–33.

smn(.w) ḥḏ.t m tp⸗k
ꜣmm⸗k ḥqꜣ(.t) nḫꜣḫꜣ
ỉw⸗k m ẖ.t
nn pri̯⸗k ḥr tꜣ
ỉw⸗k ḫꜥi̯.t(ỉ) m nb ỉdb.wỉ
ꜣtf Rꜥw m wp.t⸗k
ỉy n⸗k nṯr.w m ks(w)
snḏ⸗k pḫr(.w) ḫt ḥꜥ⸗sn mꜣ⸗sn ṯw m šf.yt Rꜥ(w)
nrw ḥm⸗k m ỉb.w⸗sn
Die Weiße Krone ist auf deinem Kopf befestigt. Du packtest Szepter und Wedel, als du (noch) im Leib und (noch) nicht auf die Erde herausgekommen warst. Du bist als Herr der Beiden Ufer erschienen, mit Res Atef-Krone auf deinem Scheitel. Die Götter kommen in Verbeugung zu dir. Furcht vor dir durchfährt ihre Glieder, wenn sie dich in der Würde des Re erblicken. Die Schrecklichkeit deiner Majestät ist ihnen verinnerlicht.

Die Autorität des Osiris ist dort durch den Hinweis auf die Furcht vor ihm stärker hervorgehoben als hier. In unserem Text wird Osiris „unter" (*ỉm.ỉ-tw*) den Göttern sein, so dass ihre Verehrung für ihn mehr als freiwillige Verneigung vor einem *primus inter pares* erscheint – mit Blick auf Tb 183 vielleicht ein trügerischer Eindruck.

ꜥḥꜥ.n⸗k r-gs nb-wꜥ
ḫpr sn.nw⸗f m ꜣḫ.t r⸗k ḏbꜣ.tw
ḥtm.tw m ỉr.w⸗k Ḥr.w ỉs ḫnt.ỉ nṯr.w
(XV.17) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉs ḫnt.ỉ-ỉtr.tỉ*

An die Seite des Alleinherrn hast du dich gestellt, so dass sein „Zweiter" im Horizont entstand, nämlich du(?), ausgestattet und versehen mit deiner Gestalt, Horus fürwahr, der den Göttern voransteht, Osiris-Chontamenti fürwahr, der den beiden Landesheiligtümern voransteht.

Zur Lesung *ꜥḥꜥ.n⸗k* vgl. das Ende von Spruch 7 (XIV.11), wo die Position neben dem Alleinherrn dem Verstorbenen/Osiris „verliehen" (*rḏi̯*) ist. Zum Zeitpunkt der Verehrung durch die Götter liegt dieser Vorgang bereits in der Vergangenheit, so dass eine Deutung als Aufforderung (*ꜥḥꜥ n⸗k*) m. E. weniger wahrscheinlich ist. Für die Erklärung des *r⸗k* im darauf folgenden Satz ist noch an „du wirst/sollst sein" zu denken;[710] vgl. in jedem Fall XIV.11, wo nicht *ḫpr* verwendet wird.

Bemerkenswert ist die gleichzeitige Angleichung an Horus und Osiris, die aber den beiden wesentlichen Rollen des Verstorbenen entspricht, nämlich als der zu erweckende tote Vater und als der im Jenseits zu seinem eigenen Vater kommende Sohn/Ritualist. Zu Osiris-Chontamenti, der Horus gleich ist, s. a. XIX.33 (*Pyr.*, 659b).

2.2.10.6 Das Tribunal in Tjenenet und die Wiederherstellung der Person

Die unter dieser Überschrift zusammengefassten Sätze entsprechen ungefähr Assmanns drittem Abschnitt, der bei ihm aber bereits mit XV.21 endet.[711]

nn rḏi̯ ṯw ḥtp-ḥr-ỉri̯.(t)n⸗f n ḥwi̯(.t) nb(.t) ḏw(.t) pri̯(.t) m rʾ n(.ỉ) rmṯ.w nṯr.w ꜣḫ(XV.18)*.w mwt.w r⸗k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*

Der zufrieden ist über das, was er vollbracht hat, wird dich keiner üblen Verleumdung überlassen, die aus dem Mund von Menschen, Göttern, Befähigten oder Toten gegen dich gerichtet worden wäre, Osiris-Chontamenti.

Zu *ḥtp-ḥr-ỉri̯.tn⸗f* vgl. XIII.33–34, wo Osiris selbst mit ihm identifiziert wird. Dort handelt es sich vermutlich um Thot, der auch hier den Verlauf des Gerichtsverfahrens kontrollieren könnte, wenn man

710 Vorschlag Quack.
711 Assmann, *Totenliturgien* III, 170f., 180–182.

aufgrund der Lokalisierung des Geschehens im memphitischen Tjenenet für diese Rolle nicht lieber an Ptah denken möchte,[712] der mit Thot immerhin das häufige Epitheton *ẖr.ꞽ-bꜣq⸗f* teilt.

Auch in XIII.33–34 soll im Folgenden kein „Unheil" aus dem Mund von Göttern und Befähigten gegen den Verstorbenen ergehen. Anstelle des dortigen *sḏb* ist hier das Verbum *ḥwi̯* „schlagen" geschrieben, das mit *sḏb* als Objekt verwendet werden kann. Da das „Schlagen" aus dem Mund kommt, scheint auch eine Herleitung von *ḥw* „Ausspruch" denkbar, dies umso mehr, als dass die Situation in Tjenenet angesiedelt ist, einem Ort des Göttertribunals. Deshalb könnte trotz der Schreibung das Wort *ḥw* zumindest mit anklingen. Die Übersetzung „Verleumdung" versucht, die Grundbedeutung „Anschlag" mit dem Kontext verbaler Äußerungen vor Gericht zu vereinbaren. Ob dies wirklich der Intention des Schreibers gerecht wird, dem wir das vorliegende *ḥwi̯* verdanken, oder zumindest einigen seiner Rezipienten, bleibt zu hoffen. Die genaue Bedeutung ist auch vom Sprecher abhängig: Aus dem Mund der Götter ist das verbale „Schlagen" wohl als Urteilsspruch zu verstehen, aus dem Mund eines ‚unseligen' Toten als Verleumdung oder außerhalb des Gerichtskontexts als Schadenszauber.

Die Schreibung von *ꜣḫ* mit ist in pSchmitt sehr selten: im Substantiv nur noch in XVI.29; als Ideogramm für *ꜣḫ* „nützlich (sein)" in XXIVb.39, als Det. in XX.14.

nn rḏi̯.tw⸗k ꞽm nn wnn⸗k ꞽm m hrw pn nfr n(.ꞽ) Ṯnn(.t)	Man wird dich nicht dahin übergeben, du wirst dort nicht sein an diesem schönen Tag von Tjenenet.

Zu Tjenenet als Ort des Göttertribunals vgl. den unserer Passage sehr ähnlichen Verlauf von ST 165, der Anrede an ***ḥtp-ḥr-ꞽri̯.tn⸗f***,[713] wo die Ungültigkeit aller bösen Aussprüche „in diesem Jahr und an diesem schönen Tag in Tjenenet" beschworen wird. Tjenenet ist irdisch-kulttopographisch in Memphis angesiedelt, ST 165 ist aber ein „Spruch, um vom Opfertisch des Re zu essen und in Heliopolis Speisen zu spenden" (***rʾ n(.ꞽ) wnm tʾ ḥr wdḥ.w n(.ꞽ) Rꜥw rḏi̯.t ꜣw.t m Ꞽwn.w***). Zur engen Verbindung des mythischen Geschehens um Osiris in Heliopolis und Memphis s. a. hier in *Die Menge vorlassen*, XXIVa.44–XXIVb.24.

Die Rechtfertigung im Gericht der Götter folgt hier der Zusicherung von Speisen. Diese resultiert natürlich erst aus der offiziellen Akzeptanz im Jenseits.[714] Vielleicht deshalb ist Tjenenet auch ein Ort der Versorgung des Osiris, es ist aber auch ein Ort seiner Bestattung und damit seines Erhalts von Totenopfern, denn in Tb 17 begründet der Verstorbene seinen Anspruch, nicht den Totenrichtern anheimzufallen, so:[715]

> ***ḥr-n.tt ꞽnk swꜣi̯ wꜥb ḥr.ꞽ-ꞽb msq.t ꞽn.y n⸗f ms.yt m ṯḥn.t ꞽm.ꞽt Ṯnn.t***
> …
> ***ꞽr swꜣi̯ wꜥb ḥr.ꞽ ꞽb msq.t Ꞽnp.w pw ꞽw⸗f m-sꜣ ꜥfd.t n.tt ẖr mẖt.w n(.w) Wsꞽr***
> ***ꞽr ꞽn.y n⸗f ms.yt m ṯḥn.t ꞽm.ꞽt Ṯnn.t Wsꞽr pw***
> ***ky ḏd***
> ***ꞽr msq.t p.t pw tꜣ pw***
> ***ky ḏd qnqn.t Šw pw m Nn-nsw.t***
> ***ꞽr ṯḥn.t ꞽr.t Ḥr.w pw***
> ***ꞽr Ṯnn.t ḥꜣ.t pw n(.t) Wsꞽr***
> Denn ich bin der, der rein vorübergegangen ist, der mitten in der ***msq.t*** ist, dem das Abendmahl aus dem Glänzenden gebracht wurde, das in Tjenenet ist.

712 Assmann, *Totenliturgien* III, 181 mit Verweis auf und Zitat aus ST 215, wo die „vier Ptah-Götter" den Mund des Verstorbenen im Tribunal (*ḏꜣḏꜣ.t*) öffnen.

713 *CT* III, 6a; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 180f. und hier zu XIII.33–34.

714 Hierzu Assmann, *Totenliturgien* III, 181.

715 Lapp, *Spruch 17*, 292/293c–294/295b, 300/301a–307/307d; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 165, 231f. (Z. 93–94, 96–98); vgl. pNespasefy A9.12–A10.1.

„... Der rein vorübergegangen ist, der mitten in der *msq.t* ist“, das ist Anubis, indem er hinter dem Kasten ist, der die Eingeweide des Osiris enthält.
„Dem das Abendmahl aus dem Glänzenden gebracht wurde, das in Tjenenet ist“, das ist Osiris.
Variante:
„Die *msq.t*“, das ist der Himmel, das ist die Erde.
Variante: Das ist Schus Kampfplatz in Herakleopolis.
„Das Glänzende“, das ist das Horusauge.
„Tjenenet“, das ist das Grab des Osiris.

ỉr (XV.19) *{ꜣ.t}⟨hrw⟩ pn nfr n(.ỉ) Ṯnn.t*
nn šwi̯.n=f m bw pfỉ

Dieser schöne {Moment}⟨Tag⟩ von Tjenenet, er bleibt nicht aus an jenem Ort.

Die Emendierung von *ꜣ.t* zu *hrw* beruht zunächst auf dem unpassenden maskulinen Demonstrativpronomen *pn*. Dass nicht stattdessen dieses zu *tn* korrigiert wird, liegt an der folgenden Passage, wo ebenfalls beide Male *hrw* steht. Eine Verschreibung von *hrw* in *ꜣ.t* ist relativ leicht vorstellbar, insbesondere aus einer rein ideographischen Schreibung von *hrw*.

ỉw n=k kꜣ=k
wnn=k ỉm
nḥb(.w) kꜣ=k ỉm (XV.20) *ḏ.t m hrw pn*
nfr n(.ỉ) Ṯnn.t

Dein Ka gehört dir,
wenn du dort bist.
Dein Ka steht dort für immer zur Verfügung an diesem schönen Tag von Tjenenet.

Angesichts des ersten dieser drei Sätze ist weniger die Ausstattung des Kas gemeint als die Ausstattung mit dem Ka. Angesichts des Kontexts eines Gerichtsverfahrens ist an Tb 30B zu denken, den Anruf an das Herz im Totengericht, in dem der Verstorbene dieses als seinen Ka bezeichnet: „Du bist mein Ka in meinem Leib“ (*ntk kꜣ=ỉ ỉm.ỉ ẖ.t=ỉ*).[716] Ausgestattet mit Herz bzw. Ka kann Osiris bzw. der Verstorbene als soziales Wesen auftreten und als solches in die „jenseitige Versorgungsgemeinschaft“[717] aufgenommen werden.

N. B. den Verweis vom einmaligen Ereignis, dem „schönen Tag“, auf die unendliche Fortdauer des an diesem erreichten Status.

ỉr(.t)=k ḫr=k
dgi̯=k ỉm=s
ꜥ.wt=k nb.(w)t tm(.w) ⟨m⟩ ỉr.ỉw=sn
ḫtm.tw m ỉr.w(XV.21)*=k sḫm.tw m ḏ.t=k*
ḫwi̯(?).tw
nn ḏw ỉs
ỉy n=k ỉb=k
nn ḥri̯=f r=k
sḫꜣ ṯw bꜣ=k
zmꜣ.n=f ṯw

Dein Auge ist bei dir,
so dass du mit ihm sehen kannst.
Alle deine Glieder sind vollständig ⟨in⟩ ihren Funktionen, so dass du mit deiner Gestalt versehen bist, über deinen Leib verfügst und beschützt(?) bist, ohne dass da Übel wäre.

Dein Herz wird zu dir kommen
und sich nicht von dir entfernen,
dein Ba wird sich deiner erinnern
und sich mit dir vereinen,

Die Ausstattung mit dem Ka wird durch weitere wesentliche personenkonstituierende Elemente ergänzt.[718] Das positive Gerichtsurteil resultiert in der lebensfähigen Gestalt, bestätigt sozusagen die irdi-

716 Nach pBM 10477, Tb 30 B, Z. 5; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 62.
717 Assmann, *Totenliturgien* III, 181f., der noch auf das memphitische *nḥb-kꜣ*-Fest und die Herrschaftsübernahme des Osiris in Tjenenet in ST 328 hinweist.
718 Assmann, *Totenliturgien* III, 182. Insofern stellt sich einmal mehr die Frage, ob hier wirklich eine neue Strophe beginnt oder ob man nicht eher von ‚fließenden Übergängen‘ bei der Textkomposition ausgehen sollte.

sche Behandlung des Leichnams. Mit den beiden Bezeichnungen für „Gestalt/Körper" *ỉr.w* und *ḏ.t* sind die handelnde Gestalt im Jenseits und der in der Unterwelt verborgene Leib gemeint; jedenfalls ist Verborgenheit eine typische Eigenschaft des *ḏ.t*-Leibs.[719] Zur Nebeneinanderstellung der beiden Termini vgl. pBremner-Rhind VIII.20: „Dein Leib ist versammelt, großer Gott, so dass du in deiner Gestalt vervollständigt bist" (*ʿb(.w) ḏ.t⸗k nṯr-ʿ3 ḥtm.tw m ỉr.w⸗k*); ähnlich pBremner-Rhind V.20–21: „Der deinen Leib versammelt, er hat dein Vermächtnis erhalten, großer Gott, während du in deiner Gestalt vervollständigt bist" (*ʿb ḏ.t⸗k šzp⸗f ỉm.ỉ-pr⸗k nṯr-ʿ3 ḥtm.tw m ỉr.w⸗k*).[720]

Die Ergänzung von *m* vor *ỉr.ỉw⸗sn* nach XIV.22.

Ḥtm.tw m ỉr.w⸗k schon in XV.16, dort im Kontext des Erscheinens als Herrscher, das hier in der Ausstattung des Kas mitschwingen könnte und im Folgenden nochmals ausgeführt wird.

Zum Erinnern an sich selbst, hier durch den Ba, vgl. Tb 25, den „Spruch, um einem Mann im Totenreich seine Erinnerung zurückzugeben" (*rʾ n(.ỉ) rdỉ.t sḫ3(.w) n(.ỉ) z(.ỉ) n⸗f m ḫr.t-nṯr*).[721]

(XV.22) *ṯnỉ.tw r mʾw.wt⸗k*	so dass du über deine Mütter erhoben bist,
sḫntỉ(.w)⸗k r ỉtỉ.w⸗k	so dass du deinen Vätern vorangestellt worden bist,
sḫm.tw m psḏ.t tm.tw	so dass du Macht über die gesamte Neunheit hast.

Ob man die Schreibungen *tw* wie hier als PsP-Endung deutet oder als Subjekt von Adjektivalsätzen,[722] der unmittelbare inhaltliche Anschluss an das Vorangehende ist deutlich, denn auch der über die Vorfahren erhobene Status resultiert aus dem günstigen Urteil im Göttertribunal von Tjenenet. Umgekehrt erklärt die folgende Begründung auch das Recht auf die zuvor ebenfalls ausgeführte personale Integrität.

2.2.10.7 Begründung: Status als Erbe des Geb

ṯwt ỉs wr n(.ỉ) ỉtỉ⸗f sms(.w)(XV.23) *m ḫ.t n(.t) msỉ.wt⸗f*	Denn du bist ja der Größte seines Vaters, der Älteste im Bauch seiner Gebärerin.

Osiris erscheint hier – von der Aussage her völlig üblich, aber meist nicht so nachdrücklich fomuliert – als ältester Sohn von Geb und Nut, der als solcher Anspruch auf die Herrschaft hat. Damit sind sowohl sein herausragender, über seine Vorfahren erhobener Status erklärt als auch seine Rechtfertigung im Göttertribunal, nämlich gegen den Anspruch des Seth, der eben nicht der älteste Bruder ist. Vgl. schon in ST 227 die Bezeichnung des Osiris als „Größter der Körperschaft/Generation, Ältester der Fünf" (*wr n(.ỉ) ḫ.t sms.w n(.ỉ) dỉw*).[723] Das Thema wird in XV.30 mit der weiteren Ausführung der Anerkennung durch Geb nochmals aufgegriffen.

---

719 Assmann, *Liturgische Lieder*, 310f., Anm. 47.

720 Die meisten Übersetzer setzen Imperative an, d. h. Osiris würde aufgefordert, sich selbst zusammenzusetzen (m. E. richtig Smith, *Traversing Eternity*, 111). Dies passt aber nicht zu dem, was wir sonst über den Osiris-Mythos wissen: Osiris soll erwachen und zurückkehren, aber die Wiederherstellung seines zerstückelten Leichnams als Voraussetzung hierfür haben andere geleistet. An beiden Stellen geht es im unmittelbaren Kotext um die Aktivität des Horus für seinen Vater. Erst dank dessen Erfolg kann Osiris mit „versammeltem Leib" und „vervollständigter Gestalt" der Aufforderung folgen, sich zu den Seinen zu begeben.

721 pNespasefy A17.1; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 13. Für die thebanische Rezension des Neuen Reichs vgl. z. B. Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 12.

722 So Assmann, *Totenliturgien* III, 171, der hier seinen vierten Abschnitt beginnen lässt. N. B. die offenbar parallele Verwendung von PsP und prospektivem *ỉrỉ(.w)*-Passiv. Vgl. immerhin XIV.3, wo *sḫntỉ* in derselben Verbform steht, dort parallel zu prospektivem *sḏm⸗f*.

723 *CT* III, 262a.

ḥtp nṯr.w ḥr bw ỉm≠k	Die Götter werden sich auf deinem Aufenthaltsort niederlassen
ḫwi̯≠sn ṯw r ḏw nb	und dich vor allem Übel beschützen.

Vgl. XVI.10–11; außerdem XIV.13, wo der Sonnengott sich auf Osiris' „Aufenthaltsort" niederlassen soll. Während man dort auch an die Vereinigung von Re mit Osiris denken kann, ist die Ankunft „der Götter" bei Osiris mit ihrem Schutz für ihn verbunden. Das Bild entspricht in etwa den Reihen schützender oder Gaben bringender Gottheiten auf einigen spätzeitlichen Sarkophagen.

2.2.10.8 „Abscheu"-Thematik, Versorgung im Opfergefilde

ỉw gr bw.t≠k (XV.24) *nn wnm≠k sw (= sỉ)*	Was dir nun zuwider ist, das wirst du nicht essen,
bw.t kꜣ≠k nn wnm≠k sw (= sỉ)	was deinem Ka zuwider ist, das wirst du nicht essen.
bw.t≠k pw ḥqr nn wnm≠k sw ỉb(.t) nn z(XV.25)*w(r)≠k sw (=sỉ)*	Hunger ist dir zuwider, den wirst ihn nicht essen, und Durst, den wirst du nicht trinken.
tꜣ pfỉ ꜣ šmi̯≠k ỉm≠f spꜣ.t twy h(ꜣ)i̯≠k r≠s	Jenes Land aber, in das du gehen wirst und jener Bezirk, in den du hinabsteigen wirst, Osiris-Chontamenti wird in ihm
nn ḥqr Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉm≠f	(Land) nicht hungern, und Osiris-Chontamenti wird in ihm
nn ỉbi̯(XV.26) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉm≠s*	(Bezirk) nicht dürsten.

Anders als im „Abscheu"-Motiv zuvor geht es hier nicht um das Essen der falschen Nahrung „Kot", sondern um das Vermeiden von Hunger und Durst.[724] Die erneute Aufnahme des Motivs „Versorgung" mag redundant erscheinen, sie ist hier aber anders als zu Beginn des Spruchs ein Resultat des Götterurteils von Tjenenet, während sie dort auf den persönlichen Befehl des Re zurückgeführt wurde.

Die Deutung der Relativformen folgt klassisch-mittelägyptischen Regeln, die für eine späte Abschrift nur bedingt gelten, so dass man die Assmann bevorzugten Vergangheitsformen grundsätzlich in Betracht ziehen muss. Das Futur passt m. E. zu den Hauptsätzen und der zugrunde liegenden Situation: Vor Abschluss der Begräbnisriten ist der Verstorbene/Osiris noch nicht in „jenem Land" angekommen. Vgl. die fast identische Formulierung am Schluss von Spruch 13A

ỉw ꜣ tꜣ≠k m sḫ.t-ḥtp bꜥḥ.w≠k m sḫ.t-ỉꜣl(XV.27)	Es ist ja dein Brot im Opfergefilde und deine Überschwemmung im Binsengefilde,
ꜥnḫ≠k m ꜥnḫ nṯr.w ỉm	so dass du lebst, wovon die Götter leben
nn zmꜣ.n≠k m {mḏꜣ.t}rmṯ.w ḥr.ỉ(w) mw	und dich nicht zu den Menschen gesellst, die auf dem Wasser sind.

Ein Beispiel für die – nicht überall gültige – funktionale Unterscheidung zwischen ***sḫ.t-ḥtp*** als Ort der Speisen und ***sḫ.t-ỉꜣr.w*** als reichlich bewässertem Ort der Landwirtschaft.[725] Auf die Variante des „Abscheu"-Textems folgt hier ein Passus mit Elementen des Versorgungs- und Menü-Textems.[726]

Für den letzten Satz bieten sich zwei Deutungen an: Erstens könnten hier die auf dem Wasser Treibenden gemeint sein, also Menschen ohne ordnungsgemäße Bestattung, wie sie Osiris dank der Bergung seines Leichnams aus dem Nil zuteil werden konnte. Allerdings stellt sich die Frage, warum dieses Mo-

---

724 Assmann, *Totenliturgien* III, 182 mit Zitat von *Pyr.*, 131a–b als ältester Parallele zu unserer Formulierung.

725 Assmann, *Totenliturgien* III, 183 mit Hinweis auf dieselbe Unterscheidung in *CT* III, 81d–f. In *CT* III, 111a–b hingegen stehen „Beete" (*ḥsp.w*) im Opfergefilde den Feldern (*ꜣḥ.wt*) im Binsengefilde gegenüber; s. a. Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 75, 94.

726 Vgl. Topmann, *„Abscheu"-Sprüche*, 73–75, 86–94. Zur üblichen Reihenfolge der Texteme in den Abscheu-Sprüchen, der auch unser Text entspricht, s. *ibidem*, 121f.

tiv gerade hier erwähnt sein sollte, es sei denn man begnügt sich mit der Erklärung, dass Menschen ohne Bestattung und ohne festen Platz im Jenseits nicht an den Opferspeisen teilhaben können. Zweitens kann der Gegensatz zwischen Göttern und Menschen als Ausgangspunkt dienen, wobei diese „auf dem Wasser“, d. h. auf den überschwemmten Feldern ihren Lebensunterhalt selbst anbauen müssen, während Götter *per definitionem* Kultempfänger und damit nicht auf eigene Arbeit angewiesen sind. Vgl. die Unterscheidung zwischen „Großen“ und „Kleinen“ als Empfängern von Opfergaben und Überschwemmung in ST 1068.[727]

2.2.10.9 Überfahrt zu Opfergefilde und Sonnenbarke, Bewegungsfreiheit

ỉwi̯ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt n gs⸗f	Osiris-Chontamenti wird zu seiner Seite gelangen, so wie
mỉ ỉwi̯ nṯr n gs⸗f	der Gott zu seiner Seite gelangt.
(XV.28) ***pḫr.n Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt n smȝ⸗f***	Osiris-Chontamenti wird zu seinem Rand herumgehen, so
mỉ pḫr nṯr n smȝ⸗f	wie der Gott zu seinem Rand herumgeht.

Wie öfters in den *sȝḫ.w* I steht eine *sḏm.n⸗f*-Form anstelle eines durch Kotext und Parallelen eindeutigen *sḏm⸗f*.[728]

Da diese Sätze zwischen der Speisung in Opfer- und Binsengefilde und dem Einstieg in die Sonnenbarke stehen, geht es hier wohl nicht um das sich-Wenden auf die Seite, sondern um das Erreichen der Randzone des Himmels, wobei ***pḫr*** für den Lauf eines Gestirns stehen mag. Sollte man dennoch zweifeln, ob ***smȝ*** wirklich einen Ort meinen kann und nicht umgekehrt ***gs*** wie anderswo die Seite des Körpers,[729] so ist in PT 603 ***smȝ*** eindeutig im Sinne von „Seite/Ufer“ gebraucht, denn dort soll sich der Verstorbene „an diese östlichen Seite“ setzen (***ḥmsi̯ r⸗k r smȝ pw ỉȝb.ỉ***),[730] wie hier im Zusammenhang mit einem folgenden Aufgang gemeinsam mit Re. Zu ***smȝ*** „Schläfe“ als Synonym zu ***gs*** auch in topographischem Zusammenhang[731] vgl. die ganz ähnliche Formulierung in PT 270 = Spruch 13b.[732]

m(ỉ) h(ȝ)i̯ r⸗k r wỉȝ n(.ỉ) Rꜥw	„Komm und steige doch in die Barke des Re ein!“
ḥr(XV.29)***⸗sn nṯr.w pȝw.tỉw r⸗k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt***	sagen sie, die urzeitlichen Götter, an dich gerichtet, Osiris-Chontamenti.

Zur Aufnahme in die Sonnenbarke, dem wesentlichen Aspekt täglicher Regeneration, s. a. XII.34–35 und XIV.9. Im Folgenden allerdings scheint eher von Osiris als Mond die Rede zu sein, so dass eine entsprechende Bedeutung des Einsteigens in die Sonnenbarke als Alternative in Erwägung gezogen werden sollte (als Beginn der nächtlichen Fahrt als Res Stellvertreter).

Der Nennung des Osiris-Chontamenti entspricht das Ende der Namensangabe in pPalau Rib. 80/68 x+III.x+1, mit der die dortige Parallele wieder erhalten ist, allerdings mit verlorenen Zeilenenden.

727 *CT* VII, 330d–331b; s. a. Backes, *Zweiwegebuch*, 318f.; s. a. hier zuvor zu XIV.17.

728 *Pḫr.n* auch in pBM 10319 VIII.37; pBM 10317 X.16: *pḫr*.

729 Diese Schlussfolgerung zieht Assmann, *Totenliturgien* III, 183.

730 *Pyr.*, 1678c.

731 Die umgekehrte Schlussfolgerung bei Assmann, *Totenliturgien* III, 183, der von der Grundbedeutung von ***smȝ*** ausgehend trotz der folgenden, am Ufer angesiedelten Szene keine Bedeutungserweiterung zu „Ufer/Rand“ u. ä. annimmt. Allerdings diskutiert Assmann nicht weiter, was das von ihm angesetzte „Wenden zu seiner Flanke“ beschreiben würde.

732 *Pyr.*, 385a–c (hier XVII.4–5); außerdem *Pyr.*, 869b, wo das Wort wie ***gs*** das Platznehmen an der Seite einer Person anzeigt (*ḥmsi̯⸗f r smȝ Ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw*).

pgs(.w) qꜥḥ⸗k	Deine Schulter ist (heilend) bespuckt,
zbi̯(.w) n⸗k snḏm(.w) n⸗k wꜥr(XV.30)*.wt im*	und der, der dir dort die Beine kuriert, ist zu dir gebracht worden.

pPalau Rib. 80/68: *pgs⸗k qꜥḥ⸗k* „du wirst deine Schulter bespucken".

Die Fähigkeit, den Horizont zu erreichen, wird hier auf die allgemeinere Ebene der Befähigung zum Gehen und damit der Wiederherstellung des gesunden Körpers gehoben.

Die Rolle dessen, der Osiris ärztlich behandelt, schreibt sich der Verstorbene des Öfteren selbst zu,[733] hier aber wird mit *pgs(.w) qꜥḥ⸗k* Osiris-Chontamenti bzw. der Verstorbene selbst angesprochen, so dass im Folgenden *snḏm n⸗k* zu lesen ist, nicht *snḏm.n⸗k* „du hast kuriert". Zur gleichzeitigen Heilung von Schulter und Bein des Osiris vgl. Tb 102:[734]

> *nḥm⸗i nṯr pwy m-ꜥ nw n(.i) iri̯(.w) mn⸗f mr ipn*
> *iwꜥ qꜥḥ wꜥr.t pw*
> *iy.n⸗i psg⸗i iwꜥ ṯ(ꜣ)z⸗i qꜥḥ sḫr.y⸗i wꜥr.t pw*
> Ich werde jenen Gott vor diesen retten, die diese seine schlimmen Leiden bewirkten, nämlich (an) Oberschenkel, Schulter und Bein. Das heißt, nun komme ich, um den Schenkelknochen zu bespucken, die Schulter anzufügen und das Bein zu „entfernen".

Aufgrund der Formulierung im Passiv wird hier nicht ausdrücklich gesagt, wer die Heilung bzw. Balsamierung vollzieht. Es kommen ein anonymer Ritualist bzw. Thot[735] in Frage, vielleicht auch Horus (vgl. hier XIII.18) oder der Sonnengott selbst.[736] Dieser ist aber als König der Götter eher jemand, der Entscheidungen trifft und andere zum Handeln auffordert. Vgl. die am Ende leider knappe, eventuell unvollständige Darstellung von Osiris' Ankunft bei Re in Heliopolis auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre (s. a. zu II.27). Dort antwortet Osiris auf Res Frage, was mit seiner Schulter geschehen sei:[737]

> *m⸗k di̯⸗i siꜣ⸗k st siꜣ kꜣ⸗k bꜣ*
> *rdi̯.n⸗k di̯.w⸗i r wꜥb.t*
> *rdi̯.n⸗k di̯.w⸗i r mꜥ(n)ḏ(.t)*
> *iw Mgꜣ ḥr p(ꜣ)y*
> *ꜥḥꜥ.n iṯi̯.n⸗f qꜥḥ⸗i*
> *n rḫ⸗tw n.ti sw im*
> *imi̯ mdwi̯⸗i ḥnꜥ⸗f ḥnꜥ bḥni̯ pꜣ ꜥḏꜣ*
> Siehe, ich werde es dich verstehen lassen, werde deinen Ka verstehen lassen, Ba! Nachdem du mich zur Balsamierungsstätte hattest transportiert werden lassen, nachdem du mich zur Morgenbarke hattest transportiert werden lassen, da schnellte Maga empor und schnappte sich meine Schulter. Man weiß nicht, wo sie ist. Lass mich mit ihm sprechen und bestrafe den Schuldigen!

---

733 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 183f.; s. a. *CT* VII, 286b, 343c. Grundsätzlich zum heilenden Spucken, von dem auch Re und besonders häufig das Horusauge profitieren können, Ritner, *Mechanics*, 78–82; ergänzend Quack, *SAK* 23 (1996), 25–29. Assmanns Deutung liegt die grammatisch schwer zu rechtfertigende Übersetzung „deine Schulter bespeit, wer dich ausstattet" zugrunde (Assmann, *op. cit.*, 172), d. h. das nominale Objekt stünde vor dem Subjekt.

734 pBM 10477; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 80, Z. 7–8; s. a. Stadler, *Weiser und Wesir*, 332f., dort mit der Deutung als Anspielung auf die Selbstheilung des Thot, dem Seth die Arme abgehackt (pJumilhac XVI.23–XVII.6) oder anderweitige Verletzungen zugefügt hat. Den entsprechenden Spruch der Sargtexte, ST 164, zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 183. Dort werden anstelle *iwꜥ*-Schenkels der Kopf sowie auch die *smꜣ*-Schläfe genannt (*CT* III, 3d–4c). Im späten Totenbuch verläuft der Text hier anders, es geht aber weiterhin um die Heilung von Bein und Schulter; vgl. Verhoeven, *Iahtesnacht* I, 208f.; II, 70* (XLVI.3–4).

735 Boylan, *Thoth*, 21; vgl. *Pyr.*, 639b, 830a.

736 Die zweite Lösung bevorzugt Assmann, *Totenliturgien* III, 172, Anm. 414.

737 Wagner, *Anchnesneferibre*, 69, Taf. 3, Z. I, 70–73.

Da der größere Zusammenhang derselbe zu sein scheint, nämlich die Ankunft des der Heilung bedürfenden Osiris bei Re im Zuge der Bestattungszeremonien, könnte auch hier die Beschädigung des Leichnams während der Einbalsamierung bzw. deren mythologische Ausdeutung als Angriff des Krokodils gemeint sein, die es zu heilen gilt. Re erscheint in Osiris' Rede und im übrigen Text wie üblich nicht als selbst Handelnder, sondern als der, der „veranlasst" (*rḏi̯/ỉmi̯*) und anordnet. Für die tatsächliche Heilung wird man dementsprechend wohl einen anderen Gott, am ehesten Thot, verantwortlich machen dürfen. Der lunare Gehalt der Episode passt durchaus zum umstehenden Text.

Dass der Hinweis auf den Verlust der Schulter nur indirekt durch die Erwähnung ihrer Heilung erfolgt, passt zum ‚kritischen' Inhalt der Episode; vgl. auch II.27 (Wasserzauber, durch den der „Mangel" entfernt ist).

m33⸗k Rꜥw m33 ṯw Rꜥw	Du wirst Re sehen und Re dich sehen.
sꜥḥ⸗f ṯw m wr n⸗sn	Er wird dich als den Größten von ihnen auszeichnen.

Vgl. XIV.7–8 und v. a. XIV.21, wo ebenfalls auf den Blickkontakt mit Re die ‚Beförderung' durch diesen erfolgt. Zu ***wr n⸗sn*** statt ***wr⸗sn*** vgl. XIII.11, XIV.17 und XV.8, wo Osiris „als Erster von ihnen" (***m tp.ỉ-n⸗sn***) bezeichnet wird.

Das gegenseitige Sehen der beiden Götter könnte einmal mehr eine Anspielung auf das „Treffen der beiden Stiere" sein (s. zu II.32), also das Gegenüberstehen von Sonne und Vollmond am abendlichen oder morgendlichen Horizont. Da auch die unmittelbar zuvor beschworene körperliche Vollständigkeit des Osiris auf seine Mondgestalt anspielen kann, scheint in der Tat auch in diesem Spuch von der lunaren Ankunft im Jenseits die Rede zu sein, nicht allein von einer solaren Regeneration durch die unmittelbare Gemeinschaft mit Re, die zuvor durch das Einsteigen in die Sonnenbarke vermutlich thematisiert wurde. Auch die folgende Ankunft bei Geb verlegt die nächtliche Regeneration von der Fahrt als Mond über den Nachthimmel in die Unterwelt und damit in den Bereich des nächtlichen Sonnengottes.

2.2.10.10 Anerkennung durch Geb

Mit dem nächsten Satz vollzieht sich ein recht unvermittelter Szenenwechsel.[738] Anstelle der Ankunft in der Sonnenbarke geht es nun um die Ankunft bei Geb, also in der Erde respektive der Unterwelt, in der Osiris im Folgenden von seinem Vater als König eingesetzt wird.[739] Der Zusammenhang zum bisherigen Spruchverlauf ist vor allem komplementär, indem das Dasein als „Zweiter" des Sonnengottes, also als Leiter von dessen Barke oder als sein Stellvertreter als Mond, durch das dauerhafte Dasein als König in der Unterwelt ergänzt wird. Dort folgt Osiris seinem Vater Geb nach wie zuvor während seiner irdischen Herrschaft. Außerdem fand sein Status als ältester Sohn Erbe bereits Erwähnung (XV.22–23). Während die Ankunft bei Re sich im Osten abspielt, ist die Ankunft bei Geb ein „Herabsteigen" (***h3ỉ***) und damit dem Westen und dem Abend zugeordnet. Dies ist übrigens eine wesentliche Änderung gegenüber einer ansonsten ähnlichen Passage am Ende von PT 214, der zufolge der tote König noch zu Gebs Ort „emporklimmen" (***ỉ3q***) soll.[740] Vgl. deshalb eher Tb 85, wo der Verstorbene als „lebendiger Ba" wünscht:[741]

738 Entsprechend beginnt hier nach Assmann, *Totenliturgien* III, 172f. der fünfte Abschnitt.

739 Zu Osiris als von Geb selbst eingesetzter Erbe vgl. zu IV.2.

740 *Pyr.*, 139b.

741 pNespasefy B16.17; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 35.

hꜣi̯⸗ỉ r tꜣ Gbb
dr(⸗ỉ) ḏw.w(t)⸗ỉ
mꜣꜣ⸗ỉ ỉti̯⸗ỉ nb mšr.w
Ich will zu Gebs Erde herabsteigen und meine Übel beseitigen! Ich will meinen Vater sehen, den Herrn des Abends[742]!

Für die folgenden Sätze kann sich der Kommentar mit Hinweis auf Assmanns Erläuterungen[743] auf Kleinigkeiten beschränken. Hingewiesen sei noch auf die Verbindung zwischen der Einsetzung als Herrscher und die Verleihung neuen Lebens als den beiden wesentlichen Handlungen, die Geb seinem Sohn zuteil werden lässt.[744]

m(ỉ) r⸗k r bw ẖr.ỉ ỉti̯⸗k	Komm doch zu dem Ort, wo dein Vater ist,
h(ꜣ)i̯ r⸗k r bw ẖr.ỉ (XV.31) *Gbb*	steige doch herab zu dem Ort, wo Geb ist!
mꜣꜣ.n Gbb {bꜣ}⟨zꜣ⟩⸗f ỉm⸗k	Geb hat seinen {Ba}⟨Sohn⟩ in dir erblickt
sỉꜣ.n⸗f ṯw m-m nṯr.w	und dich als Mitglied der Götter (an)erkannt.

Nur pPalau Rib. 80/68: ***hꜣi̯⸗k r⸗k*** anstelle des Imperativs.

In CG 29301 steht 𓇋𓂋 für *ỉm⸗k*.

Die Emendierung von *bꜣ* zu *zꜣ* ist angesichts der Parallelen[745] statthaft, außerdem aufgrund zahlloser Belege für Osiris oder den Toten als Sohn des Geb, niemals aber als sein Ba. Der umgekehrte Austausch der beiden ähnlichen Hieratogramme, also *zꜣ* statt *bꜣ*, ist gleich dreimal in den *sꜣḫ.w* II belegt.[746]

di̯⸗f n⸗k twy m ḥꜣ.t Ḥr.w Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Er wird dir Jene an Horus' Stirn verleihen, Osiris-Chontamenti,
(XV.32) *sḫm⸗k ỉm⸗s*	damit du durch sie mächtig werdest,
bꜣi̯⸗k ỉm⸗s	damit du durch sie *bꜣ*-mächtig werdest
wꜣš⸗k ỉm⸗s r nṯr.w	und damit du durch sie machtvoll werdest, mehr als die Götter.
ṯwt ỉs wr ỉm.ỉ ms.w⸗f nṯr pw ḫm-ski̯	Denn du bist ja der Größte unter seinen Kindern, du unvergänglicher Gott.

CG 29301 mit umgekehrter Reihenfolge von ***wꜣš⸗k*** und ***bꜣi̯⸗k***. In pPalau Rib. 80/68 ist ***bꜣi̯⸗k ỉm⸗s*** ausgelassen. CG 29301 beendet die Parallele am Zeilenende mit ***r nṯr.w nb.w*** „mehr als alle Götter".

Die Verleihung von *bꜣ*- und *sḫm*-Qualität (in dieser Reihenfolge) durch das von Geb verliehende Diadem des Horus.[747] auch in PT 214.[748]

---

742 Osiris oder Atum, denn der Verstorbene will dann dessen Leib in Heliopolis küssen.

743 Assmann, *Totenliturgien* III, 184–186.

744 Vgl. nur die entsprechenden Aussagen in den *GZG*; hier IV.2 und VI.11.

745 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 172, Anm. 415, der nur für pSchmitt die Schreibung *bꜣ⸗f* notiert. Die entsprechenden Zeichen in pBM 10317 X.18 und pBM 10319 IX.5 wird man trotz Beschädigung in der Tat eher *zꜣ* als *bꜣ* lesen, ebenso pPalau Rib. 80/68.

746 XIX.30 = *Pyr.*, 763a; XX.34–35 = *Pyr.*, 767b; XXI.35 = *Pyr.*, 723c. An jenen Stellen kann auf eine Emendierung m. E. verzichtet werden.

747 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 172, Anm. 416; *LGG* I, 293.

748 *Pyr.*, 139c.

2.2.10.11 *Vorgangsverkündigung als Rede des Geb und der Neunheit: Einsetzung durch Geb und Schutz durch Horus*

Zunächst setzt dieser als Rede der Neunheit in der dritten Person gehaltene Abschnitt das Thema der Anerkennung durch Geb fort. Dann wird ergänzend Horus' Aktivität für seinen Vater genannt, und nur dieses zweite Thema greift die abschließende Ansprache auf.

ỉw ḏd[(XV.33)]*.n Gbb pri̯(.w) m rʾ n(.ỉ) psḏ.t*

Geb hat gesprochen, indem es aus dem Mund der Neunheit zu vernehmen („hervorgekommen") ist:

Vgl. PT 218, wo es die hier zuvor genannte Macht des Verstorbenen ist, die Geb und die Neunheit aussprechen:[749]

> *ḏd.n Gbb pri̯(.w) m rʾ n(.ỉ) psḏ.t*
> *b(ỉ)k m-ḫt ỉṯi̯⸗f*
> *ỉ.n⸗sn*
> *mi̯ kw bꜣi̯.tỉ sḫm.tỉ*
> Geb hat gesagt, indem es aus dem Mund der Neunheit zu vernehmen ist: „Falke, nachdem er erjagt hat", haben sie gesagt, „siehe, du bist *bꜣ*-mächtig und mächtig!"

Dort spricht eindeutig die Neunheit (*ỉ.n⸗sn*), indem sie Gebs Befehl verkündet und bestätigt; Gleiches wird auch hier gelten.

rḏi̯(.w) wnn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m nṯr
sꜥḥ⸗f sw m nb ḏ.t

„Es ist veranlasst, dass Osiris-Chontamenti als Gott existiert, da er (Geb) ihn als Herrn der Unendlichkeit auszeichnet,

In pSchmitt sowie pBM 10317 X.19, pBM 10319 IX.9 und pPalau Rib. 80/68 steht eindeutig ***rḏi̯***, nicht (*psḏ.t-*)*ꜥꜣ.t*.[750]

pPalau Rib. 80/68: ***rḏi̯****.n*/***rḏi̯***(*.w*) *n* statt ***rḏi̯*** *wn*(*n*).

n.tỉ ỉs wr n(.ỉ) ẖ.t sms(.w) [(XV.34)] *m ẖ.t n(.t) mʾw.t{⸗f}⸗f Nw.t*

weil er („der er ja") der Größte des Bauchs ist, der Älteste im Bauch seiner Mutter Nut.

pPalau Rib. 80/68: ***sms.w*** *n*(*.ỉ*) ***mʾw.t⸗f Nw.t***.

Zu ***n.tỉ ỉs*** vgl. den Schluss von Tb 188: „Er soll sein eigenes Haus betreten, weil er („der er ja") einer von den Anbetern des Osiris ist …" (*ꜥq⸗f r pr⸗f n(.ỉ) ḏ.t⸗f n.tỉ ỉs wꜥ m dwꜣ.w n Wsỉr*).[751] Anscheinend übernimmt das Relativpronomen dort wie hier ausnahmsweise die Funktion des pronominalen Subjekts im Nominalsatz (**ntf/swt ỉs wr*); s. a. *sꜣḫ.w* II, Spruch 21 (*Pyr.*, 2005b; hier XXIII.3).

rḏi̯(.w) sḏb⸗f ꜥnḫ⸗f
rḏi̯.(w) n⸗f nsw.y(t) m ẖ.t
nn pri̯⸗f ḥr tꜣ
ꜥnḫ⸗f ꜥnḫ Wsỉr-[(XV.35)]*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*
sḏb⸗f sḏb Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt
tm⸗f m(w)t tm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m(w)t

Es ist veranlasst, dass er fortlebe und lebe.
Es war ihm schon im Bauch das Königtum gegeben, noch bevor er auf die Erde hinausging.
Er wird leben, Osiris-Chontamenti wird leben!
Er wird fortleben, Osiris-Chontamenti wird fortleben!
Er wird nicht sterben, Osiris-Chontamenti wird nicht sterben!

749 *Pyr.*, 162b–c.
750 *Psḏ.t-ꜥꜣ.t* als Abschluss des Satzes zuvor liest Assmann, *Totenliturgien* III, 172.
751 pBM 10477; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 56, Z. 5–6.

nn m(w)t⸗f nn m(w)t Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Er wird nicht tot sein, Osiris-Chontamenti wird nicht tot sein!

pPalau Rib. 80/68: *rḏi̯(.w) n⸗f sḏb[⸗f ...]*.

Offenbar handelte es sich hier ursprünglich um vier Wechselsätze, mittels derer der Verstorbene dem Gott Osiris-Chontamenti angeglichen wurde („lebt er, so lebt N." etc.).[752] Damit bietet diese Passage eines der deutlichsten Beispiele für die Umwidmung von (königlichen) Totentexten zu Osiris-Ritualtexten. In Parallelen, die hier anstelle von Osiris-Chontamenti nur den Verstorbenen nennen, so pPalau Rib. 80/68, ist die vermutlich ursprüngliche Konstellation wiederhergestellt.[753]

Die Darstellung von Osiris' schon im Mutterleib feststehender Herrschaft kann man hier doppelt lesen: zunächst wörtlich als die irdische und jenseitige Herrschaft des Osiris als Sohn der Nut, dann als die neue Herrschaft des mit Osiris identifizierten Verstorbenen, der aus dem mit Nut identifizierten Sarg neu geboren wird.[754]

(XV.36) *nḏ.n sw zꜣ⸗f Ḥr.w*	Sein Sohn Horus hat ihn in Schutz genommen,
ḫwi̯⸗f sw m-m nṯr.w	um ihn unter den Göttern zu beschützen."

Nach Osiris' Vater Geb tritt nun sein Sohn Horus als der zweite männliche Protagonist bei der Sorge um den Leichnam in den Vordergund.[755] Die Versorgung des toten Körpers durch weitere Götter wird im Folgenden ausgeführt, unmittelbar nach der vergleichsweise umfangreichen Darstellung von Osiris' rechtmäßiger Herrschaft erscheint Horus aber zunächst als der Garant des Status seines Vaters. Das Satzpaar ist ein gutes Beispiel dafür, wie in Spruch 10 auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Themen über Assoziationsketten miteinander verknüpft sind. Zunächst wird mit der Erwähnung des Horus als Unterstützer seines Vaters die Durchsetzung von dessen Anspruch bekräftigt. Ausgehend von der rituellen Wirklichkeit führt der Text dann die Form dieser Unterstützung, das Begräbnisritual, weiter aus, ohne dabei die götterweltliche Ebene der Schilderung zu verlassen.

Angesichts der mehrfachen Schreibung von ***sḏm.n⸗f*** für altes ***sḏm⸗f*** (Subjunktiv/Prospektiv) ist der in der angebotenen Übersetzung vorausgesetzte Kontrast zwischen ***nḏ.n⸗f*** und ***ḫwi̯⸗f*** womöglich zu akademisch. Andererseits ist aber doch auffällig, dass ausschließlich ***nḏ*** die Endung ***.n*** aufweist, bis zum Spruchende gefolgt von nicht weniger als 13 ***sḏm⸗f***.

2.2.10.12 Schutz durch die Horuskinder, Isis und Nephthys

Nach der allgemeinen Konstatierung der Hilfe des Horus in der Vorgangsverkündigung werden Osiris die konkreten Maßnahmen dieser Hilfeleistung verheißen. Wie so oft wird Horus von seinen Kindern sowie Isis und Nephthys unterstützt. Der Kontext ist somit nicht mehr der Antritt der königlichen Herrschaft, sondern die Bewahrung und Belebung des toten Körpers. Die sehr geläufigen Motive sind zumeist schon zuvor begegnet, so dass erneut Assmanns Hinweise[756] nur sporadisch ergänzt seien.

Der erste Satz schließt durch pronominalen Rückbezug unmittelbar an den vorangehenden an („seine Kinder"), wechselt aber von der dritten Person zurück in die Anrede an Osiris. Es ist somit fraglich, ob das Folgende weiterhin der Rede der Neunheit zuzurechnen ist.

752 Assmann, *Totenliturgien* III, 185.

753 In pBM 10317 wechselt die Nennung des Verstorbenen mit der des Osiris-Chontamenti, der in pBM 10319 in dieser Passage sogar durchgehend benannt ist. Eine Version, in der Osiris-Chontamenti die Suffixpronomen *⸗f* ersetzt, ist mir nicht bekannt.

754 Zu Nut als Sarg s. Billing, *Nut*, 181–184.

755 Zu Horus und Geb als den beiden Hauptakteuren bei der Bewahrung von Osiris' Leichnam s. zu VI.11.

756 Assmann, *Totenliturgien* III, 186f.

rmni̯ ṯ(w) ms.w=f	Seine Kinder werden dich stützen,
wṯz=sn ṯw	sie werden dich hochheben
ṯzi̯=sn tp=k r (XV.37) *p.t m-ꜥb nṯr.w n.w p.t*	und deinen Kopf zum Himmel heben, gemeinsam mit den Göttern des Himmels.
ỉwi̯ n=k sn.t=k 3s.t ḥꜥi̯.tỉ n mr.wt=k	Deine Schwester Isis wird zu dir kommen, jubelnd aus Liebe zu dir,
ḫwi̯=s ṯw	um dich zu beschützen,
ḫsf=s rd.wỉ=k	um deine Füße umzuwenden,
p(t)r=s ṯw ỉ(XV.38)*mi̯=k mḥi̯*	um dich im Blick zu behalten, damit du nicht davontreibst,
wḫ3=s n=k t3 n šnỉ=k	um dir die Erde aus deinem Haar zu schütteln,
wꜥb=s ṯw	um dich zu reinigen
dr=s ḏw=k	und um dein Übel zu beseitigen.
sd3d(3) ṯw Nb.t-ḥw.t	Nephthys wird dich beben lassen,
Wsỉr ỉs ḫnt.ỉ nṯr.w	Osiris fürwahr, der den Göttern vorsteht.

Wie zuvor (XIV.34–35) ist hier die Differenzierung zwischen Osiris und Osiris-Chontamenti respektive dem Verstorbenen nicht durch eine Umformulierung aufgehoben worden.[757]

Zu den Horuskindern, die Osiris tragen, s. die Hinweise zu XIII.27–28 und XX.20–21. Von den beiden hauptsächlichen Aspekten des Tragens, Herrschaft und Schutz, steht hier der zweite im Mittelpunkt.

Der Satz „deine Schwester Isis wird zu dir kommen, jubelnd aus Liebe zu dir" ist bereits in PT 366 belegt und in dessen spätzeitlicher Version *s3ḫ.w* II, Spruch 7 überliefert (hier XX.13, s. dort mit weiteren Parallelen). Die folgenden Aussagen über Isis (bis *ỉmi̯=k mḥi̯*) finden sich in ganz ähnlicher Form in einem Text am Fußende des Sarkophagdeckels des Anchhapi (Kairo CG 29301). Dort steht *m33=k* „dein Anblick" statt *mr.wt=k*, und es folgt auf *ḫwi̯=s ṯw* noch die Adverbiale *m dm(3).tỉ=s* „mit ihren Schwingen", passend zur bildlichen Darstellung der Göttin.[758] Die folgende Aussage über die Reinigung ist dort etwas anders formuliert: „um das Übel abzuschütteln, das an deiner Mumie haftet, und um dein Übel zu beseitigen, Osiris N., gerechtfertigt" (*wḫ3=s ḏw ỉr.ỉ sꜥḥ=k dr=s ḏw=k Wsỉr N. m3ꜥ-ḫrw*). Eine unserer Formulierung ähnlichere Aussage über das Schütteln des Übels aus den Haaren steht in der entsprechenden Rede über Nephthys am Kopfende (*wḫ3=s ḏw ỉr.ỉ šn(ỉ)=k*).[759] Häufig belegt ist eine Variante mit anderer Reihenfolge der Sätze.[760] Die phonetische Nähe zwischen *t3* „Erde" und *ḏw* „Übel"[761] könnte für einen – versehentlichen oder wortspielerisch intentionalen – Austausch von *t3* gegen *ḏw* verantwortlich sein.

Das Verb *sd3d3* „zittern lassen" überrascht hier, denn üblicherweise bezeichnen *sd3d3* und *sd3* das Zittern von Feinden oder auch Untertanen (einschließlich der Götter). Immerhin sei auf den Verstorbenen als „der inmitten seines Zitterns ist" (*ḥr.ỉ-ỉb sd3=f*) in einem Spruch zur Abwehr einer Schlange verwiesen.[762] Man könnte sich das „Zittern" im Sinne des positiv konnotierten „sich regen" (*nwḏ/nwd*) erklären.[763]

757 U. a. deswegen wird der Satz hier nicht als Rede von Isis und Nephthys aufgefasst. Ein zweiter, formaler Grund ist, dass *ḏd* sonst immer als Redeeinleitung dient.

758 Maspero, *Sarcophages*, 12 (Beschreibung), 13 (Text), Taf. 1.2; s. a. hier zuvor, zu XIII.3–4.

759 Maspero, *Sarcophages*, 10 (Beschreibung), 12 (Text), Taf. 1.1; s. a. hier zuvor, zu XIII.3–4.

760 S. Belege bei Allen, *Occurrences*, 102 sowie die Wiedergabe bei Assmann, *Totenliturgien* III, 186f. In CG 41057 bricht der Text nach *mḥi̯* ab, also genau am Ende der Parallele mit unserem Spruch; s. Gauthier, *Cercueils*, 309.

761 Hinweis Quack.

762 Osing, *MDAIK* 43 (1986), 209.

763 Quack schlägt mir eine eventuelle Bedeutung in Richtung sexueller Erregung vor.

(XV.39) *ḏd=sn r=k*	Sie werden an dich gerichtet sagen:
Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt tm qd=k ḥtm	„Osiris-Chontamenti, dein Schlaf ist vorbei, deine Müdigkeit
wrḏ.w=k ꜥnḫ.tw	beseitigt, so dass du lebendig bist.“
n ḏw=k ḫr=k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Kein Übel ist bei dir, Osiris-Chontamenti!

Der letzte Satz ist entweder noch Teil des Sprechakts von Isis und Nephthys (und Horus und seiner Kinder?), oder der Rezitant resümiert in einem kurzen Satz die Wirkung der Handlungen der Götter für Osiris. Dieser Lösung ist hier der Vorzug gegeben, weil sich so die beiden kurz aufeinander folgenden Anreden besser erklären, nämlich einmal durch die Göttinnen, einmal durch den Priester.

Zum Schlaf als Todesmetapher vgl. XIII.15–16.

2.2.11 Spruch 11

Verwendete Parallelen

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 60 (Z. 18–40 = hier XVI.6–8; Z. 41–81 = hier XVI.10–13).[764]

Wie Spruch 10 ist Spruch 11 ohne Überschrift geblieben, so dass man ihn ungeachtet des in pSchmitt mit einem Kolumnenwechsel einhergehenden Absatzes als weiteren Abschnitt einer größeren Texteinheit werten könnte. Allerdings ist er trotz seiner vergleichsweisen Kürze in pBM 10252 und pBM 10317 in eine eigene Kolumne geschrieben, wurde also von den Schreibern dieser beiden Papyri bzw. ihrer Vorlage sicherlich als eigener Spruch angesetzt.[765]

Auch das Thema wechselt recht unvermittelt. Nachdem die bisherigen Sprüche fast durchweg um die Themen des Aufstehens und Gehens nach Heliopolis sowie die dortige Speisung kreisten oder diese zumindest als Ausgangspunkt für weitere Assoziationen nahmen, wird nun die Wiedergeburt des Gottes eindeutig mit dem Mondaufgang gleichgesetzt. Dieses Motiv begegnete zwar bereits einige Male, nun aber ist es Zielpunkt des gesamten Spruchs. Eine inhaltliche Verbindung zu den vorangehenden Sprüchen könnte das einleitende Überreichen des Horusauges durch Thot sein, da das Horusauge sowohl für Opfergaben stehen kann als auch für das Mondauge, mit dem sich Osiris vereinigen soll.

Spruch 11 ist einschließlich Zitaten aus Götterreden durchweg an Osiris adressiert und vorwiegend nach handlungschronologischen Gesichtspunkten strukturiert, d. h. ähnlich Spruch 6 führt er Schritt für Schritt auf das Ziel, das Erscheinen als Mond und Herrscher, hin, das deswegen erst in der zweiten Hälfte des Spruchs deutlicher hervortritt. Zuvor konzentriert sich der Text mit dem Schutz gegen Feinde, der Übergabe des Horusauges, der Übertragung der Herrschaft, der Begrüßung durch die Götter und der Zeugung durch Geb und Nut auf die notwendigen Voraussetzungen für Osiris’ lunare Wiedergeburt. Gedoppelt erscheint die Begrüßung durch die Götter. Im ersten Teil kann man sie eher im Sinne einer Aufforderung zum Kommen verstehen, wohingegen sie am Ende des Spruchs eher die Reaktion auf den mittlerweile erfolgten Aufgang des Monds beschreibt.

2.2.11.1 Triumph des Osiris

(XVI.1) *[h(ꜣ) Ws]ỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥꜥỉ r=k*	[He Os]iris-Chontamenti, so juble,
[ḫft.ỉw=k] ḫr(.w) ḫr=k	[denn deine Feinde] liegen niedergestürzt unter dir!

Die unter Osiris gestürzten Feinde auch in XIII.18. Mit diesem Aussagesatz ist die Sprechsituation als Erscheinen des bereits triumphierenden Osiris bestimmt.

764 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 193f., 195.

765 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 38.

iwi̯ n=k Ḏḥw.ti m ⸢*ḥtp*⸣	Thot kommt nun in Frieden zu dir,
[*sḥtp=f ib=k m ir.t-Ḥr.w*	[um dich mit dem Horusauge friedlich zu stimmen,
ini̯=f (XVI.2) *n=k*] *sw* (= *si*) *km.tw*	um] es [dir zu bringen], so dass du vervollständigt und
ʿpr.tw	ausgestattet bist
s⸢*b*⸣[*ḫ*]*=s ʿ.wi=s ḥ3=k*	und damit es dich mit seinen Armen umfängt.

Iwi̯ ist hier als spätere Variante zu *iwi̯.n/iy.n* gedeutet,[766] weil sowohl dem Eingangssatz als auch dem folgenden Satz zufolge Osiris als Herrscher bereits erschienen ist oder gerade erscheint, die Ritualhandlungen für ihn also ‚jetzt' vollzogen werden.

N. B. die doppelte Ausdeutung des Horusauges: als Opfergabe, wie man es seit den Pyramidentexten kennt, sowie als eigene Entität, die ihn umarmt, worunter man sich vielleicht das Aufgehen des Osiris im und als Mond vorstellen kann (s. zu XVI.6–7, 9).[767] Die Benennung des Darbringenden als Mondgott Thot, nicht als Horus oder irdischer Priester, könnte diesen zweiten Aspekt betonen, auch wenn die Rolle des Ritualisten grundsätzlich ein wesentlicher Tätigkeitsbereich des Thot ist. Außerdem wird später im Spruch Osiris explizit als mit Atums linkem Auge, also dem Mondauge, vereint vorgestellt. Eine Identität des Horusauges mit der im Folgenden erwähnten *wrr.t*-Krone ist damit keinesfalls ausgeschlossen.[768] Sie erklärt sogar sehr gut, dass das Horusauge Osiris hier von hinten (*ḥ3*) schützend umfängt. Zur Konstellation um Osiris, Thot, Re und die *wrr.t*-Krone vgl. auch in Tb 133:[769]

> *ntr.w im.iw p.t m33.w Wsir N. di̯=tn n=f i3.w mi Rʿw*
> *ntf wr dʿr wrr.t Rʿw ip dbḥ.w*
> Götter, die im Himmel sind und Osiris N., gerechtfertigt erblicken, ihr sollt ihn lobpreisen wie Re! Denn er ist der Große, der sich um Res *wrr.t*-Krone kümmert und der ihren Bedarf berechnet.

Dort ist der Verstorbene selbst Thot, der die Krone für Re sichert, während hier Osiris wie Re die *wrr.t* von Thot empfängt. Auch die zuvor erwähnte Unterlegenheit der Feinde passt zum Empfang einer wichtigen Herrschaftsinsignie. N. B. außerdem den „Lobpreis" der Götter im Himmel, entsprechend dem hier folgenden Jubel und Lobpreis durch die Neunheit.

iw psd.t ḥʿʿ[*.tw m šms.w=k*	Die Neunheit jubel[t in deinem Gefolge
di̯=sn(XVI.3) *i*]*3.w n wrr.t=k*	und spendet] deiner *wrr.t*-Krone [Lo]bpreis.

Der Jubel der Götter ist hier rein formal der von Untertanen über und für den neuen Herrscher, nicht mehr der über sein erneutes Leben. Dieses ist aber im weiteren Spruchverlauf wie auch sonst so oft mit dem Erscheinen als Herrscher unlösbar verbunden.

⸢*iwi̯*⸣ *n=k Ḥr.w-sms.w z3=k*	Der Ältere Horus, dein Sohn, kommt nun zu dir,
nd=f tw m-ʿ ḫft[*.(i)w=k*]	um dich vor [deinen] Feind[en] zu schützen.

Die Benennung von Osiris' Sohn und Beistand als Älterer Horus ist selten.[770] Sie hebt seinen Aspekt als ‚Himmelsgott' hervor, der im weiteren Verlauf des Spruchs von Bedeutung ist, wenn er beim lunaren Aufgang des Osiris mit dem Horusauge vereint erscheint (XVI.8–9). Sollte das Horusauge dort die Ve-

766 Vgl. z. B. Kurth, *Einführung* II, 904.
767 Zu den verschiedenen Umarmungs-Motiven vgl. zu *s3ḫ.w* II, Spruch 9 (XX.19).
768 Diese Deutung bereits bei Assmann, *Totenliturgien* III, 190. Goebs, *Crowns*, 83–109 arbeitet u. a. ausgehend von Krauss' Deutung des Horusauges als Venus (s. aber von Lieven, *Grundriss*, 179f. mit Anm. 996–997 [Hinweis Quack]) v. a. die stellare Konnotation der *wrr.t*-Krone heraus.
769 pColon. Aeg. 10207 LXIII.18–19; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 93*; Ergänzungen auf der Basis von pTurin 1791.
770 Vgl. *LGG* V, 250f., *s. v. Ḥr-wr*, 290, *s. v. Ḥr-smsw*.

nus sein, dann wäre hier an die Nähe von Venus und Mond am Morgen- oder/und Abendhimmel zu denken, die als Ankunft des Älteren Horus bei Osiris ausgedeutet wäre.

[pri͗ rf sḫm.w	Es kommen die Machtwesen heraus, die Götter erscheinen,
ḫꜥi͗ (XVI.4) *nṯr.w]*	
psḏ.t m i͗ꜣ.w zp 2	und die Neunheit (ruft:) „Willkommen!",
mꜣꜣ⸗sn i͗ri͗ n⸗k Gbb	da sie sehen, was Geb für dich getan hat:

Vgl. Spruch 5, XIII.8–9, auch dort mit der Relativform *i͗ri͗* statt *i͗ri͗.tn* (vgl. Kapitel II.2.1.3).

Das „Herausgehen" und „Erscheinen" ist der Aufgang der Gestirne, zu denen sich Osiris-Mond gesellt, wenn er im Folgenden den Himmel erleuchtet. Die gemeinsame Erwähnung von *sḫm.w* und *nṯr.w* bei der Wiedergeburt des Osiris-Chontamenti auch zu Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 16 (*Pyr.*, 894d; hier XXI.10).

msi͗⸗f ṯw m-wḥm rnp[i͗.tw mꜣwi͗.tw	Er gebar dich nochmals, so dass [du] verjüngt [und erneuert bist.]
i͗ni͗]⸗f (XVI.5) *[n⸗k] i͗b.w nṯr.w ḏdi͗.tw*	Er [brachte dir] die Herzen der Götter, so dass du dauerhaft,
ꜥnḫ.tw bꜣi͗.tw wꜣš.tw sḫm.tw	lebendig, *bꜣ*-mächtig, angesehen und machtvoll bist,
wpš p.t ḫr [nfr.w⸗k	so dass der Himmel unter [deiner Schönheit] erstrahlt.

Wie in Spruch 5 ist die im Rahmen der Inthronisierung des Osiris beschworene Handlung des Geb zunächst nicht die Anerkennung des Osiris als Erbe, sondern seine erneute Zeugung und Geburt. Erst dann erfolgt das auch in *sꜣḫ.w* III, Spruch 6/7 erwähnte[771] „Bringen der Herzen der Götter", was wohl die Gewährleistung von deren Loyalität bezeichnet und damit Osiris als Gebs Nachfolger präsentiert.[772] Ähnlich ist wohl auch PT 367 zu verstehen, wo umgekehrt zur Reihenfolge des vorliegenden Spruchs dem Bringen der Herzen der Götter das Bringen der *wrr.t*-Krone als Horusauge folgt und daraus eine Position an der Spitze der Götter, während Seth und seine Gefolgsleute vernichtet sind wie hier im Folgenden die *ḫꜣk.w-i͗b*.[773] Ein Schlachtritual[774] scheint mir damit eher nicht gemeint zu sein. Hierfür könnte man auf Osiris' Brief in *Horus und Seth* verweisen, wo er seine grimmigen „Boten" erwähnt, die die Herzen (*ḥꜣ.ti͗w*) der Sünder holen (*i͗ni͗*)[775] – aber eben wie in PT 367 die Herzen der Sünder, nicht die der Götter. Gegen Ende unseres Spruchs hingegen sind die Herzen der Götter „süß" (XVI.9), und die Herzen der Göttinnen „kommen" zu Osiris (XVI.11–12).

Gebs Tun kann man zunächst sehr ‚irdisch' in dem Sinne verstehen, dass Osiris erst wieder leben muss, um herrschen zu können, dass also die Geburt die notwendige Voraussetzung für die Herrschaft ist. Wiedergeburt und Herrschaftsantritt des Osiris können aber auch zu einem einzigen Ereignis geworden sein, nämlich wenn er wie hier im Folgenden als Gestirn aus seiner Mutter Nut aufgeht. Umgekehrt wird Osiris' Kommen oft mit Hinweisen auf seine Etablierung als Herrscher beschworen, so dass diese ihrerseits über die Wiederherstellung der „personale[n] Integrität" das erneute Leben erst ermöglicht.[776]

---

771 Barbash, *Padikakem*, 172, 174 (D), 324 (Taf. 6: pWAM 551 VI.50), 327; Assmann, *Totenliturgien* III, 432f.

772 Vgl. XIII.5, wo die Götter ihrerseits die *ḥꜣ.ti͗*-Herzen der „Jünglinge" zu Osiris bringen.

773 *Pyr.*, 634a–635d. Vgl. entsprechend den Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 8, wo allerdings Geb durch Horus ersetzt ist (XX.15).

774 So Assmann, *Totenliturgien* III, 192 mit Verweis auf *Pyr.*, 634a–d.

775 pChester Beatty I XV.5; Gardiner, *Late Egyptian Stories*, 58.

776 Diesen letzten Aspekt hebt Assmann, *Totenliturgien* III, 191 hervor.

ḫfꜥ](XVI.6)*.n⸗k ib.w*	Und so [nimmst] du die Herzen
ḥq(3).n⸗k ḥ3.tiw	und trittst die Herrschaft über die Brustorgane an.
ḫ3k.w-ib r⸗k m nm.t nṯr s3ḥ.tw m s3ḥ	Die dir übel Gesonnenen sind in der Gottesschlachtbank, da
r ḫ.t nn[*.t ḫnm.tw*] *m id.t*(XVI.7) *Nw.t*	du dich als Orion dem Bauch des Gegenhimmels genähert und dich mit Nuts Uterus vereint hast.

Angesichts der immerhin denkbaren Deutung des „Bringens der Herzen" als Bringen eines Schlachtopfers sollte ein Satz aus dem „Kannibalenhymnus" erwähnt werden: „Er hat die Brustorgane der Götter gepackt" (*iw iṯi.n⸗f ḥ3.tiw nṯr.w*). Der Kontext ist aber ein anderer und das dort verwendete *iṯi* insgesamt deutlich aggressiver konntiert als *ḫfꜥ*, das *šzp* vergleichbar eher das passive Entgegennehmen meint als aktives „Ergreifen".

Nach der Überweisung der Herzen durch Geb liegt die Gesinnung der Untertanen nun im Wortsinn in Osiris' Hand, und sicher nicht zufällig ist für das kontrastierende Bild vom Schicksal der Illoyalen ebenfalls ein mit einem der Wörter für „Herz" gebildeter Begriff gewählt (*ḫ3k.w-ib*). Dank seiner Macht über die „Herzen" hat Osiris die Möglichkeit zu entscheiden, wen er als Untertanen akzeptiert und wen nicht.

Dann wechselt das Thema erneut zur Geburt des Osiris, nun als Orion aus Nut. Deswegen lässt Assmann hier sogar eine neue Strophe beginnen,[777] aber es wird derselbe Satz mit Pseudopartizipien fortgesetzt. Die erneute „Geburt" durch Geb kurz zuvor war ebenfalls unmittelbar mit dem Antritt der Herrschaft verbunden. Zwar setzt die Parallele zu diesem Teil des Spruchs in CG 29301 genau mit *s3ḥ.tw m s3ḥ* ein, aber auch dort als adverbiale Bestimmung in einen Satz über den Herrschaftsantritt des Osiris: „Erhebe dich, Vorsteher der Neunheit, da du dich als Orion genähert hast ..." (*tzi ṯw ḫnt.i psḏ.t s3ḥ.tw m s3ḥ ...*).[778]

Es ist fraglich, wie genau das „Nahen" des Orion über das Wortspiel mit *s3ḥ* hinaus zu verstehen ist. Eine Deutung als dessen Aufgang würde voraussetzen, dass der alte „Gegenhimmel" wie oft in späten Texten einfach ein Synonym für *p.t* „Himmel" ist.[779] Die „Vereinigung mit dem Uterus"[780] nach Erreichen des *nn.t*-Himmels vollzieht sich aber sicherlich während der Phase der Unsichtbarkeit des Orion, was auf den unterirdischen, jedenfalls unsichtbaren, Gegenhimmel verweist. Der im Folgenden eindeutig gemeinte (Voll-)Mond (linkes Auge des Atum) würde also ungeachtet der unterschiedlichen zeitlichen Zyklen (jährlich bzw. monatlich) den gleichfalls von Nut geborenen Orion[781] als sichtbare nächtliche Form des Osiris ersetzen. Die Verwendung von *ḫnm* sowohl für die Ankunft des Orion als auch für den Aufgang in Atums Auge unterstreicht die inhaltliche Zusammengehörigkeit dieser astronomisch ganz unterschiedlichen Ereignisse.

Während die stellare Wiedergeburt als Orion (s. hier zu XXI.34, *Pyr.*, 723a sowie XXII.30, *Pyr.*, 2116b) seit den Pyramidentexten bekannt ist,[782] wird die der Geburt vorangehende Phase, die der Unsichtbarkeit des Sternbilds entspricht, offenbar erst später explizit thematisiert und als regenerative Phase im Leib der Himmelsgöttin positiv ausgedeutet.[783] Dabei verlagert sich der Schwerpunkt der Er-

777 Assmann, *Totenliturgien* III, 189, vgl. 192–194.

778 Maspero, *Sarcophages*, 60, Z. 16–20; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 193.

779 Egberts, *Quest of Meaning*, 105; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 525.

780 Zum Motiv des *regressus ad uterum* vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 194 sowie für Beispiele aus anderen Kulturen z. B. Eliade, *Mysterium der Wiedergeburt*, bes. 97ff.

781 Vgl. die von Assmann, *Totenliturgien* III, 192f. gesammelten Beispiele aus den Pyramidentexten.

782 S. z. B. *LGG* VI, 152.

783 De Meulenaere, *CdE* 48 (1973), 50 (k) (s. a. im Folgenden) kennt keine Beispiele vor der Spätzeit. Vgl. immerhin *Pyr.*, 151a–c, dort allerdings noch ohne das Motiv des Mutterleibs: Orion, Sothis und der Verstorbene werden von

neuerung mit oder als Orion sogar auf dessen Unsichtbarkeit, indem er in den unserer Passage vergleichbaren Formulierungen meist im „Gegenhimmel“ (*Nn.t*) situiert wird.[784] Ausdrücklich „Verjüngung“ (*rnpi̯*; vgl. hier zuvor, XVI.4) stellt dabei ein Befähigungstext auf der Stele Brüssel E 7429 in Aussicht (Z. 8): „Dein Ba soll sich auf ewig verjüngen wie Orion im Bauch des Gegenhimmels“ (*rnpi̯ bꜣ⸗k ḫnt ḏ.t mỉ Sꜣḥ m ẖ(.t) n(.t) Nn.t*).[785] Eine ganz ähnliche Aussage überliefert u. a. das *Balsamierungsritual*: „Dein Ba soll bis in Ewigkeit lebendig sein wie Orion im Leib des Gegenhimmels, und dein Leichnam sei stabil wie Stein aus dem Gebirge“ (*wnn bꜣ⸗k ꜥnḫ(.w) r-nḥḥ mỉ Sꜣḥ m ẖ.t n(.t) Nn.t ẖꜣ.t⸗k mn.tw ḏ.t mỉ ỉnr p(ꜣ) n.tỉ ḏw.w*).[786] Im selben Text außerdem die Gegenüberstellung zwischen sichtbaren und unsichtbaren Himmelsbereichen: „Du sollst als der Einzelstern am Himmel oben scheinen und als Orion im Bauch des Gegenhimmels sein“ (*psḏ⸗k m ḥr.t m sbꜣ-wꜥ.tỉ ỉw⸗k m Sꜣḥ m ẖ.t Nn.t*).[787] Inhaltlich entsprechend steht auf dem Sarkophagdeckel des Anchhapi (Kairo CG 29301): „Du sollst den Himmel oben durchwandern, ohne zu ermüden, und Orion im Bauch des Gegenhimmels folgen“ (*ḫnz⸗k ḥr.t nn wrḏ šms⸗k Sꜣḥ m ẖ(.t) Nn.t*).[788]

2.2.11.2 Geburt als Mondauge, Erleuchten des Himmels

ḫrw ḥꜥ(.w) m sk.tt — Jubelgeschrei herrscht in der Abendbarke
{msw}⟨ꜣw.t⟩-ỉb m (m)ꜥnḏ.t — und {Geburt(?)}⟨Freu⟩de in der Morgenbarke:
Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥpt [sw msi̯.wt⸗f] — „Osiris-Chontamenti, [seine Gebärerin] umarmt [ihn!]“,
ẖnm.tw (XVI.8) *m ỉr.t Ỉtm(.w) mꜣwi̯.tw* — da du dich mit Atums Auge vereint hast, erneuert (als) linkes
(m) ỉꜣb(.t) m pri̯(.t) m-ḫnt⸗s — Auge beim Hervorkommen aus ihr.

Für die Emendierung *{msw}⟨ꜣw.t⟩-ỉb* s. zur Transliteration.

In der Parallele auf CG 29301 steht *m* vor *ỉꜣb.t Rꜥw* „Res linkes Auge“, fehlt aber zusammen mit *ỉr.t* vor *Ỉtm*. Noch deutlicher als hier ist dort die Identität des „Linken“ als Mondauge, eben als linkes Auge des Sonnengottes. Die Ergänzung des gerade in späten Texten nicht selten ausgelassenen *m*[789] sowohl auf dem Sarkophag als hier dürfte damit statthaft sein,[790] zumal angesichts der sehr kurzen Textspalten an dieser Stelle in CG 29301 kleine Auslassungen leicht geschehen sein können.[791] Nach *ỉꜣb.t Rꜥw* fehlen dort gegenüber unserer Version einige Sätze, die Parallele setzt wieder ein mit *ỉwi̯/ỉy n⸗k nṯr.w m ks.w*.

In der erwähnten weiteren vergleichbaren Stelle auf CG 29301 (s. zuvor) steht *mʾw.t⸗f msi̯.wt s(w)* „seine Mutter, die ihn geboren hat“ statt *msi̯.t⸗f*.

---

der *Dwꜣ.t* umschlossen (*šni̯*), was vielleicht mit Krauss, *Astronomische Konzepte*, 158–160 den heliakischen Untergang der Gestirne meint.

784 Eindeutig Nut anstelle des Gegenhimmels nennt die Rede der westlichen Himmelstütze auf der Decke der zweiten östlichen Osiriskapelle in Dendara, die aber anders als unsere Stelle den Weg des Sternbilds am sichtbaren Nachthimmel beschwört: „… Horizont meines Herrn, davor/darin geht er als Orion entlang, im Innern seiner Mutter Nut“ (… *ꜣḫ.t n(.t) nb⸗ỉ sqdi̯⸗f m-ḫnt⸗s m Sꜣḥ m-ẖnw mʾw.t⸗f Nw.t*; *Dendara* X, 176.2–3).

785 Limme, *Stèles égyptiennes*, 46f. (Nr. 17); de Meulenaere, *CdE* 48 (1973), 47–51, bes. 48 (fig. 1) und 50 (k). In Anbetracht unserer Stelle und der weiteren Parallelen ist die Schreibung (oder ?) m. E. eher *Nn.t* zu lesen, nicht *Nw.t*.

786 pBoulaq 3 VIII.3: Töpfer, *Balsamierungsritual*, Taf. 16–17, 47. S. *ibidem*, 169 (ag) für weitere Parallelen.

787 pBoulaq 3 IX.7–8: Töpfer, *Balsamierungsritual*, Taf. 17–18, 50.

788 Maspero, *Sarcophages*, 30.

789 Deswegen hier nur als (*m*) ergänzt und nicht als ⟨*m*⟩ emendiert.

790 Möchte man die vorliegende Textversion wortwörtlich übersetzen, bietet sich anstelle eines Adjektivalsatzes „erneuert bist du“ oder gar eines Verbalsatzes „das Horusauge wird dich erneuern“ als viel einfachere Lösung eine Deutung von *ỉꜣb.t* als Apposition an: „indem du erneuert bist, das linke Auge beim Hervorkommen!“.

791 Nur zwei Zeichengruppen pro Textspalte. Das fehlende *m ỉr.t* würde demnach genau eine solche Spalte füllen.

Die Umarmung durch Nut als Mutter ist meist mit dem Sonnenuntergang verbunden; so auch hier, indem das linke Auge des Sonnengottes als aufgehender Mond das des Atum ist, der gleichzeitig als Abendsonne untergeht.[792] Darüber hinaus ist angesichts der vorangehenden Passage außerdem an den Orion zu denken, den Nut in sich aufnimmt.

Die Formulierungen der folgenden Sätze sind zur Beschreibung eines ungestörten Aufgangs als Gestirn altbekannt. Es besteht keinerlei Anlass, das linke Auge hier als Bezeichnung der Nut als Westgöttin zu verstehen, wobei man außerdem der kaum anders formulierten Version auf dem Sarkophag des Anchhapi einen komplett anderen Inhalt unterstellen müsste.[793] Assmann führt zwar einen Hymnus auf die Westgöttin als Auge des Sonnengottes in TT 32 als Argument an,[794] doch ist sie dort nicht Res linkes Auge, sondern das rechte, eben das Sonnenauge, was als Bezeichnung der Westgöttin Hathor meint, nicht Nut.

ḫsr(.w) ỉgp m-ꜥqꜣ⸗k	Vertrieben ist die Trübung, die dir entgegensteht.
ḥꜣtỉ wnḫ(.w)	Die Verschleierung ist aufgelöst,
nšn.ỉ^(XVI.9)^ *dr(.w)*	das Unwetter beseitigt,

Die Phraseologie ist v. a. aus Beschreibungen des Sonnenaufgangs vertraut; die Trübung der Sichtbarkeit, um die es hier geht, betrifft aber natürlich alle Gestirne. Wichtig ist die Doppeldeutigkeit der Hindernisse, die im Deutschen gut nachvollziehbar ist: ***nšn.ỉ*** als Unwetter und Wüten des Seth, ***ḥꜣtỉ*** als Nebel oder Bewölkung sowie als Trübung des Auges, die *ỉgp*-Wolke im Wortspiel mit ***gp*** „betrübt sein". Als einer der ältesten Belege dieses geläufigen Bilds sei PT 311 zitiert, wo zu Re u. a. Folgendes gesagt wird:[795]

> *ỉṯỉ⸗k n⸗k N. ḥnꜥ⸗k ḥnꜥ⸗k nfꜥ n⸗k šꜣp.t ḫsr n⸗k ỉgp ỉ.šd n⸗k šnỉ.t*
> Du sollst Unas mit dir nehmen, mit dir, (ihn) der für dich das Unwetter verjagt, der für dich die Trübung vertreibt, der für dich das dunkle Gewölk aufreißt.

V. a. ***ḥꜣtỉ*** erscheint häufig, prominent in Tb 130[796] und entsprechend in ST 1099,[797] außerdem u. a. in den *Gesängen* (pBremner-Rhind XVI.12).[798] Dort ist es Osiris selbst, der durch sein Leuchten die Trübung vertreibt, während dies hier wie in Tb 130 für den aufgehenden Gott getan wird, damit er leuchten kann.[799]

zmꜣ Ḥr.w m ỉr.t-Ḥr.w	so dass sich Horus mit dem Horusauge vereinigt.

Dieser Satz besagt offenbar, dass Horus sein verletztes Auge zurückerhält, was eine andere, zum lunaren Aufgang des Osiris komplementäre Ausdeutung des Vollmonds wäre. Ein weiterer Aspekt könnte die Begegnung des Älteren Horus (XVI.3) als Venus(?)[800] mit dem lunaren Osiris sein.

---

792 S. zu II.32.

793 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 194f.

794 Assmann, *Totenliturgien* III, 194 bzw. idem, *ÄHG*, 505, Nr. 225.

795 *Pyr.*, 500a–b.

796 pColon. Aeg. 10207 LXII.7; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 90*.

797 *CT* VII, 408b.

798 Für weiterer Belege s. bereits *Wb* sowie u. a. Leitz, *Magical and Medical Papyri* (s. Index, *s. v.* ***ỉgp***, ***ḥꜣty***, ***šnꜥ***).

799 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 220.

800 Zur Deutung des Horusauges als Venus s. Krauss, *Astronomische Konzepte*, 260–274, § 107–117, bes. 269, § 112 zum Auge des Älteren Horus (*Pyr.*, 301b–c); vgl. aber auch die Kritik bei von Lieven, *Grundriss*, 179f. mit Anm. 996–997.

p.t psḏ.tw	Der Himmel ist erleuchtet,
knḥ(.w) ḫsr(.w)	die Finsternis vertrieben.
nṯr.w ỉb⸗sn nḏm(.w)	Die Götter, sie sind erleichtert,
mꜣꜣ⸗sn ṯw wr (XVI.10) *ỉs ḥr.ỉ-tp ỉr.t⸗f*	da sie dich sehen, den Großen fürwahr, der auf seinem Auge ist.

Die Folgen von Osiris' Aufgang werden einmal ‚kosmisch' – erleuchteter Himmel – und einmal ‚sozial' – freudige Reaktion der Götter – geschildert. Mit der Gleichsetzung des Mondaufgangs mit dem des Sonnengottes[801] wird Osiris erneut ein diesem entsprechender herrscherlicher Status zugesprochen, der in den folgenden Sätzen durch den Empfang durch die Götter und den Sonnengott selbst bestätigt wird.

Zum „Sehen als Gott" u. ä. vgl. zu XIII.4–5.

2.2.11.3 Preisung durch Götter und Göttinnen

ỉwi̯ n⸗k nṯr.w m ks(.w)	Es kommen die Götter in Verneigung zu dir
ꜥ.wỉ⸗sn ḥr ḥtp.w	mit Opfergaben auf den Armen.
ỉꜣ.w zp 2 ḏd⸗s(n) n⸗k	„Preis, Preis!" sagen sie zu dir,
ḥtp⸗sn (XVI.11) *ḥr b(w) ỉm⸗k*	wenn sie sich an deinem Aufenthaltsort niederlassen.

Mit dieser Passage setzt die Parallele in CG 29301 wieder ein, dort nach einem neuen Anruf ***h(ꜣ) Wsỉr** N.* sowie mit ***ỉy*** statt *ỉwi̯*.

Zum Niederlassen der Götter bei Osiris im Horizont s. schon XV.23. Hier ist der Zusammenhang deutlicher als dort, sowohl hinsichtlich der Situation (Mondaufgang) als auch hinsichtlich der Tätigkeit der Götter (Opferbringer).

pri̯⸗k ḥr tꜣ	„Du sollst auf die Erde herausgehen
h(ꜣ)i̯⸗k ḥr npr.t	und auf den Uferrand hinabsteigen!
ḏꜣi̯⸗k rd.wỉ⸗k m wꜣ.wt nn.t	Du sollst übersetzen, mit deinen Füßen auf den Wegen des Gegenhimmels!"

CG 29301 schreibt vor dieser Passage noch: „Du sollst herausgehen und hinabsteigen, ohne an den Pforten des Totenreichs abgewehrt zu werden" (*pri̯⸗k h(ꜣ)i̯⸗k n šnꜥ.tw⸗k ḥr sbḫ.wt n.w(t) ẖr.t-nṯr*).

Offenbar beschreiben diese Sätze den gesamten kosmischen Regenerationszyklus des Osiris: vom „Herausgehen" über den Untergang bis zur Rückkehr zum Osthorizont. Diese Rückkehr über den „Gegenhimmel" (Schreibung in CG 29301: .) ist hier als Reise dargestellt, nachdem zuvor das Bild der erneuten Empfängnis der Himmelsgöttin gewählt wurde (XVI.6).

Da die folgenden Sätze wieder auf den aktuellen Moment des Aufgangs Bezug nehmen, mag man das Motiv der gesamten Jenseitsreise an dieser Stelle etwas isoliert finden. Dieses Problem löst sich, wenn man die Verheißung als Rede der Götter begreift, die Osiris mit Hinweis auf seine anstehende Fahrt über den Himmel begrüßen, an der sie teilhaben möchten.

ỉwi̯ n⸗k ỉb.w (XVI.12) *nṯr.wt*	Es kommen die Herzen der Göttinnen zu dir,
ỉri̯⸗sn ỉd(.t)⸗k	um deine Spende zu vollziehen.

CG 29301 erneut mit der Schreibung ***ỉy*** statt *ỉwi̯*.

Die Ankunft der Herzen der Göttinnen bei Osiris auch in XIII.4.

801 Vgl. *wr ḥr.ỉ-ỉb ỉr.t⸗f* als Bezeichnung des Re in *CT* VII, 177k und das Erscheinen des Sonnengottes hier am Spruchende.

Die *ỉd.t*-Spende steht hier komplementär zu den Opfern der Götter, so dass sie wohl weniger „Salbung“ als Libation ist.[802] Dass die Spende von Flüssigkeit durch Göttinnen vorgenommen wird, lässt an Libationen am Leichnam mit ihren verschiedenen Bedeutungsschichten (Reinigung, Belebung, Versorgung) denken.[803]

2.2.11.4 *Empfang durch den Sonnengott*

ḥꜥi̯ n⸗k Rꜥw m ỉwi̯(.t)⸗k	Es jubelt Re bei deiner Ankunft,
ndri̯ nṯr ꜥ⸗k	es nimmt der Gott dich bei der Hand.

CG 29301 wieder *ỉy* statt *ỉwi̯*.

Die Ankunft bei Re könnte auch auf das Überqueren des Nachthimmels folgen, so dass hier einmal mehr die Ankunft des Osiris im morgendlichen Osthorizont gemeint wäre. Den Schluss des Spruchs bildet aber eine Rede des Atum, als dessen Auge Osiris hier aufgeht, so dass hauptsächlich die Vereinigung mit Res linkem Auge, der Aufgang als Mond, gemeint sein dürfte. Der Empfang durch den abendlichen Sonnengott erfolgt also gemeinsam mit dem Willkommen durch die Götter.

z3⸗ỉ mri̯(.w)⸗ỉ ỉwꜥ(.w)⸗ỉ ḥr.ỉ (XVI.13) *ns.t⸗ỉ*	„Mein geliebter Sohn, mein Erbe auf meinem Thron!“
ỉ.n Ỉtm(.w) r⸗k m 3ḫ.t Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	so spricht Atum an dich gerichtet im Horizont, Osiris-Chontamenti.

Abschließend fallen nochmals zwei Schlüsselbegriffe, nämlich „Erbe“ und „Horizont“. Aus letzterem erfolgt die Wiedergeburt des Osiris, also als Gestirn, und zwar als Erbe des Sonnen- und Schöpfergottes Atum, so dass Regenerationsform und königlicher Status knapp, aber deutlich von Atum persönlich hergeleitet werden.

Atums Rolle als Redner ist doppeldeutig: Zum einen spricht er als alter Sonnengott, so dass der mit seinem Untergang einhergehende Aufgang des Vollmonds der des Erben an seiner Stelle wäre; gleichzeitig ist der Mond aber auch Atums eigenes linkes Auge, in welchem sich Osiris mit ihm vereint hat. Deswegen ist Atum hier als Re ergänzende Bezeichnung des Sonnengottes verstanden, der Osiris-Chontamenti empfängt und ihn somit direkt anreden kann und nicht nur über ihn spricht, wie in XIII.20 (dort mit ausdrücklich anderen Adressaten); vgl. für diesen Gebrauch von *r⸗k* nach Verben des Sagens in den *s3ḫ.w* I noch XIII.3, XIV.5, 23, 41, XV.29, 39.

In CG 29301 folgen auf *3ḫ.t* vor der abschließenden Nennung des Angeredeten noch Wünsche für Dasein und Versorgung unter den Göttern in der Sonnenbarke, zu der der Ba hinausgeht.

2.2.12 *Spruch 12 = PT 677 + 365 + 373*

Verwendete Parallelen

pWAM VII.1–2 (*s3ḫ.w* III, Spruch 6 (Barbash) bzw. 7 (Assmann), vierter Anruf: Barbash, *Padikakem*, 172f., 175 (F), 328f. mit Taf. 7; Assmann, 432, 434 (*Pyr.*, 2020a–b).

pWAM 551 VII.34–VIII.9 (*s3ḫ.w* III, Sprüche 8–9 [Barbash] bzw. 9–10 [Assmann]): Barbash, *Padikakem*, 199–213, 328–333 mit Taf. 7–8; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 460–463. Gelegentliche Hinweise auf den Textverlauf dieser beiden Sprüche in pBM 10081 beruhen auf Barbashs und Assmanns Angaben.

---

802 Aufgrund des Zusammenfalls von *ỉd.t* und *ỉ3d.t* ist eine Differenzierung meist nur aufgrund einer eindeutigen Handlungsbezeichnung (z. B. *snḏm*) möglich; vgl. Hallof, *Verzeichnis der Szenentitel*, 5 (*ỉ3d.t*), 38 (*ỉd.t*).

803 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 213–216 zu einer Libation durch Isis und Nephthys; s. a. hier zu *s3ḫ.w* I, Spruch 6 (XIII.27) und *s3ḫ.w* II, Spruch 7 (XX.12).

PT: Teti (PT 365, 373), Pepi I. (PT 365: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 27, Taf. 1 (P/F/W sup 22–25), Merenre (PT 365, 373), Pepi II. (PT 365, 373, 677), Iput (Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 38, frg. 8, Z. 7–14: PT 677); Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 11–12, Z. 511–513, 524–530 (PT 677),[804] 530–534 (PT 365), 534–536 (PT 373).

ST: Textzeugen B6C (nur *Pyr.*, 2028a–c + 622a–625d), B9C, B10C, Sq3Be, Sq4C: Allen, *CT* VIII, 430–433, 313–315, 333f.

Sq4Sq: Sarg des Ipihersesenebef (Saqqara, 11./12. Dyn.): Firth/Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* I, 244 (*Pyr.*, 2026b–2027b).

Stele CG 34047 aus dem Grab des Puiemre (TT 39): Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* I, 81, Taf. 28 (*Pyr.*, 2023a–b, 2028a–c).

TT 82: Grab des Amenemhet: Davies/Gardiner, *Tomb of Amenemhēt*, Taf. 38, Z. S 21–29 (*Pyr.*, 2018–2023a).

TT 353: Grab des Senenmut: Dorman, *Tombs of Senenmut*, 106, Taf. 64–65, Z. S 31–32 (*Pyr.*, 2028).

Sq12Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Tagemenaset, in Saqqara[805]: Maspero, *ASAE* 1 (1900), 178, Z. 221–225 (*Pyr.*, 2018a–2028).

Sq13Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Meret-Neith, in Saqqara[806]: Daressy, *RT* 17 (1895), 23f., Z. 142–157 (*Pyr.*, 2018a–2028, 622–625, 654–655).

TT 410: Grab der Mutirdis: Assmann, *Mutirdis*, 95–97, Text 104b, Z. 17–21 (*Pyr.*, 2018–2023a).

Sarg des Amunirdis aus Illahun (Kairo CG 41032): Moret, *Sarcophages*, 283 (*Pyr.*, 2026b–2027b).

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 60 (Z. 1–18: *Pyr.*, 2020a–2021a), 70 (*Pyr.*, 2020a–2021b), 71 (Variante zu *Pyr.*, 2022a–b), 49 (Sargbeschriftung von Falck D.IV.1b; *Pyr.*, 655b–d; s. a. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 157–158).

BM 30: Sarkophag des Nesisut aus Giza (= Sargbeschriftung von Falck D.IV.2; *Pyr.*, 654a–d + 655b–656b): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 368f.; III, Texttaf. 155–159.

Für weitere Parallelen s. Kahl, *Steh auf*, 16–21 und hier zu *s3ḫ.w* II, Spruch 2 = PT 373; insbes. Sargbeschriftung von Falk D.IV.3 (*Pyr.*, 655c + 655d–656b + 656c–d).

Der Textverlauf dieses Spruchs ist als PT 677, 365 und 373 gut bekannt, auch die Grundzüge seiner Tradierungsgeschichte sind erschlossen, so dass sich der Kommentar meist auf die Abweichungen in Formulierung und Inhalt gegenüber älteren und in etwa kontemporären Parallelen beschränken kann.[807]

Schon auf den Särgen B9C, B10C und Sq4C sowie in der Mastaba des Sesostrisanch ist die Sequenz dieser drei Sprüche identisch, als Teil von Altenmüllers Spruchfolge D. Unser Spruch bietet nur einen Ausschnitt davon, wobei PT 373 bereits mit *Pyr.*, 655d abbricht und damit an dem Punkt, an dem auch die Niederschrift von Spruchfolge D im oben genannten Grab des Psammetich (Sq13Sq) in Saqqara endet. Aus diesem Grund darf dieser Textzeuge ziemlich sicher als Parallele zum vorliegenden Spruch gelten, während diejenigen Abschriften von PT 373, die über *Pyr.*, 655d hinausreichen, als Parallelen zu *s3ḫ.w* II, Spruch 2 angeführt sind. Nur einen Ausschnitt von PT 677 bietet der Sarg des Amunirdis aus Illahun, der pSchmitt nicht nur geographisch, sondern auch stemmatisch noch näher zu stehen scheint als die Abschrift des gesamten Spruchs in Sq13Sq.[808] Auch der Ausschnitt von PT 677 im Grab der Mutirdis weist gegenüber den Abschriften in Saqqara mindestens eine auffallende und m. E. stemmatisch relevante Gemeinsamkeit (Bindedeviation) mit den Papyri auf (***Gbb*** statt ***Wsỉr*** in *Pyr.*, 2022a; s. a. 2023a: ***wḏ≠k mdw*** vs. ***wḏ-mdw≠k***).

Auch wenn in Spruch 12 jeder formale Hinweis auf eine Trennung zwischen PT 677, 365 und 373 fehlt, ist eine inhaltliche Abfolge von einem Spruch zum anderen nicht ersichtlich. Alle drei beginnen

804 Z. 514–524: PT 318–321 (*Pyr.*, 511a–517b).

805 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 80–85.

806 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 95–100.

807 Zum Inhalt über das Folgende hinaus Assmann, *Totenliturgien* III, 200–206; zur stemmatischen Erarbeitung der Textgeschichte Kahl, *Steh auf*.

808 Kahl, *Steh auf*, 55, 59f.

mit der Aufforderung zum Aufstehen und gehen als solche das Thema „Wiedererweckung als Herrscher im Jenseits“ mit unterschiedlichen Schwerpunkten an. Da PT 365 im Gegensatz zu PT 373 die Speisung unerwähnt lässt, kann man vielleicht mit Assmann überlegen, ob diese beiden PT-Sprüche zusammen in ihrem inhaltlichen Ablauf ungefähr PT 677 entsprechen.[809] Auf diese Weise ist die Spruchfolge nämlich in *sꜣḫ.w* III strukturiert, wo zwischen dem als *sꜣḫ* überschriebenen PT 677 (Spruch 8/9) und dem ebenfalls durch *sꜣḫ* eingeleiteten PT 365+373 (Spruch 9/10) das „Zäsur“-Zeichen (*grḥ*; pWAM 551 VIII.1) steht, das die beiden *sꜣḫ*-Sprüche als Abschnitte einer größeren Einheit ausweist. Ob der Befund jener Spruchsequenz auf unsere übertragen werden darf, ist dennoch fraglich. Immerhin beginnen sowohl PT 365 als auch PT 373 mit einem eigenen Anruf „steh auf!“ und bilden damit auch einzeln ‚funktionierende‘ Sprecheinheiten, wie es die zahllosen Teilabschriften dieser und anderer ‚Sprüche‘ ebenfalls tun.

Eine interessante Eigenschaft dieses Spruchs sind die Anpassungen des Textverlaufs an die vom Verstorbenen zu Osiris gewandelte Identität des Ritualempfängers. In der PT-Version handelt mehrmals Osiris für den toten König , während hier in *Pyr.*, 2021a, 2022a, 622b, 625a stattdessen Geb als Akteur für Osiris-Chontamenti auftritt, so dass die Vater-Sohn-Konstellation um eine genealogische Stufe heraufgesetzt ist.

2.2.12.1 PT 677

(XVI.14) ***sꜣḫ***	**Befähigen**
(*Pyr.*, 2018a) *ḫr wr ḥr gs⸗f*	Es fällt der Große auf seine Seite,
ꜥḥꜥ nṯr	und es steht der Gott auf
(2019b) *sḫm⸗f ḥnꜥ⸗f*	mit seinem Macht-Szepter bei sich
wrr.t⸗f tp⸗f mỉ wrr.t Rꜥw	und seiner *wrr.t*-Krone auf seinem Haupt wie Res *wrr.t*-Krone,
(2019c) *pri̯⸗f m ꜣḫ.t*	so dass er aus dem Horizont hervortritt
nḏ(.w)-(XVI.15)*ḥr⸗f ỉn Ḥr.w m ꜣḫ.t*	und von Horus im Horizont begrüßt wird:

Dieser einleitende Passus entspricht dem ausführlicheren *Pyr.*, 2018a–2019c. Dort wird der Beginn bis *tp⸗f* zweimal formuliert, das zweite Mal mit dem Verstorbenen anstelle des „Großen“. Die Verkürzung erscheint auch in den übrigen spätzeitlichen Abschriften (Sq12Sq, Sq13Sq, TT 410).

TT 410: *ḏi̯.t ꜥḥꜥ nṯr* „Veranlassen/Es ist veranlasst, dass der Gott aufsteht.“

PT und ST (*Pyr.*, 2018a, 2019a): *nṯr ỉs*.

Sq12Sq, Sq13Sq, TT 410: *m-ꜥ⸗f* „in seiner Hand“ statt *ḥnꜥ⸗f*.

Laut Assmann schreiben die anderen späten Papyri *pw* statt des ansonsten einheitlich überlieferten *tp⸗f*;[810] zumindest in pBM 10317 XII.1 und pBM 10319 X.5 steht allerdings ebenfalls *tp⸗f*.

TT 410: *wrr.t n(.t)* ⌜*Rꜥw*⌝.

PT und z. T. ST (Sq4C; der Satz fehlt in B9C und B10C): *nḏ.t(ỉ) ḥr⸗f* „er wird begrüßt werden“. Das *t* als Schreibung der Passivendung *.tỉ/.tw* ist schon in B16C, B17C und Sq3Be ausgefallen, ebenso in allen spätzeitlichen Textzeugen.[811]

Die Schreibung von *nḏ* mit Determinativ [Hieroglyphe] stellt die Bedeutung „begrüßen“ heraus, die Assoziation von Horus als Beistand seines Vaters (*nḏ-ỉti̯⸗f*) mag aber beabsichtigt sein.

809 Assmann, *Totenliturgien* III, 204f.

810 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 196 mit Anm. 462.

811 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 36f. (Deviation ι1).

(2020a) *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯzi̯ tw* — He, Osiris-Chontamenti, erhebe dich!

(2020b) *šzp n⸗k sꜥḥ⸗k ỉri̯ n⸗k psḏ.t-ꜥꜣ.t* — Nimm deine Würdeform an dich, die die Große Neunheit für dich angefertigt hat!

Die Schreibung *ṯzi̯.tỉ* in Sq12Sq, Sq13Sq und TT 410 spricht für eine Zusamengehörigkeit der spätzeitlichen Grabbeschriftungen gegenüber den Ritualpapyri und dem Sarg des Amunirdis.[812]

Nur TT 82: *sꜥḥ⸗k pn.*

pWAM 551 VII.36: *sꜥḥ.*

Die jüngere Schreibung der Relativform *ỉri̯* auch in den spätzeitlichen Gräbern und CG 29301 (zweite Abschrift).[813] PT, ST, TT 82: *ỉri̯.n*. In der ersten Abschrift auf CG 29301 fehlt *ỉri̯(.n) n⸗k psḏ.t ꜥꜣ.t*.

PT, ST: *psḏ.tỉ* statt *psḏ.t-ꜥꜣ.t*; letzteres auch in pWAM 551 VII.2 und VII.36. Der Singular *psḏ.t* ohne *ꜥꜣ.t* in den spätzeitlichen Gräbern sowie bereits bei Sesostrisanch und TT 82.[814] In CG 29301 ist offenbar *nṯr.w ꜥꜣ.t* statt *psḏ.t ꜥꜣ.t* zu lesen ( ).

Der Empfang der „Würde(form)" auch in XVI.25, dort ohne Nennung der Neunheit oder einer anderen göttlichen Entität als deren Erschaffer.

(2021a) *wnn⸗k* **(XVI.16)** *ḥr ns.t ỉti̯⸗k Gbb m s.t Rꜥw ṯzi̯.tw ḫnt psḏ.t Rꜥw* — Du wirst auf dem Thron deines Vaters Geb sein, am Platz des Re, erhoben vor Res Neunheit.

PT, ST, TT 82, TT 410: *wn⸗k*[815] *ḥr ns.t Wsỉr*[816] *m s.tỉ Ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw* „du wirst auf Osiris' Thron sein, als Stellvertreter des Chontamenti"; ganz ähnlich Sq12Sq und Sq13Sq: „auf dem Platz des Chontamenti" (*m s.t Ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*). CG 29301 (2): *ns.t Gbb*, also bloßer Austausch des Theonyms, ohne Zusatz von *ỉti̯⸗k*. Von den spätzeitlichen Papyri haben mindestens pBM 10317 XII.3 und 10319 X.8 ebenfalls *ns.t ỉti̯⸗k Gbb*;[817] ebenso pWAM 551. N. B. das Fehlen dieser Anpassung (s. a. Einleitung zu diesem Spruch) in den saitenzeitlichen Gräbern, die somit anders als CG 29301 wohl nicht aus einem unmittelbaren Vorläufer oder Nachfolger der *sꜣḫ.w* I im Sinne eines Osiris-Rituals schöpfen, sondern von einer Version dieses Text(ausschnitt)s mit dem Verstorbenen als Nutznießer der Rezitation; s. a. Einleitung zu diesem Spruch.

CG 29301: *psḏ.t* statt *psḏ.t Rꜥw* am Ende einer allerdings sehr kurzen Spalte; davor außerdem Auslassung von *ṯzi̯.tw*.

pWAM 551: *m s.t rḏi̯.n Rꜥw* „auf dem Thronsitz, den Re verliehen hat"; vermutlich eine Umdeutung der phonetischen Ausschreibung von *Rꜥw* zu *rḏi̯*. Spruch 6/7 der *sꜣḫ.w* III (pWAM 551 VII.2) formuliert in Anschluss an die vorangehende Parallele einen ganz ähnlichen Inhalt anders, aber ebenfalls mit den Schlüsselwörtern *s.t* und *ḫnt(.ỉ)*: „Sie (Neunheit) wird dir einen Platz ganz vorne zuweisen. Er befindet sich bei den Göttern, die vorne am Himmel stehen" (*sḫnti̯.n⸗s s.t⸗k st ḫr nṯr.w ḫnt(.ỉw) p.t*).

812 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 53f. (Deviation τ3).

813 Maspero, *Sarcophages*, 70; vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ1).

814 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 42f. (Deviation μ11).

815 Zum Wechsel zwischen *wn⸗k* und *wnn⸗k* vgl. Kahl, *Steh auf*, 42f. (Deviation μ12).

816 B9C: *ns.t n(.t) Wsỉr.*

817 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 197, Anm. 465, der gegenüber *ns.t Gbb* in seiner Übersetzung *ns.t ỉti̯⸗k Gbb* nur für pBM 10081 (*sic*! gemeint ist wohl derjenige Papyrus des Pawerem, auf dem die *sꜣḫ.w* I stehen, also pBM 10252) notiert.

Am Ende auch möglich und dann schon zum Folgenden gehörend: „Erhebe dich, du an der Spitze von Res Neunheit!“ (*tzi̯ ṯw ḫnt.ꞽ psḏ.t Rꜥw*). In jedem Fall trägt die Wortwahl dem Fortwähren auf Gebs Thron Rechnung, denn dieser ist besonders häufig „Vorsteher der Neunheit“.[818]

(2021b) *ꞽṯi̯ n⸗k sḫm⸗f*	Packe dir sein Macht-Szepter!
ḫrp n⸗k wrr.t⸗f	Ergreife dir seine *wrr.t*-Krone!

ST, TT 82, Sq12Sq, pWAM 551 sowie Iput und entsprechend wohl alle PT[819]: *ḫnp*, zu dem *ḫrp* in spätzeitlichen Texten eine synonyme Variante sein kann.

Sq13Sq, TT 410: *šzp n⸗k wrr.t⸗f*. Diese Gemeinsamkeit wird von Kahl nicht erwähnt, sie bestätigt aber seine Rekonstruktion der Textgeschichte, derzufolge die Vorlage für die Abschriften in TT 410 neben auf das Neue Reich zurückgehenden thebanischen Quellen auch aus Vorlagen für die Gräber in Saqqara schöpfte.[820]

pWAM 551 ohne Suffixpronomen *⸗f* an *sḫm* und *wrr.t*.

CG 29301: „Packe dir dein *wꜣs*-Szepter“ (*ꞽṯi̯ n⸗k wꜣs*[821]*⸗k*). Der zweite Satz wieder wie hier, danach fährt der Text anders fort: „Osiris N. wird das Übel abschütteln, das seinem Fleisch anhaftet, (denn) Osiris N. hasst es, die Nacht untergegangen zuzubringen, da er Horus liebgewonnen hat und der sich Osiris N. lebendig für seinen Thron wünscht, für immer“ (*wḫꜣ Wsꞽr N. ḏw ꞽr.ꞽ ꞽwf⸗f msḏi̯ Wsꞽr N. sḏr ḥtp(.w) mri̯.n⸗f Ḥr.w mri̯⸗f Wsꞽr N. ꜥnḫ(.w) n ns.t⸗f ḏ.t*).[822]

(XVI.17) (2022a) *hꜣ Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt*	He, Osiris-Chontamenti, wie schön ist dies, was dein Vater
nfr-w(ꞽ) nꞽ ꞽri̯ n⸗k ꞽṯi̯⸗k Gbb	Geb für dich getan hat:
(2022b) *rḏi̯.n⸗f n⸗k ns.t⸗f*	Er hat dir seinen Thron übergeben,

PT, ST: *nfr-w(ꞽ) nn wr-w(ꞽ) nn ꞽri̯.n n⸗k ꞽṯi̯⸗k Wsꞽr* „wie schön ist dies, wie großartig ist dies, was dein Vater Osiris für dich getan hat“; entsprechend (mit leichten Veränderungen) pWAM 551. Die Auslassung von *wr wꞽ nn* bereits in TT 82 sowie allen übrigen späteren Textzeugen bis auf CG 29301; dort steht in Anschluss an Ausschnitte aus anderen Texten (s. hier zu Spruch 15A, dritter Anruf): „Wie groß ist dies, wie großartig ist dies, was der Vater Osiris dir zugeteilt hat: Er gewährte dir, dass du ⟨in⟩ [Ge]bs(?) Haus[823] wirklich gerechtfertigt bist“ (*ꜥꜣ-wꞽ nn wr-wꞽ nn di̯ n⸗k ꞽṯi̯ Wsꞽr rḏi̯⸗f n⸗k mꜣꜥ-ḫrw⸗k zp* 2 ⟨*m*⟩ *pr* [*Gb*]*b*(?)).

Die jüngere Schreibung der Relativform auch in den spätzeitlichen Gräbern[824] und pWAM 551. In Sq12Sq fehlt dabei das Theonym nach *ꞽri̯*; Sq13Sq und auch TT 82: *ꞽṯi̯⸗k Wsꞽr* wie PT/ST. In TT 410 steht wie hier *ꞽṯi̯⸗k Gbb*, obwohl dieser Textzeuge in Kahls Stemma pSchmitt nicht besonders nahe steht[825] und in *Pyr.*, 2021a die Anpassung des Textverlaufs an Osiris als Ritualempfänger nicht aufweist; *ꞽṯi̯⸗k Gbb* auch in pWAM 551.

Pepi II.: *ḏi̯.n⸗f*; Sq3Be: *ꞽni̯.n⸗f*; Sq4C: *rḏi̯*[…]; B9C und B10C: Das Wort ist zerstört.

---

818 Vgl. *LGG* V, 812f.; s. a. zu XIX.34–35.

819 Sicher bei Sesostrisanch. Bei Pepi II. zerstört; Sethes Ergänzung *šzp* nach Sq13Sq; s. *Pyr.* III, 109.

820 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 55f.

821 Geschrieben [Hieroglyphen].

822 Vgl. hier XII.39–40.

823 Zum seltenen *pr Gbb* s. Herbin, *Books of Breathing*, 18 (zu pBM 10048) II.5.

824 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ2).

825 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 14, 60. Die Gemeinsamkeit ist bei Kahl nicht aufgeführt. Sie ließe sich durchaus als leichter Assoziationsfehler und damit mehrmals unabhängig voneinander entstanden bewerten. Auffällig und damit der Erwähnung wert ist der Befund aber dennoch, zumal angesichts des Befunds von Sq12Sq, der Raum für Spekulationen lässt.

TT 410: *rdi̯ n⸗k* „dir ist übergeben worden“ oder „der dir übergeben hat“; Sq12Sq: *ḏi̯⸗f* „er wird/möge übergeben“ (oder neu-/spätägyptisches Präteritum).

(2023a) *wḏ⸗k mdw n št3.w-s.wt*	damit du denen mit verborgener Wohnstatt Befehle erteilst,
sš[(XVI.18)]*mi̯ {twr(?)}⟨ṯw⟩ šps.(w)w⸗sn*	damit dich ihre Vornehmen führen
(2023b) *šms ṯw 3ẖ.w nb(.w) m rn⸗sn*	und damit alle Befähigten dich geleiten, in jenem ihren
pfỉ n(.ỉ) št3.w-s.wt	Namen „Die mit verborgener Wohnstatt“.

Sq3Be: *wḏ⸗k mdw n 3ẖ.w nni̯.w* „damit du den Befähigten und den Reglosen Befehle erteilst“.

TT 82, Sq12Sq, Sq13Sq(?)[826]: *wḏ-mdw⸗k*; Sq13Sq laut Publikation: . Sowohl diese Fassungen als auch die vorliegende sind Auflösungen der kompakten Schreibung in PT bzw. in ST. Ausführlich geschriebenes *wḏ⸗k mdw* auch in TT 410 und pWAM 551.

PT: *sšmi̯⸗k*; Iput: *ỉ.sšmi̯⸗k*. ST, CG 34047, TT 82, pWAM 551: *sšmi̯ ṯw*. In TT 410 beschließt die Nennung von Osiris-Chontamenti den Ausschnitt aus unserem Spruch und dient damit wohl als Texttrenner, man könnte sie außerdem als nominale Umsetzung des Pronomens auffassen.[827] Die Schreibung *sšmi̯ nṯr* in pLouvre N. 3129[828] und auch pBM 10319 X.11 führt zu einem inhaltlich nicht überzeugenden Wechsel des Subjekts („damit der Gott ihre Vornehmen führt/deren Vornehme der Gott führt“) und ist deswegen m. E. am wahrscheinlichsten eine Pseudo-Korrektur unseres *twr*, das seinerseits ohne Schwierigkeiten von *ṯw*/*tw* hergeleitet werden kann, sei es als Hörfehler, sei es als spielerische Schreibung.[829]

In B10C und eventuell auch B9C (beschädigt) fehlt *⸗sn* an *šps.w*; ebenso in TT 82, wo der Text mitten in der Zeile, also ohne Platzmangel, mit *šps.w* endet.

ST (Pepi II. zerstört): *m rn⸗sn pw n(.ỉ) mt.w* „in diesem ihren Namen ‚Tote‘“. Das vorliegende *št3.w s.wt* auch in den anderen spätzeitlichen Textzeugen, außerdem schon bei Sesostrisanch und CG 34047.[830] Letztgenannter zuvor: *3ẖ.w⸗k ỉpw*.

Zu den *št3.w-s.wt* s. a. hier XIV.20, XIX.6 (*Pyr.*, 656d), XXI.21 (*Pyr.*, 900d).

(2024a) *h3 Wsỉr-*[(XVI.19)]*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	He, Osiris-Chontamenti, du bist heiter und hoch gestimmt.
nḏm-ỉb⸗k ꜥ3 ḥ3.tỉ⸗k	
(2024b) *n(.ỉ) ṯw Ỉtm(.w)*	Du gehörst zu Atum.
nn ḥri̯ ỉm(.ỉ)-zp⸗f	Der in seinem Geschehen Befindliche wird nicht weichen.

PT, ST: *n(.ỉ) ṯw tm ḥri̯⸗k ỉm zp⸗f* „du gehörst zu dem, von dessen Geschehen du nicht weichst“; oder lies Adverb *ỉm*?

Sq12Sq, Sq13Sq: *tm ḥr.ỉ*; so offenbar schon Sesostrisanch (Kahl: *tm-ḥr*); pWAM 551 wohl wie hier.[831]

Eine Gottesbezeichnung *ỉm.ỉ-zp⸗f* scheint sonst nicht bekannt zu sein, anscheinend ist aber nochmals Atum gemeint. Der Beginn der Rede des Allherrn in ST 1130 bietet sich als Deutungshilfe an, wenn dort der Gott zu seinem Hofstaat sagt: „Ich werde für euch die beiden schönen ‚Male‘ wiederholen, die mein eigenes Herz im Innern der Mehen-Schlange für mich geschaffen hat“ (*wḥm⸗ỉ n⸗ṯn zp.wỉ*

826 Publikation: .

827 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 53, Anm. 1 zu Deviation τ4.

828 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 197, Anm. 471.

829 In diesem Sinne auch Kahl, *Steh auf*, 53 (τ4).

830 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 41–43 (μ13).

831 Vgl. Barbash, *Padikakem*, 204.

nfr.wỉ ỉrỉ.n n=ỉ ỉb=ỉ ḏs=ỉ m-ḫnw Mḥn(.w)).[832] Ist das Verständnis dieser beiden „Male" als Tag- und Nachtfahrt richtig,[833] dann wäre hier Atum „in seinem Mal/Geschehen" als der Sonnen-/Schöpfergott in seinem ununterbrochenen Regenerationskreislauf bezeichnet, an dessen Erneuerung der zu ihm gehörende Osiris/der Verstorbene teilhätte. Die PT/ST-Version sagt nichts Anderes aus,[834] so dass trotz der unterschiedlichen Formulierung die hier unzweifelhafte Umdeutung von ***tm*** zu Atum[835] inhaltlich uneingeschränkt passend ist.

(2025a) ***nỉs.n ṯw Rꜥw m rn=k n(.ỉ) snḏ***(XVI.20) ***n=f 3ḫ.w nb(.w)***	Es ruft dich nun Re mit deinem Namen „Den alle Befähigten fürchten".
(2025b) ***šꜥd=k pw r ỉb.w nṯr.w mr Rꜥw prỉ=f m 3ḫ.t mỉ šꜥ(.t) Ḥr.w nb*** (XVI.21) ***pꜥ.yt***	Diese deine Schrecklichkeit übermannt die Götter („ist gegen/mehr als die Herzen der Götter") wie Re, wenn er aus dem Horizont herausgeht, wie der Schrecken vor Horus, dem Herrn des Adels.

PT, ST, Sq12Sq, Sq13Sq, pWAM 551: ***nỉs ṯw Rꜥw m rn=k pw …***[836]

PT: direkter Genetiv, in B9C und B10C nicht erhalten.

PT, ST, Sq12Sq, Sq13Sq mit der eindeutigen Schreibung ***šꜥ.t=k*** statt ***šꜥd=k pw.***[837]

PT: ***ỉb.w***(?); B9C, B10C: ***ỉb***; Sq4C, Sq12Sq, Sq13Sq, pWAM 551: ***ỉb.w nṯr.w*** wie hier.[838]

PT, ST, Sq12Sq, Sq13Sq: ***mỉ*** statt der archaisierenden Schreibung ***mr***; diese auch in pWAM 551.

ST (PT zerstört), Sq12Sq, Sq13Sq, pWAM 551: ***mỉ/mr šꜥ.t Rꜥw 3ḫ.tỉ mỉ šꜥ.t Ḥr.w nb pꜥ.t*** „wie der Schrecken vor dem horizontischen Re, wie der Schrecken vor Horus, dem Herrn der Edlen".

Die Furcht vor dem Verstorbenen nicht nur bei seinen Feinden, sondern bei allen lebenden Wesen ist seit den Pyramidentexten oft und vielfältig schriftlich formuliert worden.[839] Sie geht hier unmittelbar auf den zu Beginn (*Pyr.*, 2019b) beschworenen Erhalt der Herrschaftsinsignien zurück. Zu deren Funktion als Urheber von „Schrecken" vgl. auch *s3ḫ.w* II, Spruch 17 (*Pyr.*, 724a–c; hier XXI.35–36).

(2026a) ***h3 Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt sšt3 ỉr.w=f ỉnp(.w) ỉs ḥr.ỉ ḫ.t=f***	He, Osiris-Chontamenti, der seine Gestalt verbirgt, Anubis fürwahr, der auf seinem Bauch liegt,
(2026b) ***šzp*** (XVI.22) ***n=k ḥr=k z3b***	nimm dein Schakalsgesicht entgegen!

Der Schakalskopf weist den Verstorbenen als handlungsfähig-lebendig aus, hier wie anderswo zum folgenden Erhalt der Opfer.[840] Bemerkenswert an unserem Text ist der ausdrückliche Verweis auf Anubis als Identifikationsfigur; vgl. XII.36. Der wieder lebendige Tote gleicht einer Form des lebendigen Sohns und Vollziehers der Balsamierungsriten, als der er in unzähligen funerären Texten im Jenseits für seinen Vater Osiris auftritt.[841] Fast identisch formuliert *s3ḫ.w* II, Spruch 16 = PT 468 diese Angleichungen (*Pyr.*, 895d–896b; hier XXI.12–13).

---

832 *CT* VII, 462b; s. a. hier zu VI.5.

833 So Rößler-Köhler, in: *GS Merklein*; entsprechend Backes, *Zweiwegebuch*, 426.

834 Vgl. Allen, *Pyramid Texts*, 306, Anm. 59.

835 Kahl, *Steh auf*, 45f. ordnet die vorliegende Fassung als Deviation dem bei Sesostrisanch sowie Sq12Sq und Sq13Sq vorliegenden ***tm-ḥr*** zu (Deviation ν8).

836 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ3).

837 Für ***šꜥd*** statt ***šꜥ.t*** s. z. B. *Wb* IV, 422; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 993.

838 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 38, 40 (Deviation λ3).

839 Neben den Hinweisen von Assmann, *Totenliturgien* III, 202f. („Strahlkräfte") s. a. Leitz, *Panehemisis*, 67f., 88, 110.

840 Assmann, *Totenliturgien* III, 203.

841 Willems, in: *FS te Velde*, bes. 349, 367f. und idem, *Heqata*, 363–389; s. a. zu XII.21–22, 37–38.

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥḥꜥ (2027a) *ḥmsi̯ r ḫꜣ⸗k m tꜣ r ḫꜣ⸗k m ḥ(n)q.t r ḫꜣ⸗k m ỉḥ.w r ḫꜣ⸗k m ꜣpd.w* (2027b) *r* (XVI.23) *ḫꜣ⸗k m (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t) wꜥb(.t) ꜥnḫ(.t) nṯr ỉm*	Osiris-Chontamenti, steh auf und setze dich hin zu deinen 1000 Broten, zu deinen 1000 Bieren, zu deinen 1000 Rindern, zu deinen 1000 Vögeln, zu deinen 1000 von allem Guten und Reinen, wovon ein Gott lebt!

Der Anruf erscheint ähnlich auch in einer längeren Inschrift auf dem Sarg Sq4Sq, dort unter Auslassung von *ḥmsi̯ r* sowie mit Erweiterung der Opferliste um „Alabaster und Kleidung". Derselbe Ausschnitt bildet einen eigenen Anruf auf dem viel jüngeren Sarg des Amunirdis, dort mit *ḥmsi̯*, aber ohne folgendes *r*.

PT und ST ohne Anruf mit Namen und mit *ṯzi̯ ṯw* „erhebe dich" vor *ꜥḥꜥ*; *ṯzi̯ ṯw* auch in Sq12Sq und Sq13Sq ohne Namensnennung sowie bei Amunirdis nach dem Namen. pWAM 551: *ṯzi̯ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt Wsỉr n(.ỉ) N. …*

PT und ST ohne Wiederholung von *r*; ST mit Umsetzung der kurzen Opferliste in gespaltenen Kolumnen.

Der Zusatz von *nfr(.t) wꜥb(.t)* nach *(ỉ)ḫ.t-nb.t* nur hier und in *sꜣḫ.w* III[842] sowie bei Amunirdis. Auf Basis dieser Nicht-Leitdeviation lässt sich mit der gebotenen Vorsicht die Abhängigkeit der Abschriften auf den späten Ritualpapyri und dem einige hundert Jahre älteren Sarg aus Illahun von einer gemeinsamen Vorlage postulieren.[843]

Assmann versteht diesen Satz mit seinem Bezug zur vermutlichen Ritualsituation – wenn es denn ein Ritual über die Rezitation hinaus gab – dahingehend, dass zu diesem Speiseopfer „alles Vorhergehende offenbar eine Einleitung darstellt".[844] Vielleicht sollte man diese Bewertung dahingehend einschränken, dass die Befähigung zur Entgegennahme des Opfers zwar besonders eng mit dem Speiseritual verbunden, aber deswegen nicht notwendigerweise das einzige Ziel der Rezitation ist. Osiris wird mit Machtzeichen versehen, mit Atum gleichgesetzt und wie der Sonnengott von aller Welt gefürchtet. Dies hat doch wohl nicht allein den Sinn, ihn etwas essen zu lassen, sondern ist eng mit dem im Folgenden weiter ausgeführten Antritt der Herrschaft im Jenseits verbunden. Man könnte also auch umgekehrt die Mahlzeit als Einleitung oder besser als ein – wesentliches – Element bei der Hinführung zum angestrebten herrscherlichen Status betrachten.

Zu Aufstehen und Platznehmen zur Mahlzeit vgl. hier XII.36, 40, XIV.30, XVIII.11.

(2028a) *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt wꜥb ṯw*	He, Osiris-Chontamenti, reinige dich!
gmi̯ ṯw Rꜥw ꜥḥꜥ.tw ḥnꜥ mꜣw.t⸗k (XVI.24) *Nw.t*	Re wird dich antreffen, wie du gemeinsam mit deiner Mutter Nut dastehst.
(2028b) *sšmi̯⸗s ṯw m wꜣ.wt ꜣḫ.t*	Sie wird dich auf den Wegen des Horizonts führen.
(2028c) *wnn⸗k ỉm nfr.tw ḥnꜥ kꜣ⸗k n ḏ.t-ḏ.t*	Dort wird es dir gemeinsam mit deinem Ka immerfort gut gehen.

PT, ST: *wꜥb* statt *wꜥb ṯw*. Das Wort fehlt in pWAM 551, vielleicht als Zusammenfall mit *wꜥb(.t)* am Ende der Opferliste zuvor.[845]

---

842 Danach ist in pWAM 551 *ꜥnḫ.t nṯr ỉm* verschrieben; in pBM 10081 offenbar wie hier, dort aber ohne *wꜥb.t*; s. Barbash, *Padikakem*, 205 (G).

843 Kahl, *Steh auf*, 55, 57 (Deviation υ1).

844 Assmann, *Totenliturgien* III, 203; vgl. *ibidem*, 204, wo er PT 677 „in bezug auf die Opferhandlung eher vorbereitenden als begleitenden Charakter" zuschreibt.

845 Vgl. Barbash, *Padikakem*, 205 (H).

PT, ST: *ir̯i͗=k i͗.mn=k/i͗.mn.w=k/mn=k i͗m nfr.w* … „damit du dort deine Fortdauer schön gestaltest…"; die Textzeugen des Neuen Reichs davon direkt abgeleitet: *ir̯i͗=k mn.w=k*; entsprechend pWAM 551 (*ir̯i͗.n=k mn.w=k*). Sq12Sq und Sq13Sq mit nicht mehr recht verständlichen weiteren Veränderungen jener Version, beide unter Auslassung der Hieroglyphe 𓏠.[846] Das stattdessen vorliegene *wnn=k i͗m* könnte sich demnach als Verbesserung bzw. Neuformulierung erklären.

TT 353: „He N., Re wird dich reinigen, so dass du mit deiner Mutter Nut dastehen wirst. Sie werden dich zu den Wegen des Horizonts führen, damit du dort deine schönen Denkmäler errichtest, gemeinsam mit deinem Ka für immer" (*hꜣ Wsi͗r N. wꜥb{bꜣ} ṯw Rꜥw ꜥḥꜥ.ti͗ ḥnꜥ mʾw.t=k Nw.t sšmi̯=sn ṯw r wꜣ.wt ꜣḫ.t* ⌜*ir̯i͗=k*⌝ *mn.w=k i͗m nfr.w ḥnꜥ kꜣ=k n ḏ.t*). Interessant ist die über diesen Textzeugen nachweisbare Verschreibung des *gm*-Vogels zu *bꜣ*.[847] Diese könnte den Anlass für die Umformulierung zu *sšmi̯=sn* (mit Bezug auf Re und Nut) sowie die gänzliche Auslassung des entsprechenden Zeichens in CG 34047 gegeben haben (die dortige Variante sonst identisch[848]). Die Anbringung von *Pyr.*, 2028a–c ohne die vorangehenden Abschnitte des PT-Spruchs zeigt auch B6C. Dort folgt allerdings noch PT 365, so dass in diesem Textzeugen eine bloße Kürzung des Spruchs „PT 677+365+373" vorliegen könnte.[849] Die These, dass die Verwendung des vorliegenden Abschnitts als eigenes Beschriftungselement auf das Mittlere Reich zurückgeht, kann demnach nur mit Vorbehalt vertreten werden.

Die Reinigung dient hier der Vorbereitung zur Begegnung mit Re. Wenn Nut ihren Sohn auf den Wegen des Horizonts führt, dann handelt sie für ihn wie für Re, wenn sie diesem vor seinem Aufgang, also gleichfalls im Horizont, die Wege bahnt.[850]

Diese Verheißungen stehen am Ende von PT 677. Nach der Mahlzeit erfolgt die Vereinigung mit Re im Horizont und die Neugeburt – wohin sonst sollte Nut ihren Sohn im Horizont führen; vgl. nur XVI.26. Die immerwährende Fortexistenz gemeinsam mit dem Ka verweist aber auch auf den regelmäßigen Erhalt der zuvor summarisch aufgeführten Opfergaben. PT 677 ist einer der nicht häufigen Texte, in denen die jenseitig-kosmische Fortexistenz mit der Lebenserhaltung durch den irdischen Opferkult unmittelbar verbunden erscheint.

2.2.12.2 PT 365

(622a) *ṯzi̯ ṯw Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt*	Erhebe dich, Osiris-Chontamenti!
wni̯ ṯw (XVI.25) *ꜥꜣ pḥ.ti͗=k*	Rege dich, da deine Kraft groß ist!

PT und ST: *wni̯ ṯw ꜥꜣ-pḥ.ti͗* „eile/rege dich, du mit großer Kraft".

Der hier beginnende PT 365 ist ebenfalls eine Aufforderung zum Aufstehen als Herrscher im Jenseits, in der v. a. Bewegungsfähigkeit und Herrscherwürde erneut betont werden.

846 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 42f. (Deviation µ14).

847 Vgl. bereits die nicht auf den ersten Blick sicher zu identifizierende Ausführung des Zeichens bei Iput.

848 Kahl, *Steh auf*, 50 notiert nur die Präposition ***r*** statt ***m*** als Gemeinsamkeit dieser beiden Textzeugen. Die erhebliche Umformulierung von *Pyr.*, 2028a, die als solche als Leitdeviation verwendbar sein dürfte, ist bestätigend hinzuzufügen.

849 PT 365 beschließt die Texte auf der Rückseite des Sargs (vgl. Lesko, *Index*, 30), so dass sich das Fehlen von PT 373 und eventuell eben auch eine Streichung des Beginns von PT 677 durch Platzmangel erklären ließen. Nichtsdestoweniger wäre auch dann *Pyr.*, 2028 offenbar als passender Beginn eines ‚Spruchs' und damit als potentiell eigenständige Texteinheit aufgefasst worden.

850 *CT* VII, 252b.

(622b) *ḥmsi̯=k ḫnt.ỉ*	Du sollst dich an der Spitze niedersetzen!
ỉri̯=k{k} nw ỉri̯ n=k ỉti̯=k m ḥw.t-sr wr(.t) ỉm.ỉ(t) Ỉwn.w	Du {du} sollst dies tun, was dein Vater im großen Fürstenhaus in Heliopolis für dich getan hat!
(622c) *šzp=k sꜥḥ=k*	Du sollst deine Würdeform entgegen nehmen!

PT, ST, pWAM 551: ***ḫnt.ỉ nṯr.w*** statt ***ḫnt.ỉ*** allein. Die Auslassung auch in den anderen späten Papyri[851] sowie der Sq13Sq, der einzigen spätzeitlichen Grabbeschriftung mit dieser Passage. Die Deviation könnte somit bereits den Vorlagen aller spätzeitlichen Textzeugen zuzuschreiben sein, vielleicht bereits denen des Neuen Reichs, die PT 365 und 373 ebenfalls nicht überliefern.[852] Diese Möglichkeit gilt für alle weiteren Gemeinsamkeiten mit Sq13Sq.

PT, ST, Sq13Sq: ***(ỉ.)ỉri̯=k nw ỉri̯.n Wsỉr m ḥw.t-sr ỉm.ỉt Ỉwn.w*** „du sollst dies tun, was Osiris im Fürstenhaus in Heliopolis getan hat". Die Umdeutung aus der Handlung des Verstorbenen entsprechend der des Osiris hin zum Handeln des Verstorbenen = Osiris gemäß der Handlung seines Vaters Geb ist auch in 625a entsprechend vorgenommen worden, wobei sich die Angabe „Vater" hier mit der dortigen Nennung des Namens Geb ergänzt. Hier geht die Umdeutung so weit, dass Osiris nicht wie sein Vater handelt, sondern etwas erfüllt, was dieser ihm ermöglicht.[853] Mit Heliopolis befinden wir uns am „Platz des Re", an dem Osiris zuvor auf Gebs Thron sitzt (XVI.15–16, *Pyr.*, 2021a; s. a. Einleitung zu diesem Spruch).

In ***sꜣḫ.w*** III wurde das Problem der Anpassung an die osirianische Identität des Angerufenen anders gelöst: „Du sollst dies tun, was du im Fürstenhaus in Heliopolis getan hast" (***ỉri̯=k nw ỉri̯.n=k m ḥw.t-sr ỉm.ỉ(t) Ỉwn.w***).

PT, ST, Sq13Sq, pWAM 551: ***šzp n=k***, also Imperativ. Der Empfang der „Würde/Würdeform" auch in XVI.15, dort ausdrücklich mit der Großen Neunheit als Erschaffer.

(XVI.26) (622d) *nn dr(.w) rd.wỉ=k m p.t*	Deine Füße werden nicht aus dem Himmel verjagt,
nn ḫsf(.w)=k m tꜣ	und du wirst nicht aus der Erde ausgestoßen.
(623a) *ṯwt ỉs ꜣḫ msi̯ Nw.t*	Du bist ja ein Befähigter, den Nut geboren hat.
snq ṯw Nb.t-ḥw.t	Nephthys zog dich auf.
(623b) *dmḏ*(XVI.27)*.n=s ṯw*	Sie hat dich zusammengefügt.

PT, ST: ***n ḏr(.w) rd=k*** „dein Fuß wird nicht ferngehalten"; entsprechend Sq13Sq, aber mit dem Verb ***dr*** wie hier.

PT, Sq13Sq: ***n ṯwt ỉs***; B6C, B9C und B10C: ***ṯwt***; in Sq4C zerstört. Da ***n*** noch in Sq13Sq und pWAM 551 überliefert ist, sind die Auslassung von ***n*** und ***ỉs*** in den ST und die vorliegende Auslassung von ***n*** allein ziemlich sicher unabhängig voneinander geschehen.[854]

PT, ST, pWAM 551: ***msi̯.w Nw.t*** sowie ***snq.w Nb.t-ḥw.t***, also in beiden Fällen die altägyptische ***sḏm.w=f***-Relativform.[855] Prinzipiell könnte man deren Endung hier nach ***snq*** lesen, anstelle des ***t*** dann die abgekürzte Buchrolle,[856] die allerdings in einer ungewöhnlichen und in pSchmitt sonst nicht belegten Position verwendet wäre. Vergleicht man die in den umstehenden Zeilen verwendeten ⌓ und ⏝, ist ⌓

851 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 199, Anm. 484, der die Auslassung von ***nṯr.w*** nur für pLouvre N. 3129 notiert. Sie ist aber mindestens auch in pBM 10317 XII.16 und trotz Zerstörung aufgrund des zur Verfügung stehenden Platzes ziemlich sicher auch in pBM 10319 X.23 überliefert.

852 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ4).

853 Die versehentliche Auslassung von ***ỉti̯=k*** in der Wiedergabe bei Assmann, *Totenliturgien* III, 199 (***ỉri̯=k nw ỉri̯.n=k***) ist deshalb sinnentstellend.

854 Mit Kahl, *Steh auf*, 35f. (Deviation κ2).

855 Edel, *Altägyptische Grammatik*, § 673–675.

856 Vorschlag Quack.

m. E. doch wahrscheinlicher, so sicher man bei so ähnlichen Zeichenformen eben sein kann. Umso interessanter ist Sq13Sq, wo bereits unserer Version weitgehend entsprechend ***srq***(!) ***ṯ***(*w*) ***dmḏ⸗s ṯw*** steht. Die beiden Umformulierungen (***sḏm⸗f*** statt Relativform und Änderung des Suffixpronomens) gehören zusammen, indem nun ein Satzpaar Nephthys' Handlungen für Osiris benennt. Auslöser könnte ***dmḏ.n⸗s*** gewesen sein, wenn dessen Schreibung in B10C nicht unabhängig von der spätzeitlichen Fassung erfolgte. PT und B6C: ***dmḏ⸗sn ṯw*** „indem sie dich zusammenfügten"; B9C und Sq4C zerstört.

S3ḫ.w III: ***ḏi̯⸗s n⸗k*** „sie gewähre dir (dass du aufstehst …)" statt ***dmḏ***(*.n*)***⸗s ṯw***.[857]

(623c) *ꜥḥꜥ⸗k ḥr ḫt-t3*	Du sollst aufstehen und das Land durchstreifen
iri̯⸗k wnn⸗k iri̯⸗k m-b3ḥ	und tun, was du ehedem tatest.
(624a) *3ḫ⸗k r 3ḫ nb*	Jedem Befähigten wirst du überlegen sein.

PT, ST: *ḥr nḫt*(*.w*)*⸗k* „in deiner Stärke". Sq13Sq ähnlich wie hier,[858] aber mit anderer Aussage: ***ḥr⸗k ḫt t3*** „mit deinem Gesicht hinter der Erde (?)".[859] Ausgehend von dieser Variante könnte man eventuell erwägen, hier ***ḥr-ḫt t3*** zu lesen, wobei das Aufstehen „hinter der Erde" als Aufgehen am Horizont zu verstehen wäre.[860]

PT: ***wn.t⸗k***; B6C: ***wn.tn⸗k*** (in übrigen ST zerstört); vgl. *Pyr.*, 759c (hier XIX.27), wo ***wn.t⸗f*** und ***wn.tn⸗f*** schon in den PT wechseln.[861] pWAM 551: ***wn⸗k iri̯.n⸗k***.

PT, ST: ***r 3ḫ.w nb.w*** „als alle Befähigten"; pWAM 551: ***r nṯr.w 3ḫ***(*.w*) „als die befähigten Götter". Dort folgt ein zusätzlicher Satz: „Sie werden es bringen" (***ini̯⸗sn st***).

Der letzte Satz leitet auch einen Spruch auf der Holztafel des Nesmin aus TT 196 ein, der aber mit ***wꜥ s3ḥ m ḏ3ḏ3.t*** „(du) Einer, der den Gerichtshof betritt" fortfährt.[862]

(624b) *šmi̯⸗k r Pi̯*	Gehst du nach Pe, wirst du feststellen, dass man dir dort
gm(XVI.28)*i̯⸗k ḫsf⸗k im*	entgegenkommt.
(624c) *iwi̯⸗k r Dp*	Kommst du nach Dep, wirst du feststellen, dass man dir dort
gmi̯⸗k ḫsf⸗k im	entgegenkommt.

PT und ST mit der älteren Form ***iwt*** statt ***iwi̯***, letztere auch in Sq13Sq.[863]

Unter dem „Entgegenkommen" bei der Ankunft in Buto könnte man sich den Tanz der ***mw.w*** vorstellen, die den Verstorbenen im „butischen Begräbnis" an den Stationen seiner Reise empfangen (vgl. zu XII.29). In PT (in ST ausgelassen oder zerstört) und in ***s3ḫ.w*** III allerdings steht ***Nḫn*** statt ***Dp***, so dass zumindest dort wohl die oft gemeinsam genannten ***b3.w*** von Pe und Hierakonpolis gemeint sind.

857 So neben pWAM 551 auch pBM 10081; s. Barbash, *Padikakem*, 209.

858 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ5).

859 Oder eventuell: „Du sollst dich über dich erheben! Durchstreife das Land!"

860 Entsprechend Barbash, *Padikakem*, 207 („arise from the land"). Die Lesung *ḫt-t3* mit Szczudłowska, *ET* 14 (1990), 8, die allerdings *ꜥḥꜥ* im Sinne von „beginnen, etwas zu tun" versteht. Angesichts der Konstruktion (*ꜥḥꜥ⸗f* + *ḥr* Inf.) erscheint diese Lösung bedenklich und wäre auch inhaltlich nicht überzeugender.

861 S. a. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 340, § 677: *wn.*(*w*)*t⸗f* ist die ältere *sḏm.w⸗f*-Relativform. Die Form *wnn* in pSchmitt ist am ehesten entsprechend *iri̯ n⸗k iti̯⸗k* zuvor als ‚neuägyptische' *sḏm⸗f*-Relativform zu verstehen, die für mittelägyptisches *sḏm.n⸗f* steht, das seinerseits obsoletes *sḏm*(*.w*)*⸗f* ersetzt – dies auch dann, wenn sie unmittelbar aus *wn*(*.t*)*⸗f* umformuliert sein sollte.

862 Graefe, *Padihorresnet* I, 170–172, Kat. 339; II, Taf. 88–89 (Z. 13–14).

863 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ6).

(625a) *ỉw ỉrỉ.n≠k ỉrỉ Gbb Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Du hast getan, was Geb getan hat, Osiris-Chontamenti.
(XVI.29) *ṯwt ỉs ḥr.ỉ ns.t≠f*	Du bist ja derjenige auf seinem Thron.

PT: *ỉ.ỉrỉ≠k ỉ.ỉrr.t Wsỉr* „du sollst tun, was Osiris stets tut!" Entsprechend B6C: *ỉrỉ≠k ỉrr.t Wsỉr*; Sq13Sq: *ỉrỉ≠k ỉrỉ.n Wsỉr*. Die Satzeinleitung mit *ỉw* und damit wahrscheinlich eine Umformulierung in einen Aussagesatz auch in pWAM 551.

PT, Sq13Sq, pWAM 551: *n ṯwt ỉs …* (vgl. zuvor, *Pyr.*, 623a); die Namensnennung vor diesem Satz nur in den Papyri einschließlich *s3ḫ.w* III.

Wieder ist die Angleichung des Verstorbenen an Osiris durch eine Formulierung für die Thronfolge des Osiris ersetzt (s. a. Einleitung zum Spruch). Während in XVI.25/622b noch Geb für Osiris handelte und damit seine Nachfolge sicherstellte, handelt Osiris hier bereits seinem Vater entsprechend.

Osiris auf Gebs Thron bereits im ersten Teil des Spruchs, hier XVI.15–16 (*Pyr.*, 2021a).

(625b) *ʿḥʿ 3ḫ pn*	Steh auf, du Befähigter,
((ḏ))b(3) m sm3	als Wildstier ((Gerü))steter!
(625c) *nn ḫsf(.w)≠k m b(w) nb šmỉ≠k ỉm*	Du wirst aus keinem Ort ausgestoßen, wohin du gehst.
(625d) *nn dr(.w)*(XVI.30) *rd.wỉ≠k m b(w) nb mrỉ≠k*	Deine Füße werden aus keinem Ort, den du magst, verjagt.

N. B. die in pSchmitt seltene jüngere Schreibung von *3ḫ* (s. zu XV.17–18) sowie das Spatium anstelle des *ḏb3*-Zeichens.

PT, ST: *ʿḥʿ 3ḫ pn ʿ3 pḥ.tỉ ḏb3 m sm3 wr* „steh auf, du Befähigter[864] mit großer Kraft, als der Große Wildstier Gerüsteter!" Ähnlich (offenbar mit einigen Verschreibungen) Sq13Sq; dort aber *sm3.w*(!) statt *sm3 wr*.[865]

pWAM 551 mit den Namen des Osiris und des Verstorbenen anstelle von *3ḫ pn*.

PT, ST: *n ḏr(.w) rd≠k* wie in 622d; entsprechend Sq13Sq (*n* ⟨*dr.w*⟩ *rd≠k*). Der Dual auch in pWAM 551; dort mit einem parallelen Satz: „Deine Füße werden aus keinem Ort, wo du gehst, verjagt" (*nn dr.w rd.wỉ≠k m bw nb šmỉ≠k ỉm*).

PT, ST, Sq13Sq: *bw nb mrr≠k ỉm*.

Wie schon das in PT 365 gleich zweimal als Bezeichnung des Toten verwendete „mit großer Kraft" (*ʿ3 pḥ.tỉ*) weckt der (große) Wildstier Assoziationen u. a. mit Seth. Das Bild des Wildstiers wird jedoch allgemein auf gewalttätig-gefährliche Götter (Month, Horus) und den mit diesen verglichenen lebenden König angewendet.[866] Die Formulierung entspricht inhaltlich ungefähr der Furcht, die Osiris-Chontamenti laut PT 677 verbreitet. Zur übermenschlichen Geburt des toten Königs durch den Großen Wildstier und die Große Wildkuh s. zu XIX.34.

2.2.12.3 PT 373

(654a) *h(3) zp 2 ṯzỉ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	He, he, erhebe dich, Osiris-Chontamenti!
(654b) *šzp n≠k tp≠k ỉnq n≠k qs.w≠k*	Nimm deinen Kopf entgegen und raffe dir deine Knochen zusammen!

864 Nur T. fügt zwischen *3ḫ* und *pn* den Namen des Verstorbenen ein.
865 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 52, 54 (Deviation σ7).
866 Vgl. *LGG* VI, 328f.

(654c) *s(3)q n⸗k ꜥ.wt⸗k* (XVI.31) (654d) *wḫ3 n⸗k t3 ỉr.ỉ ỉwf⸗k*	Sammle dir deine Glieder und schüttle dir die Erde ab, die an deinem Fleisch hängt!

Die Dopplung von *h3* geht auf *ỉhỉ ỉhỉ ṯzi̯ ṯw N. pw/pn* in PT und ST zurück; entsprechend noch Sq13Sq: *ỉh ỉh*.

Keine Dopplung des Anrufs *h3/ỉh* in BM 30. Dort steht der Name des Verstorbenen vor *ṯzi̯ ṯw*.

Sq13Sq: *ḥr⸗k* „dein Gesicht" statt *tp⸗k*; außerdem laut Publikation 𓈖 statt *t3*.

(655a) *šzp n⸗k tꜣ⸗k ỉ.ḫm ḫsḏḏ⸗f* *ḥ(n)q(.t)⸗k ḫm(.t) ꜥw3⸗s*	Nimm dein Brot entgegen, das nicht verschimmelt, und dein Bier, das nicht verdirbt.

PT, ST: *šzp n⸗k tꜣ⸗k ỉ.ḫm ḫsḏ ḥ(n)q.t⸗k ỉ.ḫm.t ꜥm3* „… und dein Bier, das nicht sauer wird". N. B. außerdem die auch in Sq13Sq sowie bereits bei Sesostrisanch belegte Umformulierung des alten Negativkomplements *ḫsḏ(.w)* zu einem *sḏm(m)⸗f* und damit den Gebrauch von *ỉ.ḫm* gleich einem Relativkonverter.[867] In Sq13Sq steht nur noch *m3* statt *ꜥm3*. Vgl. Spruch 9 (XV.4–5; auch dort *ꜥw3*) sowie die Version von PT 373 in Spruch 2 der *s3ḫ.w* II (XIX.3–4), wo *ḫsd⸗f* geschrieben und das ursprüngliche *ꜥm3* überliefert ist; *ꜥm3* ebenso in pWAM 551, dort zuvor Verschreibung von ⟨*ḫ*⟩*sḏḏ*.

In Spruch 9 findet der Empfang von Brot und Bier in Heliopolis statt, ebenso hier zuvor in „PT 677" (XVI.22–23), jedenfalls in Zusammenhang mit der Gemeinschaft mit Re. Wie dort setzt sich auch hier der Text mit dem Gang zum Himmel fort. Die Verbindung der Aufforderung, aufzustehen und „sich zu sammeln", mit der Einladung zum Opfermahl ist nach Assmann charakteristisch für die Pyramidentexte,[868] wobei allein mit der weiteren Überlieferung von PT 373 über die Sargtexte bis in die *s3ḫ.w* I–III das Motiv noch über 2000 Jahre lang präsent war.

Die Haltbarkeit von Brot und Bier wird hier nach der Wiederherstellung des Körpers beschworen. Da die fortwährende Versorgung mit frischer Nahrung dem ewigen Fortbestand des Verstorbenen ebenso zugute kommt, können die Wünsche nach Erhaltung von Körper und Lebensmitteln sogar durch dieselben Vokabeln ausgedrückt werden.[869] Vgl. auch die Unverderblichkeit von Nuts Muttermilch in *Die Menge vorlassen* (hier XXV.4). In Szene 70B des *Mundöffnungsrituals* wird die Darreichung von Brot und Bier einschließlich deren Unverderblichkeit mit dem Erhalt bzw. Besitz von Bestandteilen des Körpers (Schweiß, Knochen, Ausfluss) durch den Ritualempfänger in Parallele gesetzt.[870]

(655b) *ꜥḥꜥ⸗k r* (XVI.32) *ꜥ3.wỉ ḫsf rḫ.yt*	Du sollst zu den Türen hin aufstehen, die die Untertanen zurückhalten!
(655c) *pri̯ n⸗k Ḫnt.ỉ-mnỉ.t⸗f* *nḏri̯⸗f ꜥ⸗k* (655d) *šdi̯⸗f k(w) r p.t r bw wꜥb* *mri̯⸗k ỉm Wsỉr-*(XVI.33)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Chentimenutef wird zu dir herauskommen und dich an der Hand fassen, um dich zum Himmel fortzunehmen, zu dem reinen Ort, wo du sein möchtest, Osiris-Chontamenti!

PT, ST, BM 30: Plural *ꜥ3.w*;[871] Sq13Sq: Dual *ꜥ3.wỉ* wie hier; CG 29301: Singular *ꜥ3*. Der Dual auch bei Sesostrisanch und Sq13Sq sowie in *s3ḫ.w* II, Spruch 2 (hier XIX.4).

---

867 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 45f. (Deviation v9).

868 Assmann, *Totenliturgien* III, 255.

869 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 357f.

870 Nach Hinweis Quack; s. Otto, *Mundöffnungsritual* I, 182–185, bes. 184 (n); Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 120–123 mit Anm. g und o.

871 Die überlieferungsgeschichtliche Position von BM 30 ist weitgehend gesichert, auch wenn eine exakte stemmatische Einordnung nicht vorgenommen werden kann. Deshalb dürfte der Plural dort aus dem Dual verschrieben sein und nicht etwa die originale Lesart direkt überliefern; s. Kahl, *Steh auf*, 15, 45f. (Deviation v10).

pWAM 551: *pri̯⸗k n Ḫnt.ỉ-mn.(w)t⸗f*.

PT, ST (soweit erkennbar): *ḫnt.ỉ-mn.wt⸗f*; Sq13Sq: *ḫnt.ỉ-mn⸗f*, also im Grunde wie hier, nur ohne den ***mnỉ.t***-Pflock als Determinativ; dieser fehlt auch in BM 30 mit der Schreibung *ḫnt.ỉ-mn.w⸗f*; CG 29301: „der mit dem Mekes-Szepter vorne" (*ḫnt.ỉ-mks*).[872] Zu *Ḫnt.ỉ-mnỉ.t⸗f*/*Ḫnt.ỉ-mn.wt⸗f* s. zu V.11.

B10C: *nḏri̯(.w) ꜥ⸗k.*

Das Objektpronomen *kw* auch in pWAM 551. PT (ST zerstört): *šdi̯⸗f ṯw ỉr p.t ḫr ỉti̯⸗k Gbb* „er wird dich zum Himmel fortnehmen, zu deinem Vater Geb", gefolgt von *Pyr.*, 656a–657e; in den ST schließt danach ST 516 die gesamte Spruchfolge D ab; entsprechend Spruch 2–3 der *sꜣḫ.w* II.

In Sq13Sq fehlen die letzten Worte des Textbestands der vorliegenden Version: „damit er zum Himmel fortführe – diesen Osiris N." (*šdi̯{.t}⸗f r p.t Wsỉr N. pn*). In CG 29301 endet der kurze Abschnitt aus PT 373 wie hier, was darauf schließen lässt, dass diese Beschriftung auf eine unserer Version nahestehende Vorlage zurückgeht, während die Sargbeschriftungen von Falck D.IV.2 (= BM 30) und D.IV.3 mit Spruch 2 der *sꜣḫ.w* II in engerer Verbindung stehen dürften (s. dort).

2.2.13 *Spruch 13A = PT 269*

Parallelen

PT: Pepi I, Merenre: *Pyr.*, 376a–382b; Udjebtni: Jéquier, *Aba*, Taf. 29, Frgm. A (*Pyr.*, 377b–381c; s. a. Allen, *JARCE* 23 [1986], 15); Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 9 (Z. 432–436).

ST: Textzeugen L-JMH1, L-SS1A: Allen, *CT* VIII, 282f.; Grabkammer des Siese in Dahschur: de Morgan, *Fouilles à Dahchour en 1894–1895*, 84, Z. 38–43.

Stele des Sarenenutet, genannt Tjaui (Kairo JE 27987), Seite B, Z. 7–18: Daressy, *ASAE* 16 (1916), 59f.

Sarg des Butehamun (Sarg Turin CGT 10102.a und 10103): Otto, *Mundöffnungsritual* I, 170–172.[873]

Grab des Padiamenope (TT 33): Dümichen, *Grabpalast* II, Taf. 27, 1–8; s. a. Otto, *Mundöffnungsritual* I, 170–172.
Grab des Amuntefnacht in Saqqara[874]: Drioton, *ASAE* 52 (1954), 118f., Z. 137–158.
Grab des Padineit in Saqqara: Barsanti, *ASAE* 2 (1901), 107f., Z. 103–115.
Sq12Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Tagemenaset, in Saqqara[875]: Maspero, *ASAE* 1 (1900), 175f., Z. 179–197.
Grab des Tschannehebu in Saqqara[876]: Barsanti, *ASAE* 1, 275f., Z. 127–145; Bresciani et al., *La tomba di Ciennehebu*, 35f., Taf. 9.
Sarg des Amunirdis aus Illahun (Kairo CG 41032): Moret, *Sarcophages*, 283 (*Pyr.*, 382a–b).

Der Spruch entspricht Szene 64 des *Mundöffnungsrituals* (Otto, *Mundöffungsritual* I, 170–172). Für die Zukunft sei auf dessen anstehende Neuedition unter der Leitung von Joachim Friedrich Quack verwiesen.

Die Trennung zwischen den von Assmann als Teilen von „Spruch 13" betrachteten Einheiten, die PT 269 und 270 entsprechen, ist die sonst für die Trennung von „Sprüchen" übliche. Während in Spruch 12 die ehemaligen Grenzen zwischen den Sprüchen PT 677, 365 und 373 ohne entsprechendes Wissen nicht erkennbar sind, besteht hier kein Grund, PT 269 und 270 als einen einzigen Spruch zu zählen. Um die Auffindbarkeit von Zitaten nicht weiter zu erschweren, wird Assmanns Nummer 13 in der Form 13A und 13B für beide Sprüche beibehalten, die formale Trennung zwischen beiden ist aber genau so deutlich wie zwischen den Sprüchen 12 und 13A oder zwischen 13B und 14A, so dass „Spruch 13B" der

872 Vgl. *LGG* V, 818f.
873 S. a. Niwiński, *Sarcofagi della XXI dinastia*, 28–47, Taf. 4, 6.
874 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 59–65.
875 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 80–85.
876 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 72–79.

vierzehnte Spruch der *s3ḫ.w* I ist. Dass beide Sprüche seit Unas[877] unmittelbar aufeinander folgen, erlaubt, sie als Teile einer festen Sequenz zu betrachten, die als solche überliefert wurde. Die Bindung der beiden Sprüche aneinander ist also fester als die an Spruch 14(A), was ihre Schreibung in einer Kolumne in pBM 10252 und 10317[878] hinreichend erklärt, aber es sind dennoch zwei Sprüche. Dies zeigt schon ihre Benennung: Wenn mit ***ky*** als Titel von 13A ein eigener „Spruch" beginnt, dann doch erst recht mit ***ky r***ʾ als Titel von 13B, zudem nach einem Spatium in pBM 10317 XIII.17 und einem Absatz in pBM 10319 XI.17–18.

Damit stellt sich die Frage nach den Gründen für diese Benennung der doch recht unterschiedlichen Sprüche 13A und 13B als „Varianten" zu Spruch 12. Eine gemeinsame Thematik aller drei Texte lässt sich unter den sehr allgemeinen Stichworten der körperlichen Wiederherstellung, der Reise an oder über den Himmel und der Versorgung mit Nahrung zwar umreißen, ohne dass sie sich damit von den vorangehenden Sprüchen stärker abhöben als voneinander. Die Position von 13B/PT 270 hinter 13A mag man inhaltlich als treffend empfinden, im Sinne einer Folge von Himmelsaufstieg und Übersetzen am Himmel;[879] ebenso gut jedoch lassen sich beide Sprüche als inhaltlich parallel verstehen, indem sie unterschiedliche Bilder des Gelangens zum Ort der Versorgung am Himmel formulieren, einmal ausgehend vom irdischen Ritual der Weihrauchspende, einmal mit Fokus auf der mit dem Ritual korrellierten jenseitigen Situation der Fahrt des Toten über den Himmel. Deswegen haben vielleicht eher überlieferungsgeschichtliche Aspekte bei der Benennung als „Varianten/Andere" eine Rolle gespielt: Die drei Sprüche, die alle direkt auf einen oder mehrere Pyramidentexte zurückgehen, dürften schon vor ihrer Integration in die *s3ḫ.w* I gemeinsam überliefert worden sein, wie es für PT 269–270 ohnehin gesichert ist.

Den Sprüchen 13A und B ist außerdem gemeinsam, dass sie nach einer längeren Reihe von Reden an Osiris-Chontamenti diesen in der dritten Person nennen, im ersten Fall an den Weihrauch bzw. dann die mittels diesem kontaktierten „Götter" und namentlich Ipet gerichtet, im zweiten in Form einer Rede an den himmlischen Fährmann.[880]

ky	**Anderer**
ḏd-mdw	**Zu rezitieren**
(376a) *di̯(.w) sḏ.t*	Die Flamme ist hingestellt,
wbn sḏ.t	so dass die Flamme auflodert.
(376b) *di̯(.w) snṯr ḥr sḏ(.t)*	Der Weihrauch ist auf die Flamme gelegt,
wbn snṯr	so dass der Weihrauch aufsteigt.

Amuntefnacht und Sq12Sq mit Auslassung von *sḏ.t di̯* (376a–b), bei Amuntefnacht an einem Zeilenwechsel. In TT 33 fehlt nur *di̯* vor *snṯr*.

Diese einleitenden Sätze weisen, in Übereinstimmung mit dem Spruchtitel *r*ʾ *n(.ỉ) snṯr* in JE 27987, das Folgende als Rezitation zu einer Weihrauchspende aus.[881] Ob diese im Rahmen der Rezitation der *s3ḫ.w* I für Osiris tatsächlich erfolgte oder durch den Sprechakt vertreten wurde, muss offen bleiben (vgl. Kapitel II.2.1.2.3).

877 Nicht in den übrigen Königspyramiden des Alten Reichs. Auch im *Mundöffnungsritual* steht Spruch 13A/PT 269 unabhängig von PT 270.

878 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 206.

879 So Assmann, *Totenliturgien* III, 210.

880 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 206f.

881 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 209.

(376c) *ỉy sṯ(ỉ)=k r Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (XVI.34) *snṯr*	Dein Duft gelangt hin zu Osiris-Chontamenti, Weihrauch,
ỉy sṯ(ỉ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt r=k snṯr	und der Duft des Osiris-Chontamenti gelangt hin zu dir, Weihrauch!
(377a) *ỉy sṯ(ỉ)=ṯn r Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt nṯr.w*	Euer Duft gelangt hin zu Osiris-Chontamenti, Götter,
ỉy sṯ(ỉ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt r=ṯn nṯr.w	und der Duft des Osiris-Chontamenti gelangt hin zu euch, Götter!
(XVI.35) (377b) *wnm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥn(ᶜ)=ṯn nṯr.w*	Osiris-Chontamenti soll mit euch gemeinsam essen, Götter,
wnm=ṯn ḥnᶜ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt nṯr.w	und ihr sollt gemeinsam mit Osiris-Chontamenti essen, Götter!
(377c) *ᶜnḫ Wsỉr-*(XVI.36)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥnᶜ=ṯn nṯr.w*	Osiris-Chontamenti soll mit euch gemeinsam leben, Götter,
ᶜnḫ=ṯn ḥnᶜ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt nṯr.w	und ihr sollt gemeinsam mit Osiris-Chontamenti leben, Götter!
(378a) *mrị ṯn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt nṯr.w* (XVI.37) *mrị sw nṯr.w*	Osiris-Chontamenti soll euch lieben, Götter, liebt ihn, Götter!

Bei Sarenenutet und Butehamun ist der Beginn dieser Passage (bis *mrị*) unterschiedlich verkürzt; auch die Spätzeitgräber differieren: Tschannehebu mit zusätzlichem *ỉy snṯr* vor *ỉy sṯỉ* in 376c, sonst wie hier; so auch, soweit erhalten, TT 33 bis auf die Auslassung von *r* nach *ỉy sṯỉ=k*. Amuntefnacht und Sq12Sq mit einer Mischschreibung aus *sṯỉ* und *snṯr* im zweiten Satz von 376c. Sq12Sq dabei mit verkürztem Textverlauf: *ỉy s⟨ṯ⟩(ỉ)=k r Wsỉr N. snṯr ỉy sṯ(ỉ) nṯr r Wsỉr N. nṯr.w ỉy sṯ(ỉ) Wsỉr N. nṯr.w*.

Der über den Weihrauch mit den Göttern hergestellte Kontakt wird litaneiartig weiter ausgeführt. Einmal mehr geht es um die Aufnahme des Osiris in die Gemeinschaft der Götter im Himmel, in deren Gesellschaft er sein Mahl einnimmt.

PT, ST, NR: *wn(n)* „sein" statt *wnm* „essen"; alle Spätzeitgräber mit *wnm* wie hier.

(378b) *ỉy pȝq zp 2*	Es komme das Fladenbrot – zweimal –,
ỉy pȝḏ zp 2	es komme das runde Brot – zweimal –, das aus Horus' Knie
prị m mȝs.t Ḥr.w	hervorgekommen ist!
(379a) *ỉy prị ỉy prị*	Es komme der Herausgehende, es komme der Herausgehende!
ỉy ḥfdị (XVI.38) *zp 2*	Es komme der Emporsteigende – zweimal!
(379b) *ỉy šwị(.ỉw) zp 2*	Es komme der Aufsteigende – zweimal!

Alle Parallelen ohne *zp* 2 nach *pȝq* und *pȝḏ*, d. h. dort gehögen diese beiden Sätze zusammen wie die übrigen drei Satzpaare, die in PT und ST ausgeschrieben sind, ebenso bei Amuntefnacht und Tschannehebu, wo aber jeweils die Wiederholung von *ỉy šw.ỉw* fehlt. In TT 33 sind laut Publikation alle drei Satzpaare ausgeschrieben, in Sq12Sq keines. Die vorliegende Schreibung mit *zp* 2 zeigen bereits die Textzeugen des Neuen Reichs.

Die Herkunft des *pȝḏ*-Brots aus Horus' Knie beruht auf einem Wortspiel mit *pȝḏ* „Kniescheibe". Dieser Ausdeutung der Opfergabe entspricht die Identifizierung des „Emporsteigenden" und „Aufsteigenden" mit dem Verstorbenen in PT und ST,[882] wie sie sich auch aus dem Folgenden ergibt.

882 Durch Apposition des Personennamens hinter eines oder beide Partizipien, allerdings nicht bei Unas. N. B. auch die unterschiedliche Ausschreibung der Partizipendung in den PT-Textzeugen.

(379c) *pri̯.n Wsir-ḫnt.i-imn.tt ḥr mn.(t)i n(.ti) 3s.t*	Nun kommt Osiris-Chontamenti auf den Schenkeln der Isis hervor.
ḥfdi̯.n Wsir-ḫnt.i-imn.tt ḥr mn.(t)i n(.ti) Nb.t-ḥw.t	Nun steigt Osiris-Chontamenti auf den Schenkeln der Nephthys empor.
(XVI.39) (380a) *ndri̯ n≥f iti̯ n(.i) Wsir-ḫnt.i-imn.tt 'Itm(.w) ᶜ n(.i) Wsir-ḫnt.i-imn.tt*	Der Vater des Osiris-Chontamenti wird für sich Osiris-Chontamenti an die Hand nehmen
sip≥f Wsir-ḫnt.i-imn.tt (380b) *n ntr.w ip{t}n sbq*(XVI.40)*{.wi}(.w) s3(3).w ḫm.w-sk*	und Osiris-Chontamenti zu diesen klugen und weisen Göttern rechnen, die nicht vergehen.

Alle Parallelen mit *sdm≥f* statt *sdm.n≥f*. Es ist deshalb einmal mehr zu erwägen, *sdm.n≥f* als Schreibung des Prospektiv/Subjunktiv zu verstehen; dann: „Osiris-Chontamenti soll/wird hervorkommen …". Umgekehrt schreiben Sq12Sq und Tschannehebu *sip.n≥f* statt *sip≥f*.

Das Demonstrativpronomen *ip{t}n* ersetzt *ipf* in den Parallelen. In beiden Abschriften aus dem NR ist *ipf* zu *sip≥f* umgedeutet bzw. verschrieben.

Angesichts der inhaltlichen Parallele zu *s33* ist – in Übereinstimmung mit den älteren Parallelen – wohl eher *sbq* „klug (sein)" zu lesen[883] als *sb3q* „hell machen/erleuchten".[884]

Auch in PT 247 (und entsprechend Tb 174) ist es Osiris' Vater Geb, der die Existenz als „Weiser" ermöglicht, dort gemeinsam mit der Neunheit: „Sei gegrüßt, Weiser! Geb hat dich erschaffen, die Neunheit dich ‚geboren'" (*i.nd-ḥr≥k s3i qm3.n tw Gbb msi̯.n tw psd.t*).[885] Auch Upuaut, „der weise herausgeht" (*pri̯ s3(3.w)*), verdankt diese Rolle Geb, indem dieser ihm sein Erbe überwiesen hat.[886]

Männliche und weibliche als *sbq(.t)* bezeichnete Gottheiten treten vornehmlich als Schützer oder Begleiter des Sonnengottes oder des Osiris bzw. des Verstorbenen auf.[887] Vielleicht darf man den Namen als Hinweis auf Umsicht und Wachsamkeit verstehen. Gerade an unserer Stelle und gemeinsam mit *s33* mag demgegenüber eher der Gedanke an „weise" Ratgeber in der unmittelbaren Umgebung des göttlichen Herrschers die Benennung erklären; vgl. Mut als „vollkommene Weise vor Re" (*s33(.t) nfr.t m-b3ḥ Rᶜw*).[888] „Weisheit" als Berechtigung zur Gottesnähe drückt auch der schwierige PT 250 aus, dessen erste Hälfte ungefähr so zu verstehen ist:[889]

N. p(i) ḥr.i k3.w dmd ib.w n ḥr.i s3(3) wr(.w) ḥr.i md3.t-ntr Si3 imn.t(i) Rᶜw
iy.n N. r s.t≥f ḥr.it k3.w dmd N. ib.w ḥr.i s3(3) wr.t
ḫpr N. m si3 ḥr.i md3.t-ntr imn.t(i) Rᶜw
N. ist Vorsteher der Kas, der die Herzen für den sehr weisen Obersten[890] zusammenführt, Träger des Gottesbuchs, Sia, an Res rechter Seite. N. kommt nun zu seinem Platz, der den Kas übergeordnet ist, damit N. die Herzen zusammenführe, sehr weiser Oberster! N. wurde zu Sia, dem Träger des Gottesbuchs an Res rechter Seite.

---

883 S. a. *LGG* IV, 540.

884 Assmann, *Totenliturgien* III, 208 bevorzugt *sb3q*, allerdings mit der intransitiven Übersetzung „glänzend". Ganz ausschließen sollte man *sb3q* nicht, v. a. wenn die Götter hier als Sterne aufzufassen sind (s. im Folgenden).

885 *Pyr.*, 258a–b.

886 Stele Wien ÄS 198, Z. 4–5: Hein/Satzinger, CAA Wien 4, 158–161.

887 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 334f..

888 oLondon UC rto. 6; Spiegelberg, *AE* 1914, 108; s. a. *LGG* VI, 125.

889 *Pyr.*, 267a–d. Für alternative Übersetzungen s. z. B. Faulkner, *Pyramid Texts*, 61; Allen, *Pyramid Texts*, 42 (Nr. 161); *LGG* V, 378. Auch wenn man *ḥr.i s33 wr(.t)* nicht auf den Sonnengott bezieht, sondern auf Sia bzw. den Verstorbenen selbst, ändert sich nichts an der Rolle, die die „Weisheit/Kenntnis" zur Begründung des hohen Status im Jenseits spielt.

890 Aufgrund der Parallele zwischen *wr* hier und *wr.t* in *Pyr.*, 267c sind beide als Adverb aufgefasst. Ob sich diese anstatt auf *s33* auch auf *dmd* beziehen könnten, also eine „großangelegte" Versammlung der Herzen?

Ist hier, dem *dmḏ ib.w* in PT 250 entsprechend, eine Versammlung „weiser" Höflinge am Ort des Herrschers gemeint, dann in Form der „unvergänglichen" Sterne, die sich im morgendlichen Horizont dem Sonnengott anschließen.

(381a) *mʾw.t n(.t) Wsir-ḫnt.i-imn.tt Ipy* (381b) *di̯=ṯ n Wsir-ḫnt.i-imn.tt pn* (XVI.41) *mnḏ.wi=ṯ ipwy snb(.wi)*
Mutter des Osiris-Chontamenti, Ipy, du sollst diesem Osiris-Chontamenti diese deine gesunden Brüste geben,

(381c) *ḏꜣi̯.n=f sw tp rʾ=f*
damit er sie auf seinen Mund ziehe

(381d) *snq Wsir-ḫnt.i-imn.tt irṯ.t twy ḥḏ.t* (XVII.1) *irṯ.t twy ḥḏ.t i.(s)šp[.t] bni.t*
und Osiris-Chontamenti jene weiße Milch säuge, jene leuchtend weiße, süße Milch!

PT (ST zerstört) sowie Spätzeitgräber: *imi̯* „gib".

N. B. die Wortstellung in fast allen Textzeugen, die auf ein Pronomen in einer früheren Fassung hindeutet. In der Tat schreibt Merenre *imi̯ n=f*, während bei Pepi I. das indirekte Objekt weiter nach hinten gerückt ist.

Alle anderen Abschriften mit Singular *mnḏ=ṯ pw*, wozu in pSchmitt noch das Objektpronomen *sw* in 381c passt; außerdem ohne *snb*.

PT und L-JMH1: *ḏꜣi̯*[891] *n=f sw N. tp rʾ=f*, d. h. das *sḏm.n=f* unserer Version könnte aus dem zum Subjekt umgedeuteten pronominalen Objekt bei Weglassung des Namens entstanden sein. Angesichts des eindeutigen Sinnzusammenhangs – das Heranziehen der Brüste kann erst nach deren Darreichung erfolgen – steht damit *sḏm.n=f* für den Subjunktiv (vgl. Kapitel II.2.1.3). Dieselbe Schreibung in den Spätzeitgräbern (Amuntefnacht dabei mit *t* statt *n*). Im NR ist das nominale Subjekt noch überliefert, dort unter Auslassung des verstärkenden *n=f*.

PT (ST zerstört), NR, Spätzeitgräber: *irṯ.t=ṯ iptw ḥḏi.t sšp.t bni.t* „diese deine leuchtend weiße, süße Milch". Die Dopplung von *irṯ.t twy ḥḏ.t* in pSchmitt ist als Dittographie am Kolumnenwechsel leicht zu erklären. Die Schreibung „*išp.t*" für *sšp.t* auch in allen Spätzeitgräbern; sie dürfte aus der Ähnlichkeit zwischen [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] resultieren, begünstigt durch die Assimilation von *s* hinter *š*, so dass die vorliegende Graphie nicht als falsch zu gelten hat.

Die Funktion von Ipy, einer älteren Namensvariante der Nilpferdgöttin Ipet,[892] ist hier spezifisch das Stillen des im doppelten Sinn neu geborenen Osiris. Als Muttergöttin obliegt ihr sonst v. a. der Schutz des Kinds bzw. des Verstorbenen.[893] Will man Ipet mit einer ‚großen' Göttin gleichsetzen, dann wäre dies hier nicht Isis, sondern Nut als Mutter des Osiris.[894] Das Stillen des Verstorbenen durch die Kronengöttinnen wird in gleich mehreren Sprüchen der *sꜣḫ.w* II thematisiert; s. dort.[895]

---

891 Bei Sesostrisanch zu *nm*$^{dp.t}$ verschrieben ([Hieroglyphen] statt [Hieroglyphen]).

892 Zu *Ip.t* und *Ip.t-wr.t* s. *LGG* I, 218–220.

893 Mendel, *Monatsgöttinnen*, 60 verweist auf Ipets Rolle im Opet-Tempel, in dem sie die Mutter des lunaren Osiris ist.

894 Zu Nut als Nilpferdgöttin und Nut-Ipet s. Billing, *Nut*, 21f.; *Opet* III, 159–161; zur stillenden Baumgöttin Billing, *Nut*, 277f.

895 Spruch 3 = ST 516/PT 721 (*CT* VI, 104g; hier XIX.13); Spruch 5 = PT 374 + ST 517 (*CT* VI, 106k–107b; hier XIX.37–38); Spruch 17 = PT 412 (Pyr., 729c; hier XXI.43); Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2003c; hier XXIII.1).

(382a) *t3 pfi* ⟨*šmi̯*⟩ *Wsir-ḫnt.i-imn.tt* *im=f sp3.t tw[y pri̯ Wsir]-ḫnt.i-imn.tt r=s*	Jenes Land, in dem Osiris-Chontamenti ⟨gehen⟩ wird, jen[er] Bezirk, zu dem [Osiris]-Chontamenti [herausgehen wird], Osiris-Chontamenti wird in ihm nicht hungern, Osiris-Chontamenti wird in ihm nicht dürsten, für immer.
(382b) *nn ḥqr Wsir-*(XVII.2)*ḫnt.i-imn.tt im=f* *nn i[b]i̯ Wsir-ḫnt.i-imn.tt im=s ḏ.t*	

Vgl. die Einbindung dieses Textems in Spruch 10, hier XV.25–26.

Die Auslassung von *šmi̯* offenbar nur in pSchmitt.[896]

Der Schlusssatz bietet ein schönes Beispiel für eine Breviloquenz, also den doppelten Bezug zwischen den Elementen von Satzpaaren, indem die beiden Bestandteile der einen Aussage auch mit dem jeweils komplementären Bestandteil der anderen zu kombinieren sind. Das bedeutet in unserem Fall, dass Osiris natürlich sowohl im „Land" als auch im „Bezirk" weder hungert noch dürstet. Interessant ist in unserem Fall, dass das Stilmittel erst durch Hinzufügung von *sp3.t twy pri̯ N. r=s* gegenüber den Parallelen einschließlich aller Spätzeitgräber in den Text gebracht wurde.

Da Osiris zu dem *sp3.t*-Bezirk „herausgeht", ist dieser wohl als Bereich des Himmels zu verstehen, komplementär zur Reise durch das „Land" (oder: „die Erde"), das selbst nicht Ziel der Jenseitsreise ist.[897]

PT, ST, NR, Spätzeitgräber: umgekehrte Reihenfolge der Verben, also *ibi̯* – *ḥqr*. Bei Sesostrisanch am Spruchende vor *ḏ.t* nur *im* statt *im=f* (Quasi-Haplographie bei [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] ?).

Nur Spätzeitgräber: *ir t3 pf* „was jenes Land betrifft", wenn man *ir* nicht noch *bni(.t)* als phonetisches Komplement zuschlagen möchte; Padineith und Sq12Sq außerdem mit identischer Auslassung am Text- und Zeilenende (*n ibi̯ N. im=f n ḥqr N.*); *im=f* fehlt auch bei Amuntefnacht, wo aber dennoch *ḏ.t* die Zeile beschließt; nur dort Auslassung der Negation vor *ḥqr*. TT 33 und Tschannehebu wie hier: *im=f ḏ.t*.

Amunirdis: ⌜*t3*⌝ *py šmi̯=k im=f nn ḥqr=k im=f nn ibi̯*⟨*=k*⟩ [*i*]*m=f*, also ohne *sp3.t twy* etc., aber mit der Reihenfolge *ḥqr* – *ibi̯* wie hier.

2.2.14 Spruch 13B = PT 270

Verwendete Parallelen

PT: Unas, Pepi I., Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 383a–387c; Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 9 (Z. 436–439).

ST: Textzeugen L-JMH1[a+b]: Allen, *CT* VIII, 284; Grabkammer des Siese in Dahschur: de Morgan, *Fouilles à Dahchour en 1894–1895*, 84, Z. 43–48.

Q1Q: Grabkammer des Neha in el-Qattah (Südwand, Z. 1–5): Chassinat/Gauthier/Pieron, *Fouilles de Qattah*, MIFAO 14, Kairo 1906, 35f.

Grab des Padiamenope (TT 33): Dümichen, *Grabpalast* II, Taf. 27–28, Z. 8–13.

Sq12Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Tagemenaset, in Saqqara[898]: Maspero, *ASAE* 1 (1900), 176f., Z. 198–208.

Grab des Amuntefnacht in Saqqara[899]: Drioton, *ASAE* 52 (1954), 120, Z. 159–168.

Grab des Padineit in Saqqara: Barsanti, *ASAE* 2 (1901), 108., Z. 116–122.

Grab des Padiniese in Saqqara[900]: Barsanti, *ASAE* 1 (1900), 258f., Z. 535–542.

896 Kein Hinweis auf die Auslassung in einem Textzeugen bei Assmann, *Totenliturgien* III, 208. Das Verb ist jedenfalls in pBM 10317 XIII.15 und pBM 10319 XI.15 geschrieben.

897 Vgl. jetzt auch Stauder-Porchet, *Préposition*, 211f.: *m* + ON nach *šmi̯* zur Bezeichnung des Raums innerhalb dessen die Fortbewegung stattfindet.

898 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 80–85.

899 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 59–65.

900 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 86–94.

Grab des Tschannehebu in Saqqara[901]: Barsanti, *ASAE* 1, 276, Z. 146–157; Bresciani et al., *La tomba di Ciennehebu*, 35f., Taf. 9.

Zu einem fragmentarischen Beleg im Grab des Monthemhet (TT 34: Raum 45, Ostwand, südl. Wandteil; 383b, 385c) s. demnächst Gestermann/Teotino/Wagner, *Monthemhet*.

Zur Zählung als eigener Spruch s. zu Spruch 13A. Spruch 13B/PT 270 ist ein kurzer Anruf an den himmlischen Fährmann, der den Verstorbenen zum Opfergefilde übersetzen soll. Der Kommentar kann sich weitgehend auf die Varianten beschränken.[902]

(XVII.3) ***k(y) rꜣ***
(383a) *{ḥꜣ}⟨rs⟩⸗k m ḥtp*
ḥr⸗f⟨-ḥꜣ⸗f⟩
m ḥtp mꜣꜣ-ḥꜣ⸗f m ḥtp
(383b) *mẖn(.tỉ)* ⌜*p.t*⌝ [*m ḥtp mẖn*](*.tỉ*)
Nw.t m ḥtp
(383c) *mẖn(.tỉ)* (XVII.4) *nṯr.w*
m ḥtp

Anderer Spruch
Du sollst in Frieden erwachen, du mit dem Gesicht ⟨nach hinten⟩, in Frieden, hinter-sich-Sehender, in Frieden, Fährmann des Himmels[, in Frieden, Fährmann] der Nut, in Frieden, Fährmann der Götter, in Frieden!

Zum ersten Wort und zur Auslassung von *ḥꜣ⸗f* nach *ḥr⸗f* vgl. Anm. zur Transliteration.
Padiniese mit Spruchtitel: „Bringen der Fähre zu N. im Totenreich" (*ỉni̯.t mẖn.t n N. m ẖr-nṯr*).
Q1Q ohne *m ḥtp* nach *mẖn.tỉ p.t*.
Sq12Sq: Auslassung von *Nw.t*; Schreibung *mẖn(.tỉ)* wie hier.

(384a) *ỉy.n Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḫr⸗k*
(384b) *ḏꜣi̯⸗k sw m (m)ḫn(.t) twy*
ḏꜣi̯.(t)n⸗k nṯr.w ỉm⸗s
(385a) *ỉy.n* (XVII.5) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt n*
gs⸗f mỉ ỉwi̯ nṯr n gs⸗f
(385c) *ỉy.n Wsỉr n smꜣ⸗f mỉ ỉwi̯ nṯr n*
smꜣ⸗f

Es kommt nun Osiris-Chontamenti zu dir,
damit du ihn in jener deiner Fähre übersetzt, in der du schon die Götter übergesetzt hast.
Es gelangt nun Osiris-Chontamenti zu seiner Seite, wie ein Gott zu seiner Seite gelangt.
Es gelangt nun Osiris zu seinem Rand, wie ein Gott zu seinem Rand gelangt.

Die in der Übersetzung beim Wort genommene Schreibung der Relativform als *ḏꜣi̯.n* offenbar nur hier, jedenfalls nicht in pBM 10317 XIII.20 und pBM 10319 XI.20. PT und ST sowie laut Publikation auch TT 33: eindeutige Schreibung der imperfektischen Relativform *ḏꜣꜣ.t⸗k*.

In den beiden Satzpaaren 385a+c diverse Abweichungen bei der Schreibung der Verbformen. PT und ST: *ỉy.n*[903] … *mỉ ỉwt* … *ỉy.n* … *mỉ ỉwt*.
Sq12Sq: *ỉy* … *mỉ ỉy* … *ỉy* … *mỉ ỉwi̯* …
Bei Padiniese fehlt *mỉ ỉwt nṯr n gs⸗f*. In 385c dort: *ỉy.n* … *mỉ ỉwt* …
Tschannehebu: *ỉy.n* … *mỉ ỉy* … *ỉy.n mỉ ỉwi̯* …
Padineith: *ỉy.n* … *mỉ ỉy* … *ỉy.n* … ⟨*mỉ*⟩ *ỉwi̯* …
TT 33: *ỉni̯*(!) *N. n gs⸗f mỉ* {*ỉyt*(?)} *ỉwt nṯr n gs*[*⸗f* … *smꜣ*]*⸗f mỉ ỉwt nṯr n smꜣ⸗f*. Der Austausch von *ỉy* gegen *ỉni̯* in 385a auch in Q1Q.

Die Deutung von *smꜣ* „Schläfe" als annäherndes Synonym von *gs* auch über den Bezug auf die Seite eines Körpers hinaus beruht auf der vorliegenden Formulierung;[904] s. a. XV.27–28.

901 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 72–79.
902 Zu Inhalt und eventueller ritueller Einbindung der Fährmannsprüche s. ausgehend von ST 398 Willems, *Heqata*, 156–177.
903 Sesostrisanch: [Hieroglyphe] statt [Hieroglyphen].

Gegenüber PT, ST und den Spätzeitgräbern fehlt *Pyr.*, 386a–b, d. i. die Beteuerung, dass kein Lebender, kein Toter, keine Spießente (*z.t*) und kein Langhornrind (*ngꜣ.w*) Anklage gegen den Verstorbenen erheben wird (*n srḫ.w*).[905] Eine solche Anklage würde spätestens seit dem Neuen Reich vor dem Totengericht unter Osiris' Vorsitz erfolgen, in dem der Fährmann mit Gesicht nach hinten als einer der Totenrichter erscheint.[906] Die Auslassung genau dieser Passage bei einer Umwidmung des Texts auf Osiris selbst erscheint sinnvoll und braucht nicht als fehlerhaft gewertet zu werden; vgl. den Ersatz von Osiris durch seinen Vater Geb in Spruch 12 (XVI.16, 17, XVI.25) sowie mehrere vergleichbare Anpassungen hier zuvor in Spruch 12.

(387a) ***tm*** **(XVII.6)** ***⸗k r⸗k ḏꜣi̯ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt***	Wenn du aber Osiris-Chontamenti nicht übersetzen solltest,
stp.n⸗f (387b) *di̯⸗f sw tp ḏnḥ.w Ḏḥw.tỉ*	dann springt er nun auf, damit er sich auf Thots Schwingen setzt.
(387c) *sw(t) ḏꜣi̯⸗f Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (XVII.7) *r gs⸗f pfỉ*	Der ist es (dann), der Osiris-Chontamenti zu jener seiner Seite übersetzen wird.

PT, ST: *stp⸗f*/*stp N.*[907] und *ḏnḥ n(.ỉ)*[908] *Ḏḥw.tỉ* „die Schwinge des Thot".

Padiniese: *di̯*⟨*⸗f*⟩.

Q1Q: *m tp* statt *tp* allein.

PT, ST sowie pBM 10317 XIII.23: Singular mit indirektem Genetiv *ḏnḥ n(.ỉ) Ḏḥw.tỉ.*[909] Die Pluralstriche anstelle des *n* hat von den herangezogenen Parallelen nur pBM 10319 XI.25. In den Spätzeitgräbern Singular *ḏnḥ* mit direktem Genetiv (*Ḏḥw.tỉ* bei Padineith ausgelassen), wobei man die mehrmals verwendete Graphie (u. ä.) eventuell als Dual interpretieren könnte.

In einigen Spätzeitgräbern ist *sw(t)* verschrieben oder ganz weggelassen. Tschannehebu: ⟨*s*⟩*w(t) ḏꜣi̯.n⸗f*. Padineith: ⟨*swt*⟩ *ḏꜣi̯.n⸗f*. Sq12Sq schreibt *mỉ* anstelle des *sw*-Zeichens. In den beiden letztgenannten folgt bis zum Zeilen- und Textende nur noch *ḏꜣi̯.n⸗f N*. Padiniese und TT 33 wie hier, bei Padiniese mit zusätzlichem *m mꜣꜥ-ḫrw* „in Rechtfertigung" nach *gs pf*.

Die übrigen Papyri, mindestens pBM 10317 XIII.24 und pBM 10319 XI.25, schreiben am Schluss nur *gs pf(ỉ)* wie auch alle übrigen Parallelen.

2.2.15 Spruch 14A

Die Zählung der Sprüche 14A und 14B unterscheidet sich von Assmanns Einteilung, der „Spruch 14" in vier Einheiten „14a–d" untergliedert. Dies ist mit den ägyptischen Formalia allerdings nur schwer in Einklang zu bringen. Auf das als Spruchtitel in den *sꜣḫ.w* I übliche *sꜣḫ* folgen zunächst vier „Anrufe", die jeweils mit *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* „he, Osiris-Chontamenti" beginnen. Diese entsprechen Assmanns Einheiten 14a–c.[910] In pSchmitt ist *hꜣ* im zweiten bis vierten Anruf rubriziert, ebenso in pBM

904 *Wb* IV, 122.4.

905 In den Spätzeitgräbern bis auf TT 33 ist die Reihenfolge von Vogel und Rind vertauscht; bei Padiniese fehlt der letzte Satz.

906 Zur Verbindung des Fährmanns und der Fährmannssprüche mit der Rechtfertigung des Verstorbenen s. Willems, *Heqata*, 167f., 191f. mit weiterer Literatur in Anm. 1035.

907 Sesostrisanch: (*sic*).

908 Direkter Genetiv bereits bei Sesostrisanch.

909 Direkter Genetiv in Q1Q.

910 Die ersten beiden Anrufe werden von Assmann, *Totenliturgien* III, 210f. als ein einziger gezählt („Eine Collage aus *PT*-Zitaten"). Zumindest in pSchmitt gibt es hierfür keinen Anlass, zumal anders als von Assmann vermutet die Trennung zwischen den beiden Anrufen genau der zwischen zwei PT-Sprüchen entspricht.

10317 und 10319. Mit Assmann sind diese Anrufe deswegen als Untereinheiten des Spruchs gewertet; vgl. auch die hier für *sꜣḫ.w* II etablierte Zählung, die fast durchgehend auf *hꜣ*-Anrufen als Abschnitten größerer Texteinheiten beruht. Damit nämlich unterscheiden sich die vier Anrufe von der dann folgenden *Anrufung an den Ba-Bringer*, die als *ky* „Anderer" überschrieben ist. In pBM 10317 ist der Beginn zusätzlich durch einen Absatz nach Zeile XIV.11 markiert, obwohl dort noch genug Platz für den Spruchbeginn gewesen wäre, sogar mehr als in pBM 10319 XII.1, der dennoch wie hier nach einem dort sehr kurzen Spatium in derselben Zeile fortfährt (*ky ỉ*). Der Hauptgrund für Assmanns Einteilung dürfte der Umstand sein, dass die *Anrufung* mit unserem Spruch in pBM 10252 und 10317 in einer Kolumne steht und in diesen beiden Papyri in der Regel kein „Spruch" mitten in einer Kolumne beginnt. Diese Regel durchbrechen allerdings bereits die Sprüche 13A–B sowie noch 15A–B. Erklären lassen sich diese Ausnahmen durch einen rein äußerlichen Aspekt, nämlich die Länge bzw. Kürze der Sprüche: Eine mehr als 20 Zeilen lange Kolumne mit Spruch 13B oder 14B allein wäre schon aus schreibpraktischer und vielleicht auch aus ästethischer Sicht zu schmal ausgefallen.

Wie im Fall von „Spruch 13" entsprechen die formalen Kriterien dem Inhalt: Spruch 14B hebt sich thematisch deutlicher von 14A ab als dessen einzelne Anrufe voneinander. Die Benennung als eigener „anderer" Spruch trägt dem Rechnung.

Das gemeinsame Thema der aus ehedem getrennten Texten zusammengestellten Anrufe ist der Schutz des Osiris durch verschiedene Götter. Zum Erhalt des vollständigen Körpers durch verschiedene Gottheiten treten im dritten Anruf die Versorgung mit Nahrung durch die Nilflut sowie die Übergabe von Herrschaftsabzeichen; im vierten Anruf kommen der Schutz vor Feinden und Bewegungsfreiheit hinzu.

Da die einzelnen Passagen gegenüber den PT-Sprüchen von ihrem Kotext getrennt sind, stellt sich die Frage, ob ein ursprünglich einem Spruch zugrunde liegender ritueller Kontext in der neuen Spruchfolge überhaupt noch eine Rolle spielte.

2.2.15.1 Erster Anruf: aus PT 356

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi I. (Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 34, Taf. 1 [P/F/W inf 54], Taf. 3 [P/F/E 1–2]), Merenre, Pepi II., Neith (Jéquier, *Neith et Apouit*, Taf. 15, Z. 421–422): *Pyr.*, 577a–c.
ST: Särge B9C, B10C, Sq3C, Sq4C^{a}, Sq4C^{b}, Sq13C, T1C: Allen, *CT* VIII, 299.

TT 82: Grab des Amenemhet: Davies/Gardiner, *Tomb of Amenemhēt*, Taf. 38, Z. S 39–41.

Sq13Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Meret-Neith (Saqqara)[911], Z. 115–116: Daressy, *RT* 17 (1895), 22.
Wien 2: Sarkophag des Padipep: von Bergmann, *RT* 3, 1882, 150 (*Pyr.*, 577b–c).[912]

sꜣḫ	**Befähigen**
(577a) *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉni̯ n⸗k*	He, Osiris-Chontamenti, Geb hat dir deine beiden
Gbb sn.tỉ⸗k r-gs⸗k	Schwestern zur Seite gestellt,
ꜣs.t pw ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t	nämlich Isis und Nephthys.
(XVII.8) (577b) *rḏi̯.n Ḥr.w*	Horus hat die Götter sich mit dir vereinen und sich zu dir
dmḏ ṯw nṯr.w	gesellen lassen, in ihrem Namen „die beiden
(577c) *snsn⸗sn r⸗k m rn⸗sn n(.ỉ)*	Schlangensteine".
sn.wtỉ	

911 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 95–100.
912 Zum Objekt s. a. Buhl, *Sarcophagi*, 26f. (A8).

Ein Ausschnitt aus PT 356, dort noch mit ***m rn⸗k*** „in deinem Namen". Die Umformulierung in ***m rn⸗sn*** ist aber bereits in den ST belegt,[913] ebenso in Sq13Sq und Wien 2; letzterer mit zusätzlichem Demonstrativpronomen: ***m rn⸗sn pw***.

Pyr., 577b–c haben eine fast wörtliche Parallele in PT 370 (*Pyr.*, 645a–b) = *s3ḫ.w* II, Spruch 12 (hier XX.35–36). Vgl. dort zur stark umformulierten Verarbeitung des Motivs in der zweiten Nachtstunde der *Stundenwachen.*[914] Interessant ist das Fehlen von *Pyr.*, 577d, wo in einer weiteren Namensformel die Götter den Verstorbenen in seinem Namen *ỉtr.tỉ* nicht abweisen (*twr*) sollen. Bereits im Mittleren Reich endet PT 356 in mehreren Textzeugen mit *Pyr.*, 577c (B10C, Sq4C[b], Sq13C, vermutlich auch B9C).

Zum komplementären Wirken von Geb als Vater und Horus als Sohn und Gebs Nennung vor Horus vgl. Gebs Rolle in den *GZG* (s. hier zu VI.11).

2.2.15.2 Zweiter Anruf: aus PT 593

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I. (Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 34, Taf. 2B [P/F/Se 41), Merenre, Pepi II., Neith (Jéquier, *Neith et Apouit*, Taf. 16 (Z. 431–432), Taf. 25 (Z. 674); Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 10 (Z. 486–487).

ST: B9C, B10C, L1Li, Sq3C, Sq4C, Sq9C: Allen, *CT* VIII, 402.

TT 82: Grab des Amenemhet: Davies/Gardiner, *Tomb of Amenemhēt*, Taf. 38, Z. S 32–34.

Sq13Sq: Grab des Psammetich, Sohn der Meret-Neith (Saqqara): Daressy, *RT* 17 (1895), 22, Z. 109–110.
Grab des Psammetich-nebpehti in Saqqara (Lepsius Nr. 19): Lepsius, *Denkmäler* III, 279b, Z. 23–25.
Im Grab der Mutirdis (TT 410) ist die entsprechende Passage zerstört: Assmann, *Mutirdis*, 84f., Text 92.

***h(3)** Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (1633c) *ꜥnḫ.tw m ꜥnḫ.w nḏ*(XVII.9)(*.w)⸗k m Ḏd.t*	**He**, Osiris-Chontamenti, sei lebendig als der Lebendige (Käfer), da du in Mendes geschützt bist.

Das Leben als der „Lebendige Käfer" (*ꜥnḫ*) erscheint insgesamt dreimal in den Pyramidentexten, jedesmal zusammen mit einem Wortspiel um die Lautfolge *ḏd*, dessen Grundbedeutung „dauern" *ꜥnḫ* „leben" ergänzt, so dass *ḏd* wohl in jedem Fall anklingt, auch wenn wie hier das Wort nicht selbst dasteht.

PT, ST, TT 82: ***nḏ.n Ḥr.w ỉtỉ⸗f ỉm⸗k ꜥnḫ.tỉ m ꜥnḫ nḏdḏd⸗k m Ḏd.t*** „Horus hat seinen Vater in dir (verkörpert) in Schutz genommen, indem du als der Lebendige Käfer[915] lebendig bist, auf dass du in Mendes[916] andauerst[917]." Durch den nicht in unseren Spruch übernommenen Kotext erklärt sich die Folge von PsP und ***sḏm⸗f***; zusammen mit ***nḏdḏd*** belegen die beiden Verbformen die Herkunft unseres Satzes aus PT 593. Im ersten Abschnitt von Spruch 7/8 der ***s3ḫ.w*** III, der dem gesamten Pyramidentext entspricht, ist in pWAM 551 VII.9 das hier fehlende Determinativ des *ꜥnḫ*-Käfers ausgeschrieben.[918] Das Verb ist dort ***nḏ*** wie hier; pBM 10081 ***ḏdỉ*** „dauern";[919] Sq13Sq und Psammetich-nebpehti: ***nḏd*** wie schon TT 82.

PT 537, *Pyr.*, 1301c: ***ꜥnḫ.t(ỉ) m ꜥnḫ ḏdỉ.t(ỉ) m ḏd n ḏ.t ḏ.t*** „indem du als der Lebendige Käfer lebendig bist und als Djed-Pfeiler fortdauerst für immer und ewig".

913 Mit B10C (B9C zerstört) und Sq13C als einzigen Ausnahmen.
914 Pries, *Stundenwachen* I, 159f., 181f.; II, 32 (02 NS ξ).
915 Neith offenbar beide Male *ꜥnḫ⸗k* gefolgt von der Käfer-Hieroglyphe. TT 82: ***m** ꜥnḫ.w*[Pl.] „unter den Lebendigen".
916 TT 82: *Ḏd.w* „Busiris".
917 TT 82: ***nḏd***[dd] statt ***nḏdḏd***.
918 Barbash, *Padikakem*, 328f.
919 Barbash, *Padikakem*, 188.

PT 690, *Pyr.*, 2107c: *ꜥnḫ⸗k m ꜥnḫ ḏdi̯.tỉ m ḏd* „du sollst als der Lebendige Käfer leben, fortdauernd als Djed-Pfeiler"; s. hier XXII.23 (*sꜣḫ.w* II, Spruch 19B).

Die Schreibung *Ḏd.t* in allen erhaltenen Textzeugen des Alten und Mittleren Reichs erlaubt die Übersetzung „Mendes" statt „Busiris" (*Ḏd.w*). *Nḏ* in unserer Version dürfte zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt durch bloße Verkürzung des mit dem *ḏdi̯* der beiden weiteren Belege in PT 537 und PT 690 synonymen *nḏdḏd* entstanden sein, vielleicht außerdem beeinflusst durch *nḏ* in *Pyr.*, 1633b. Der Satz passt damit jedenfalls zum Schutz als Grundthema unseres Spruchs.

Der *ꜥnḫ*-Käfer ist offenbar mehr oder weniger identisch mit dem Skarabäus als Tier des Chepri, d. h. er steht hauptsächlich für die aufgehende Sonne.[920] Dass in diesem Zusammenhang die Stadt Mendes dem für das Wortspiel vermutlich gleichermaßen geeigneten Busiris vorgezogen wurde, dürfte an der Rolle liegen, die der Sonnengott in Mendes spielt, wo er sich laut Tb 17 mit Osiris vereint (zitiert zu VIII.5). S. a. zur folgenden Passage.

(1634a) *zꜣw n⸗k ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t m Zꜣw* (1634b) *n nb⸗sn ỉm⸗k m rn⸗k n(.ỉ) nb Zꜣw* (1634c) *nṯr⸗sn ỉm⸗k* (XVII.10) *m rn⸗k n(.ỉ) nṯr spꜣ.wt*	Es übt für dich Isis zusammen mit Nephthys in Sais Schutz aus, für ihren Herrn, der du bist, in deinem Namen „Herr von Sais", da du ihr Gott bist, in deinem Namen „Gott der Bezirke".

Vgl. *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 = PT 366, *Pyr.*, 630a–c (hier XX.10–11).

PT und ST: *zꜣu̯.n*, daher hier die präsentische Übersetzung (Performativ) statt Futur.

PT, ST: *Zꜣ.wt(ỉ)* „Assiut", in B10C mit ausgeschriebenem *ỉ*; entsprechend offenbar TT 82 (*Zꜣ.wtt*(?)). So auch noch Psammetich-nebpehti (1634b: *nb Zꜣꜣ.t*[921]), Sq13Sq hingegen beide Male *Zꜣw* wie hier. Die Rolle von Assiut an dieser Stelle ist unklar[922] und die Umdeutung in das als Aufenthaltsort der beiden Göttinnen viel prominentere Sais verständlich, zumal unmittelbar nach einer Erwähnung von Mendes. Die Folge Mendes und Sais erscheint auch in den *Lamentations*, wo sich Osiris zu diesen beiden Orten begeben soll, in denen ihn Schutz und Versorgung erwarten.[923]

PT, ST, TT 82: *mr nṯr* „Kanal des Gottes"; so noch pWAM 551[924] sowie Psammetich-nebpehti.[925] In pBM 10081 und Sq13Sq stattdessen unserer Fassung ähnlicher *spꜣ.wt nṯr/nṯr spꜣ.wt*. „Gott der Bezirke" ist mindestens dreimal als Beiname des Osiris belegt;[926] außerdem einmal als Bezeichnung des Horus-Behedeti in den Szenenbeischriften zu einer Darbringung eines Amuletts in Form des hier zuvor genannten *ꜥnḫ*-Käfers.[927] Das Epitheton drückt die Präsenz in allen Teilen des Landes aus, verbunden mit der Herrschaft darin, wie der Beleg im Opet-Tempel am deutlichsten zeigt, wo es in einer Reihe mit „schöner Gott" und „Fürst", also zwei Bezeichnungen für den herrschenden König, steht: „Du bist der schöne Gott, der Gott der Bezirke, der große Fürst im Tempel seines Geburtsziegels (*ntk nṯr nfr nṯr n(.ỉ) spꜣ.wt ỉty wr m ḥw.t msḫ(n).t⸗f*).[928]

920 S. nur die Hinweise von *LGG* II, 169f.; zusätzlich Minas, *Chepri*, 53f. (Hinweis Quack).

921 In *Pyr.*, 1634a ist in der Publikation das Wortende vom Sarkophag verdeckt. Das sichtbare *zꜣꜣ* spricht immerhin für eine mit 1634b identische Schreibung.

922 So schon Sethe, *Übersetzung und Kommentar* III, 169f.; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 211, Anm. 501; Kucharek, *Klagelieder*, 83.

923 pBerlin P. 3008 V.3–8; s. Kucharek, *Klagelieder*, 83f. zu dieser Passage und weiteren Beispielen für eine mythologische Verbindung zwischen Mendes und Sais.

924 pWAM 551 VII.10; Barbash, *Padikakem*, 328f. (Taf. 7). (nach Assmann, *Totenliturgien* III, 438, Anm. 134; Barbash, *Padikakem*, 189); vgl. *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 = PT 366 (*Pyr.*, 630c; hier XX.11).

925 In der Publikation ist [Hieroglyphe] am Beginn von Zeile a.2 sichtbar.

926 *Opet* I, 207; Gutbub, *Kôm Ombo*, Nr. 59.3; Clère, *Évergète*, Taf. 39 = *Urk.* VIII, 92, Nr. 113.3.

927 *Edfou* V, 368.7; *LGG* IV, 439.

928 *Opet* I, 207 (ganz rechts).

2.2.15.3 *Dritter Anruf*

h(3) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḫtm ỉb(.t)=k m ḫnm.t-wr.t	**He**, Osiris-Chontamenti, lösche deinen Durst am großen Brunnen/an der „Großen Vereinigenden",
ʿ.wỉ=k r ḥʿpị	mit deinen Armen dem Nilhochwasser entgegengestreckt!
ỉy=f n=k mỉ (XVII.11) ỉrị.t n Rʿw	Es wird zu dir kommen, wie es für Re getan wird.
ngị=f (ỉ)tr.w	Es wird den Fluss aufbrechen,
ʿnḫ=k ʿnḫ.tw	damit du lebendig auflebst,
w3š=k w3š.tw	angesehen Ansehen gewinnst
spd=k spd.tw	und wirksam Wirksamkeit erlangst.
rdị(.w) n=k ʿnḫ w3s n(.ỉ) Rʿw ḫwị.tw (XVII.12) r ḫft.(ỉ)w=k	*ʿnḫ*-Zeichen und *w3s*-Szepter des Re sind dir übergeben, so dass du vor deinen Feinden geschützt bist.

Parallel zu *ḥʿpị* ist *ḫnm.t* zuvorderst als Bezeichnung für Trinkwasser bzw. einen wasserreichen Ort zu betrachten, also vermutlich das Wort für „Brunnen". Wie schon Assmann erläutert,[929] klingt im „großen Brunnen" der Beiname der Nut „große Aufnehmende/Vereinigende"[930] an, wobei Nuts Erscheinung als Wasser spendende Baumgöttin das *tertium comparationis* bietet,[931] ebenso Nut als Amme. Dabei entspricht das Wasser der „Milch" in Spruch 13A (XVI.41–XVII.1), eine Gleichsetzung, die verschiedentlich schriftlich formuliert wurde. Wasser als Spende von Nuts Brüsten nennt auch die Inschrift auf einer spätzeitlichen Opferplatte:[932]

> *dị(.w) n=k qbḥ(.w)=k ỉpn ỉm.ỉw mnḏ.wỉ n(.ỉ) mʾw.t=k Nw.t*
> *ʿnḫ=k [ỉ]m=sn wḏ3=k ỉm=sn sḫm=k ỉm=sn wḏ3.tw ỉm.ỉ-tw mn.(t)ỉ=s*
> Dir ist dieses kühle Wasser gespendet, das aus den Brüsten deiner Mutter Nut stammt, damit du dadurch lebendig werdest, dadurch heil werdest und dadurch machtvoll werdest, da du heil zwischen ihren Schenkeln (geboren) bist.

Der Text zur fünften Tagesstunde der *Stundenwachen* nennt dabei gleichfalls die *ḫnm.t-wr.t*:[933]

> *ỉrị.(w) n=k ḥnk.w=k nfr.w ḫr mʾw.t=k Nw.t*
> *bʿḥị=k ỉm m {b3}⟨3ḫ⟩ n(.ỉ) mnḏ.wỉ=s m rn=s n(.ỉ) ḫnm(.t)-wr.t*
> Deine schönen Gaben sind dir von deiner Mutter Nut bereitet, so dass du Überfluss davon hast, als dem ⟨Befähigten⟩ ihrer Brüste in ihrem Namen „Große Vereinigende".

Schließlich sei auch noch an *ḫnm.t* „Amme" als Epitheton der Nemset als Personifikation des Wasserkrugs erinnert, gleichfalls im Zuge der Verjüngung bei Re:[934]

> *z3=k Ḥr.w m nb mks*
> *rnpị(.w)=k m šps r-gs Rʿw*
> *(ỉ)ḫ.t=k bʿḥị(.w) m s.t Rʿw*
> *Nms.t ⸢šps(.t)⸣ m z3=k n(.ỉ) ʿnḫ*
> *ḫnm.t wr.t ḥr sʿnḫ=k*
> Dein Sohn Horus ist Herr des Mekes-Szepters. Du bist verjüngt als Erhabener an Res Seite, deine Opfergaben/Reliquien fließen über an Res Wohnstatt. Die erhabene Nemset ist dein Lebensschutz, die große Amme belebt dich.

---

929 Assmann, *Totenliturgien* III, 211, Anm. 504.

930 *LGG* VI, 21. Auch andere Göttinnen, namentlich Hathor, Tefnut, Isis und Nephthys sowie Heqet und Ipet können so genannt werden; bis auf Hathor und Tefnut als Baumgöttinnen fehlt ihnen aber die Verbindung zu Wasser. Zur Herleitung von *ḫnm.t wr.t* von *ḫnm.t wr* „die den Großen vereint" und *ḫnm.t* als „Sieb" s. die Hinweise von Billing, *Nut*, 179f. In pSchmitt erscheint *ḫnm.t-wr.t* noch einmal, als Bezeichnung der Nut in *s3ḫ.w* II, Spruch 9 (XX.22 = *Pyr.*, 638c).

931 Zu Nut als Baumgöttin ausführlich Billing, *Nut*, 185–309.

932 Piehl, *ZÄS* 31 (1893), 87; s. a. Billing, *Nut*, 278, Anm. 481.

933 Pries, *Stundenwachen* I, 402 mit Anm. 1976; II, 108 (05 TS λ). Pries betrachtet den Aspekt der Amme als primär.

934 *Opet* I, 247; s. a. Beinlich, *Osirisreliquien*, 247.

Das letzte Zitat stammt aus den Beischriften zum 6. unterägyptischen Gau auf der nördlichen Außenwand des Opet-Tempels. Die Osiris-Reliquie dieses Gaus sind seine Ausflüsse (*rḏ.w*), als die die Nilflut oft ausgedeutet wurde.[935] Die große Amme, hinter der sich Uto verbergen könnte,[936] ist dort wie hier eine belebende Wasserspenderin, wobei jeweils die Gleichstellung des Osiris mit Re hervorzuheben ist.

Die „Ankunft" (*ỉy*) der Nilflut ist hier in Anschluss an den „großen Brunnen" vordergründig auf den Aspekt der Wasserspende beschränkt, im Opferkult entspräche dem eine Libation wie in XII.44. Man kann darüber hinaus den Aspekt der Nilflut als Gabenbringer bzw. Nahrungsspender mit heraushören, der beim Flutgott *ꜣgb.w* in Spruch 9 deutlicher im Vordergrund stand (XIV.29) und an anderen Stellen auch Hapis Rolle wesentlich ausmacht.[937]

Ziel des kurzen Anrufs ist zunächst die Angleichung des Status an den des Re. Mit der diesem gleichen Versorgung samt ihrer belebenden und Macht verleihenden Wirkung geht der Erhalt der entsprechenden Machtabzeichen einher. Daraus folgend ist der Schutz vor Feinden und damit vor einem erneuten Tod gewährleistet.

Zur Übergabe von *ꜥnḫ* und *wꜣs* vgl. gegen Beginn von Spruch 2;[938] s. a. *sꜣḫ.w* II, Spruch 23 + 24 (*Pyr.*, 963d/*CT* VII, 38h; hier XXIII.25–26).

2.2.15.4 Vierter Anruf

h*(ꜣ) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt zꜣ⸗k Ḥr.w pw	**He**, Osiris-Chontamenti, das ist dein Sohn Horus!
Ḥr.w ḫwi̯⸗f ṯw nḥm.n⸗f ṯw nḏ.n⸗f ṯw	Horus, er wird dich beschützen, er hat dich vor deinen
m-ꜥ ḫft.ỉw⸗k	Feinden gerettet und beschützt.
ḥsq(XVII.13)*⸗f n⸗k tp ḫrw.w⸗k*	Er wird für dich den Kopf deiner Feinde abschlagen,
ỉp.tw r nṯr m nṯr.w	während du zu einem Gott unter den Göttern gezählt wirst
ꜥq.tw nn ḫft.ỉw⸗k	und ohne einen Feind eintreten kannst.
mꜣꜥ(.w) n⸗k wꜣ.t n(.t) Rꜥw	Der Weg des Re ist für dich frei.
Wpi̯-wꜣ.wt sšmi̯⸗f ṯw r b(w) nb mri̯	Upuaut, er wird dich zu jedem Ort führen, wohin dein Ka
(XVII.14) *kꜣ⸗k ỉm*	möchte.

Zum „Zählen zu den Göttern" s. zu XIII.5–6. Vergleichbar dem Anruf zuvor beruht der Schutz vor Feinden u. a. auf der Identität als Gott; anders als dort ist der Status eher der eines Mitglieds von Res Gefolge, der Götter, als der des Sonnengottes selbst.

2.2.16 Spruch 14B = „Tb 191" – Anrufung an den Ba-Bringer

Auf die Angabe von Parallelen kann dank der umfassenden Angaben bei Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer* für diesen Spruch verzichtet werden. Auch die Überlegungen zu Inhalt und Funktion beschränken sich darauf, die Sicht des Bearbeiters zu begründen, wo die bisherigen Deutungen Alternativen in verschiedene Richtungen angeboten haben.

Der hier als „Spruch 14B" gezählte Text entspricht Assmanns 14d; s. zuvor, zu Spruch 14A. Zu fragen ist noch, was den Spruch mit 14A verbindet, da er als „Anderer/Weiterer", also als inhaltlich oder anderweitig mit diesem verwandt, bezeichnet und in pBM 10252 und pBM 10317 deshalb mit ihm in eine gemeinsame Kolumne geschrieben wurde.[939] Die formale Gestaltung spielt dieses Mal keine Rolle, denn

935 S. z. B. Assmann, *Totenliturgien* II, 91–94; Leitz, *Tagewählerei*, 391, Anm. 8 und die dort angeführte Literatur; s. a. zu XII.44.

936 Beinlich, *Osirisreliquien*, 247 mit Anm. 272–276.

937 Zu Hapi als Gabenbringer s. seine Ankunft im *Dokument zum Atmen, verfasst von Isis*, pBM 10048 III.8–9 und Parallelen; Herbin, *Books of Breathing*, 24; s. a. Assmann, *Totenliturgien* II, 189–191.

938 In der Rede des Thot an die Götter: Verse 31–32 nach Assmann, *Totenliturgien* III, 50, 59f.

939 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 38.

anstelle einer oder mehrerer *hꜣ*-Anrufe an Osiris-Chontamenti richtet sich ein *ꞽ*-Anruf an Gottheiten, die die Verbindung von Ba und Leichnam erlauben sollen. Das inhaltliche Ziel der Anrufung bleibt immerhin vergleichbar, wenn auch mit einer Verschiebung von der unversehrten Erhaltung des lebensfähigen Körpers hin zur Integrität der gesamten Person in ihren Komponenten. Der in den Anrufen zuvor verheißene dauerhafte Schutz und der Erhalt herrscherlicher Abzeichen und Zuwendungen liegen hier ungenannt in der Zukunft. Die Anbindung an das Vorangehende könnte über ein spezifisches Motiv laufen, nämlich die Lokalisierung des Körpers in Heliopolis, da Spruch 14A den Schutz des Osiris-Chontamenti in verschiedenen Kultorten beschwört.

ky
ꞽ ꞽnꞽ̯ bꜣ.w ḥsq šw.wt
ꞽ nṯr.w ꞽpw nb.w tp.ꞽw ꜥnḫ.w
⟨ꞽnꞽ̯⟩⸗ṯn bꜣ n(.ꞽ) Wsꞽr-[XVII.15]*ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt n⸗f*
ḫnm⸗ṯn n⸗f ḏ.t⸗f
nḏm-ꞽb⸗f

Anderer
O Bringer der Bas, Zerschneider/Abschneider der Schatten, o all ihr Götter an der Spitze der Lebendigen, ihr sollt den Ba des Osiris-Chontamenti zu ihm ⟨bringen⟩ und ihm seinen Leib zugesellen, damit er sich wohlfühle!

Nach dem vorliegenden Text wie auch in den meisten Versionen auf Sarkophagen sind *ꞽnꞽ̯ bꜣ.w* und *ḥsq šw.wt* Epitheta einer einzigen Gottheit, während in den Abschriften in hieroglyphischen Totenpapyri eventuell zwei verschiedene Personen gemeint sind; dies könnte man jedenfalls aus der dortigen Trennung in zwei Anrufe (*ꞽ ꞽnꞽ̯ bꜣ.w ꞽ ḥsq šw.wt*) herauslesen.[940] Ob ein oder zwei Wesen, der folgende Plural *nṯr.w ꞽpw* weitet den Adressatenkreis des Spruches auf alle Götter aus, die auf die Ankunft des Bas beim Leichnam Einfluss nehmen können. Der Ausdruck „an der Spitze der Lebendigen", für den genaue Parallelen bislang fehlen,[941] formuliert wohl ihre hierfür notwendige, überlegene Position gegenüber der Mehrheit der Jenseitsbewohner.

Wie so oft in Satzpaaren beziehen sich beide Verben breviloquent auf beide Objekte: Sowohl der Ba als auch der Schatten werden „gebracht" und „zerschnitten/abgeschnitten". Dabei ist die genaue Aussage der Verben hier nicht völlig deutlich. Aufgrund der Parallele zu *ḥsq šw.wt*, bei dem es sich angesichts der negativ/gewalttätigen Konnotation von *ḥsq* mit Sicherheit um einen für den Verstorbenen unerwünschten Vorgang handelt,[942] kann man *ꞽnꞽ̯ bꜣ.w* diesem entsprechend verstehen. Dann würde *ꞽnꞽ̯ bꜣ.w* nicht das Bringen des Bas zum Körper bezeichnen, sondern dessen ‚Abtransport' zur Hinrichtungsstätte. Ein Argument gegen diese Auffassung ist natürlich das erneute Erscheinen von *ꞽnꞽ̯ bꜣ* unmittelbar nach der Anrede, dann zweifellos mit der üblichen Aussage, dass der Ba zum Körper gebracht wird – die Vereinigung von Ba und Leichnam zu gewährleisten ist ja offensichtlich die wesentliche Funktion des Spruchs. Dasselbe Argument steht einer Auffassung von *ꞽnꞽ̯* in der Bedeutung „wegnehmen"[943] entgegen, die im Übrigen zumindest sehr selten wäre. Als Vorschlag zur Güte lässt sich weiterhin an ein Bringen des Bas und des Schattens denken, nämlich in dem Sinne, dass es in der Macht des Ba-Bringers steht, Ba und Schatten entweder zum Körper zu bringen oder aber zur Hinrichtungsstätte. In jedem Fall sind die angerufenen Götter den zahlreichen Schützern des Sonnengottes und des Osiris zu-

940 Nach Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 24f. (Sarkophage), 54 (Synopse der Totenpapyri).

941 S. die Hinweise von Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 47f.

942 Das von Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 41 angeführte Abschneiden der Trauerlocke ist zwar keine gewalttätige Handlung, dient aber auch der definitiven Entfernung, in jenem Fall der Trauer. Das Abschneiden des Atems in Tb 168A durch eine Gruppe schützender Gottheiten ist hinsichtlich seiner genauen Aussage zwar unklar, doch sehe ich ohne eindeutige Gegenargumente keinen Grund es nicht als eine gegen Feinde gerichtete und mithin schädliche Handlung zu verstehen.

943 So Assmann, *Totenliturgien* III, 215 mit Hinweis auf George, *Schatten*, 45.

zurechnen. Sie sind Hüter der Weltordnung, die nur den Ma'at-haften das Überleben im Jenseits ermöglichen und auf deren Anerkennung der Verstorbene somit angewiesen ist.[944]

Dass *ḥsq* auch ohne folgendes *tp* „Kopf" eine Bedeutung wie „enthaupten" oder allgemeiner „zerschneiden" haben kann, ist hinreichend belegt; vgl. nur die entsprechende Aussage über den „Feind" und seine Genossen in *s3ḫ.w* II, Spruch 8 = PT 367 (*Pyr.*, 635c; hier XX.18). Die von Wüthrich und Stöhr bevorzugte Deutung als „Abschneiden" des Schattens und damit der Auflösung der personalen Integrität ist – bei gleichbleibender Grundaussage – eine bedenkenswerte Alternative, jedoch weisen die Autorinnen selbst darauf hin, dass die Verwendung von *ḥsq* „mit den Komponenten der sozialen Person" als Objekt sehr ungewöhnlich ist.[945] Nichtsdestoweniger lassen sich einige der von George gesammelten Belege für eine Bestrafung des Schattens mit dem Messer als Abschneiden verstehen.[946] Wie zuvor *ỉnỉ* lässt auch *ḥsq* beide Deutungen zu: Im Sinne von „zerschneiden/enthaupten" könnte es *ỉnỉ* als Bringen zur Richtstätte ergänzen, während es in der Bedeutung „abschneiden" kontrastierend zum Bringen des Bas zum Körper stünde. Ungeachtet dieser Frage geht es in Fällen, in denen die Bestrafung mehrere personale Komponenten (Ba, Schatten, Leichnam usw.) und manchmal in derselben Folge auch die Feinde ‚als Ganzes' trifft, im Wesentlichen offenbar darum, jede Form der Manifestation einer Person auszulöschen. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn anstelle von Zerschneiden oder Abschneiden die Hinrichtung durch Feuer vollzogen wird, also eindeutig die vollständige Vernichtung im Mittelpunkt steht.

ỉwỉ b3⸗f n ḏ.t⸗f n ỉb⸗f	Sein Ba komme zu seinem Leib und zu seinem Herz!
zḫnỉ b3⸗f n ḏ.t⸗f n ỉb⸗f	Sein Ba schmiege sich an seinen Leib und an sein Herz!
ḥtm(XVII.16) *b3⸗f n ḏ.t⸗f n ỉb⸗f*	Sein Ba geselle sich zu seinem Leib und seinem Herz!

Die Konstruktion von *zḫnỉ* (zumindest hier eindeutig nicht *sḫnỉ* „niederschweben") und *ḥtm* jeweils mit *n* ist ungewöhnlich, die Bedeutung aber anscheinend keine andere als mit direktem Objekt.

Zum Motiv der Ankunft des Bas nicht nur beim Körper, sondern auch ausdrücklich beim Herz vgl. evtl. in den *GZG*, hier IX.23.

ỉnỉ s(w) n⸗f nṯr.w m ḥw.t-bnbn m Ỉwn.w r-gs Šw z3 (Ỉ)tm(.w)	Bringt ihn ihm, Götter, im Benben-Tempel in Heliopolis, an der Seite von Schu, Atums Sohn!
ỉb⸗f n⸗f mỉ (XVII.17) *Rʿw*	Sein Herz gehöre ihm wie Re,
ḥ3.tỉ⸗f n⸗f mỉ Ḫprỉ	sein Brustorgan gehöre ihm wie Chepri!

Zur Bestattung des Osiris in Heliopolis vgl. XXIVa.44–b.23, XXX.25, 41. Zu Schu als Garant der Vereinigung des Bas mit dem solaren Leichnam vgl. I.9.

944 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 215. Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 43 setzen für den *ḥsq šw.wt* eine positive oder zumindest apotropäische Natur an, in dem Sinne, dass die vernichteten Schatten diejenigen der Feinde des Nutznießers des Spruchs seien. Vgl. aber die rhetorische Parallelsetzung von Ba und Schatten in der abschließenden Reinheitsformel.

945 Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 40. *Ibidem*, 42 mit Anm. 41 der Hinweis auf Wächtergottheiten im *Buch zur Niederwerfung des Apophis*, die dessen Ba, Leichnam und Schatten sowie seine Wirkmacht und ‚Zauberkraft' entweder „zerschneiden/köpfen" oder eben „(voneinander) abschneiden/auseinanderschneiden" (*ḥsq⸗sn b3⸗f ḫ3(.t)⸗f šw.t⸗f 3ḫ(.w)⸗f ḥk3.w⸗f*; pBremner-Rhind XXVII.18). Ob von dieser Formulierung mit ihrer Nennung mehrerer Komponenten Rückschlüsse auf *ḥsq šw.wt* gezogen werden können, ist nicht sicher; vgl. hier im Folgenden sowie früher im selben Text das „Zerstückeln" (*bḥnỉ*) von Apophis' Ba (pBremner-Rhind XXIII.19).

946 George, *Schatten*, 41–48; einige Beispiele diskutieren Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 41.

wꜥb zp 2 n k3⸗k n d̠.t⸗k n b3⸗k n ḫ3.t⸗k n šw.t⸗k n sꜥḥ⸗k šps Wsỉr- (XVII.18)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Reinigung – zweimal – für deinen Ka und für deinen Leib, für deinen Ba und für deinen Leichnam, für deinen Schatten und für deine erhabene Mumie, Osiris-Chontamenti!

N. B. die Sinnpaare Ka – Leib, Ba – Leichnam und Schatten – Mumie als dreimaliges Gegenüber einer ‚seelischen' und einer körperlichen Personenkomponente.[947]

Die abschließende Reinheitsformel erinnert an entsprechende Formulierungen im Rahmen von Opferhandlungen; vgl. im *Mundöffnungsritual* Szene 65C k (*wꜥb wꜥb n k3⸗k N.*).[948]

2.2.17 Spruch 15A

Verwendete Parallelen

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 71 (dritter Anruf).

Die Inschrift auf dem Rückenpfeiler einer Statuette (Naophor) in Genf, John Keane Collection überliefert eine Passage, die den beiden letzten Sätzen des ersten Anrufs entsprechen könnte (vom letzten nur den Beginn: *ḥ3i̯⸗sn*), folgend auf [...] *mỉ nb nḥḥ* „wie der Herr der Ewigkeit": Bakry, *ASAE* 60 (1968), 1–6.[949] Sollte es sich wirklich um einen Ausschnitt aus den *s3ḫ.w* I handeln, dann kommt ebenfalls der zweite Anruf von Spruch 16 als Quelle in Betracht – vielleicht wahrscheinlicher, da er mit dem Satzpaar einsetzt.

Wie bei Spruch 14A handelt es sich auch bei Spruch 15A um eine Folge von Anrufen diesmal drei, die ohne Titel mit rubriziertem *h(3)* „he!" beginnen, und sich vornehmlich um die grundlegenden Themen des „Aufstehens/Erhebens" sowie (die ersten beiden) des Schutzes bewegen. Die Spruch 14A entsprechende formale Abgrenzung der einzelnen ‚Strophen' zueinander liegt also auch hier vor. Unerklärt muss bleiben, wieso in pSchmitt der zweite Anruf außerdem in einer neuen Zeile beginnt. In pBM 10317 stehen der zweite und dritte Anruf jeder nach einem kurzen Spatium, in pBM 10319 beide ohne Spatium oder Absatz.

2.2.17.1 Erster Anruf

s3ḫ	**Befähigen**
h(3) zp 2 Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt mỉ t̠zi̯ t̠w	He – zweimal – Osiris-Chontamenti, komm und erhebe dich!
ỉw⸗k t̠zi̯.tw	Du bist erhoben,
sḫr.n Ḥr.w ḫft.(ỉ)w⸗k	(denn) dein Sohn Horus hat deine Feinde niedergeworfen
(XVII.19) *rdi̯.n⸗f sw ẖr⸗k*	und ihn (den Feind) unter dich gelegt.
wnn⸗k d(ỉ) m D̠d.w s.t⸗k tn mri̯(.t) k3⸗k ỉm	Du wirst hier in Busiris sein, diesem deinen Platz, wo dein Ka sein möchte,
nd̠.n z3⸗k Ḥr.w ḥr⸗k	(denn) dein Sohn Horus hat dich in Schutz genommen.
sḫr⸗f ḫft.(ỉ)w⸗k	Er wird deine Feinde niederwerfen,
(XVII.20) *s3ḫ t̠w sn.tỉ m ỉ(3)kb.w⸗sn*	und die beiden Schwestern werden dich durch ihre Trauer befähigen
ḥ3i̯⸗sn r rꜣ n(.ỉ) wꜥb.t	und am Eingang der Balsamierungshalle klagen.

Die wenigen Sätze belegen schön die Reihenfolge Feindvernichtung – Begräbnisrituale, wobei letztere mit dem Schutz vor Feinden das erste Thema weiterführen, um den durch den Sieg über Seth gewähr-

947 In den Versionen in hieroglyphischen Totenpapyri fehlt – neben weiteren Varianten – mehrmals *ḫ3.t* (Wüthrich/Stöhr, *Ba-Bringer*, 34f., 64f.), was an der Parallele zwischen *b3* und *šw.t* aber nichts ändert.

948 Nach Butehamun: Otto, *Mundöffnungsritual* II, 177.

949 Hinweis bereits bei Assmann, *Totenliturgien* III, 216, Anm. 518.

leisteten sicheren Raum, dessen eine ordnungsgemäße Balsamierung bedarf, zu erhalten.[950] Hier ist die eher gewalttätige Rolle des Schutzes Horus übertragen, während Isis und Nephthys die Trauerriten durchführen. Die Funktionen scheinen also auf den ersten Blick geschlechtsspezifisch zu sein, aber die Klage der beiden Göttinnen kann gleichfalls schützende Funktion haben,[951] für die hier die Position der Frauen am Eingang der Balsamierungshalle spricht;[952] umgekehrt kann auch Horus unter Tränen um Osiris trauern.[953]

Wie das Determinativ in XVII.20 und auch das in XVII.27 zeigen, ist die *ḥꜣ*-Klage keine bloße Rezitation, sondern schließt ausdrucksvolle Körperbewegungen – also im weiteren Sinne ‚Tanzen' – mit ein. Wie die gesprochenen Worte sollen Tanz und Gestik nicht bloß dem Gemütszustand Ausdruck verleihen, sondern belebend bzw. „befähigend" (*sꜣḫ*) wirken, eine Funktion der meisten Klagetexte,[954] die hier explizit benannt ist; vgl. nur hier im Folgenden, XVII.27, 28, 31 sowie zu XXVI.15–17.

2.2.17.2 Zweiter Anruf

(XVII.21) *h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt rs.n*	**He**, Osiris-Chontamenti, seit Anbruch der Dunkelheit wacht
Ḥr.w ḥr=k ḏr wḫ	nun Horus über dich!
sḥri̯=f n=k sbỉ.w=k r b(w) ẖr.ỉ=k	Er wird für dich deine Widersacher von dem Ort, wo du bist, fernhalten.
(XVII.22) *stꜣ=f n=k tkꜣ.w ḥr ꜥ.wỉ Rr(.t)*	Er wird für dich eine Fackel auf Rerets Armen anzünden
bꜥḥi̯=f n=k ḥꜥ.t n(.t) ỉns(.ỉ)	und für dich den Docht aus hellrotem Leinen (mit Lampenöl) befeuchten.
di̯=f (ỉ)ꜥr=k r sn.tỉ(XVII.23)*=k*	Er wird dich zu deinen Schwestern aufsteigen lassen,
stp=sn zꜣ=sn ḥꜣ=k	und sie werden ihren Schutz hinter dir garantieren,
qꜣi̯=k zp 2	so dass du hoch bist– zweimal;
wsr=k zp 2 *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	so dass du erstarkst – zweimal –, Osiris-Chontamenti!

Da Horus Nachtwache hält und da der Docht aus *ỉns.ỉ*-Leinen besteht, tritt mit Reret hier eher die schützende Nilfpferdkuh/Sau auf als die Amme, auch wenn beide Aspekte für den wieder geborenen Osiris von Bedeutung sind.[955] Der blutrote Leinenstoff *ỉns.ỉ*[956] ist vornehmlich mit Sachmet, Hathor und weiteren Personifikationen des Sonnenauges verbunden.[957] Über seine Farbe begünstigt er Assoziationen mit der potentiellen Gewalttätigkeit dieser Göttin und mit Blut im Allgemeinen.[958] Einen expliziten Bezug zwischen rotem Stoff, Reret und Sachmet stellt pLeiden I 346 her, wenn dort der Sprecher sagt:[959]

950 Assmann, *Totenliturgien* III, 218 denkt deshalb an einen Bezug zu Schlachtung und Fleischopfer. Horus, der den Feind unter Osiris legt, auch in XX.20, 43, XXIV.9–10; s. a. XII.12–13, XXI.2–3.

951 Kucharek, *Klagelieder*, 523f., 587ff.

952 Kucharek, *Klagelieder*, 589–591; s. a. zu IV.19.

953 Eindeutige Fälle für Horus/den Sohn, der um seinen Vater weint, sind der Schlusstext von *sꜣḫ.w* II, Spruch 19B = PT 690 (*Pyr.*, 2117; hier XXII.31) und die zu jener Stelle zitierte Rede des Harsiese in der dritten östlichen Dachkapelle von Dendara (*Dendara* X, 231; zitiert auch von Assmann, *Totenliturgien* III, 373f.).

954 Smith, *Traversing Eternity*, 98f.

955 Zuletzt Kucharek, *Klagelieder*, 153f. mit weiteren Hinweisen; s. a. *LGG* IV, 694f.

956 Zu den mit *ns* gebildeten Wörtern und ihre Bedeutung s. Alliot, *RdE* 10 (1955), 1–7.

957 Vgl. *LGG* IV, 19, *s. v. nbt-ỉns*.

958 Vgl. Bommas, *Mythisierung der Zeit*, 129 und die dort angegebene Literatur.

959 pLeiden I 346 III.9–10; Stricker, *OMRO* 29 (1948), 65; Bommas, *Mythisierung der Zeit*, 19 (Umschrift und Übersetzung) und Falttafel.

ḥr-n.tt iri̯.n≠i p3y≠i wḏ3.w m mn Rr(.t)[960] *m sšd n(.i) ins.i*
ḥr-n.tt ink Rr(.t) mki̯.t nb≠s
iri̯ nḥḥ wḏ3(.w) ḥr≠s
ink ḥmm.yt
ḥwn Sḫm.t
Denn ich habe mein Amulett als so eine Reret aus einer Binde aus hellrotem Leinen angefertigt. Denn ich bin Reret, die ihren Herrn beschützt, der ihretwegen heil das Alter erlebt. Ich bin Hememyt, Sachmets Sprößling.

Die Ritualanweisung zu Tb 164 schreibt entsprechend die Zeichnung eines Bilds der Mut auf *ins.i*-Leinen vor,[961] das offenbar durch seine rote Farbe die Wirkmacht von Text, Bild und Ritual erhöhen sollte, so auch hier im roten Docht, der wohl das die Feinde verbrennende Sonnenauge materialisiert.[962] Zu Ipet als Sonnenauge vgl. die Erwähnung des Rituals „Verknoten der Schösslinge" (*ṯ3z rd*) im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit.*[963] Dasselbe Ritual wird zur Besänftigung der fernen Göttin auf dem Mut-Tor erwähnt.[964]

Ihren Schutz übt die Nilpferdkuh v. a. in der Nacht aus, was mit ihrer Identität als Sternbild, das den Stierschenkel des Seth bewacht,[965] in Einklang steht. Deshalb erscheint sie mehrfach mit einer Lampe[966], bildlich in der Vignette zu Tb 137B im Totenbuch des Nebseni[967] (dort Ipet genannt[968]) und im Grab des Amenemhab (TT 85, dort ohne Namensbeischrift hinter Isis),[969] schriftlich ganz ähnlich unserem Satz in *s3ḫ.w* IV:[970] „Eine Fackel ist für dich auf Rerets Armen entzündet, damit sie jeden Tag Schutz über dich ausübt" (*st3.w n≠k tk3 ḥr ʿ.wi Rri.t iri̯≠s z3≠k rʿw-nb*). Dieser Beleg unterstützt die auf Basis der Schreibung allein nicht ganz sichere Lesung an unserer Stelle.[971]

2.2.17.3 Dritter Anruf: aus PT 412

Der gesamte PT-Spruch 412 ist als *s3ḫ.w* II, Spruch 17 überliefert, s. dort für die z. T. erheblichen Abweichungen gegenüber dem älteren Textverlauf sowie für weitere Parallelen; die unserem Anruf entsprechende Passage hier XXI.43–XXII.2. Dass der Auszug aus PT 412 in CG 29301 dem vorliegenden Spruch entstammt, zeigt sich an der genau diesem Anruf entsprechenden Länge der Parallele einschließlich ihres Beginns mit *h(3) N.*

---

960 Nach Leitz, *LingAeg* 10 (2002), 417 ist die Endung, ähnlich wie hier, nicht geschrieben (Hinweis Quack).

961 pNespasefy D78.15; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 70; s. a. Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 123 (§ 10). Im Spruch selbst ist zu Beginn die Göttin als „Sachmet-Bastet, die die Neunheit gab, die den Federschmuck nahm, Herrin des hellroten Leinens" (*Sḫm.t B3s.tt rdi̯.t psḏ.t ṯ3i̯(.t) mḥ.t nb.t ins.i*) angerufen (pNespasefy D78.1).

962 Vgl. die Deutung von *wt.t* als Docht in Text 1 der Stele Sarenputs I. im Heiligtum des Heqaib auf Elephantine (Assuan Nr. 1372), wenn dort zuvor wirklich *Ip.t* zu lesen und nicht eine Schlangengöttin gemeint sein sollte: Franke, *Heqaib*, 224–235, bes. 232, Anm. f; s. a. Luft, *Anzünden der Fackel*, 38–41. Der Text ist ein Vorläufer zum ersten Teil von Tb 137, der identische Kontext des Entzündens von Feuer steht also außer Frage.

963 pLeiden T 32 IV.1; Herbin, *Livre de parcourir*, 443.

964 Sauneron, *Porte ptolémaïque*, Taf. 9, Z. 36; s. Herbin, *Livre de parcourir*, 170 mit Anm. 88.

965 *Buch vom Tag*, Beischrift P; Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 282f. (Text), 510–513 (Kommentar), 513–518 (zur Identifizierung der Sternbilder); weiteres in Quack, *Dekane* (in Druckvorbereitung; Hinweis Quack).

966 Angesichts der Bezeichnung als „Fackel" wohl eher eine Lampe als ein Räuchergefäß, wobei dessen Funktion, Duft zu verbreiten, sich mit einer Öllampe gleichfalls erfüllen lässt.

967 Lapp, *Nebseni*, Taf. 18; Luft, *Anzünden der Fackel*, 110f.

968 Zur engen Verbindung bis hin zur Identität zwischen Reret, Ipet und anderen Nilpferdgöttinnen s. Mendel, *Monatsgöttinnen*, 134–137.

969 Gnirs/Grothe/Guksch, *MDAIK* 53 (1997), 80, Taf. 9c (links).

970 pMMA 35.9.21 XXIII.12–13 und Parallelen; Goyon, *Imouthès*, Taf. 22; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 153f. mit weiteren Hinweisen.

971 Eine Schreibung von *Rr.t* mit Pluralstrichen auch in Gardiner, *Onomastica* I, 5*.

h(ꜣ) Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt	**He**, Osiris-Chontamenti, erhebe dich auf deiner linken Seite,
(730a) *ṯzi̯ ṯw ḥr gs⸗k* (XVII.24) *i͗ꜣb.i͗*	damit du dich auf deine rechte Seite wendest!
di̯⸗k ṯw ḥr gs⸗k wnm.i͗	
(730b) *i͗mn s.t⸗k m nṯr.w*	Verborgen unter den Göttern soll dein Platz sein, und Re
twꜣ Rꜥw ḥr⸗k m rmn.wi͗⸗f	wird sich mit seinen Armen auf dich stützen.
(730c) *sṯi͗⸗k m sṯi͗⸗f*	Dein Duft ist sein Duft,
(730d) *fd(.t)⸗k m fd(.t)* (XVII.25) *psḏ.t*	dein Schweiß ist der Schweiß der Neunheit.
(731b) *ḫfꜥ⸗k ḥḏ⸗k*	Deine Keule sollst du packen!
(731c) *ꜥḥꜥ⸗k ḫnt i͗tr.ti͗*	Du sollst an der Spitze der beiden Landesheiligtümer
wḏꜥ⸗k mdw n nṯr.w	aufrecht stehen und für die Götter Urteile fällen!

In *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 Singular *rmn* wie in PT 412.

Gegenüber *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 fehlen *Pyr.*, 731a und der erste Satz von 731b (*ḫꜥi̯⸗k m (i͗)ḫ.t-ḫꜣ.t i͗m mḥ ḏr.t⸗k m i͗r.t-Ḥr.w*); außerdem in 731c die Präposition *ḫnt* statt *m-ḫnt*. Dieselbe Auslassung in CG 29301; dort gegenüber unserer Version einige Unterschiede:

Twꜣ⸗k ( ) statt *twꜣ Rꜥw ḥr⸗k*. Sollte im folgenden zerstörten Schriftquadrat wirklich *m rmn.wi͗⸗f* gestanden haben, dann in einer sehr knappen Schreibung. Da die Abschrift mit fortfährt, was als Verschreibung aus dem Hieratischen leicht erklärbar ist, aber mit einer anderen Aussage (offenbar ist *rꜣ* „Mund“ gemeint) einhergeht, könnte die gesamte Passage anders verlaufen sein. Danach stimmt *m sṯi͗⸗f* wieder mit unserer Fassung überein.

… *fd(.t) n(.t) psḏ.t ꜥꜣ.t*. Vielleicht schon *ꜥꜣ(.t)* und jedenfalls der folgende, mir nur noch teilweise verständliche Textverlauf gehen auf *Pyr.*, 731b–c zurück: „Der Herr ist an deiner Seite bei den Beiden Landesheiligtümern, da {Deine *zḫn.t*(?)}⟨du richtest⟩ alle Götter“ (*nb ḥr-gs⸗k r i͗tr.ti͗* {*zḫn.t*(?)⸗*k* ( )}⟨*wḏꜥ⸗k mdw n*⟩ *nṯr.w nb.w*). Nach erneuter Anrede des Sarginhabers folgt die bekannte Aussage über die Westgöttin, die den Verstorbenen aufnimmt und ihm die Arme entgegenstreckt (*i͗mn.tt nfr.t r šzp⸗k z(my).t di̯⸗s n⸗k ꜥ.wi͗⸗s ḫnt s.t⸗k i͗m⸗s ḏ.t*), dann eine Parallele zu *Pyr.*, 2022a; s. hier XVI.17.

Zum Erheben auf oder von der linken Seite vgl. zu XIII.15.

Der Schweiß des Toten ist nicht nur positiv konnotiert, sondern kann als Krankheitssymptom negiert werden (in PT 535: *n fd.t⸗k* „es gibt nicht deinen Schweiß“[972]). Parallel zu *sṯi͗* „Duft“ ist er aber einfach als dessen Synonym zu verstehen, so auch in PT 508.[973]

Das Stehen vor den beiden Landesheiligtümern ist ein Bild für die Position des Herrschers, als der Osiris hier Entscheidungen treffen und verkünden wird und zwar zugunsten (*n*) der Götter. Vgl. XII.1–2, wo Osiris in gleicher Position Nahrung an Götter und Verstorbene verteilen soll. Die *ḥḏ*-Keule erscheint als Herrschaftsabzeichen vergleichsweise selten und hauptsächlich in den Pyramidentexten, dabei meist zusammen mit dem *ꜣms*-Szepter.

Auch in PT 675 (= *sꜣḫ.w* II, Spruch 21, hier XXIII.2–3, *Pyr.*, 2004b–2005a), ist die Keule mit Aufstehen und *wḏꜥ-mdw* „urteilen“ verbunden.[974] In PT 512 erteilt der Verstorbene nach Erhalt von *ḥḏ* und *ꜣms* den Göttern Befehle (*wḏ-mdw*).[975]

Zur Übersetzung von *twꜣ ḥr* als „stützen auf“ und nicht etwa als „das Gesicht stützen“ vgl. die eindeutige Schreibung in *Pyr.*, 730b. Zwar ist *twꜣ ḥr* in der Bedeutung „stützen auf“ nur in alter Sprache

972 *Pyr.*, 1283a.

973 Dort sind Schweiß und Duft des Verstorbenen die des Horus: *Pyr.*, 1113c.

974 *Pyr.*, 2004a–2005a.

975 *Pyr.*, 1166a–b.

belegt und insgesamt selten,[976] die Schreibung sowie das überraschende Determinativ von *twꜣ* () verdeutlichen aber, dass dieser Gebrauch des Verbums dem Benutzer deutlich gemacht werden sollte und mithin durchaus noch bekannt war; vgl. auch *sꜣḫ.w* II, Spruch 17 (XXI.44, XXII.2–3). Das der Formulierung zugrunde liegende Bild des alten Sonnengottes, der sich bei seinem Untergang auf den ihm unmittelbar folgenden Neumond stützt, ist am in diesem Anruf nicht mitüberlieferten Ende von PT 412 deutlicher (*Pyr.*, 732b–c; hier XXII.2–3).

2.2.18 Spruch 15B

Anders als in Spruch 15A sind die beiden Anrufe von Spruch 15B nicht durch Rubrizierung des zweiten einleitenden *h(ꜣ)* voneinander abgesetzt. Tatsächlich sind sie inhaltlich enger miteinander verbunden als die Anrufe der Sprüche 14A und 15A, indem der zweite Anruf nochmals die Gesänge der Klagefrauen verheißt, die im ersten als deren Jubel präsentiert werden.

Während ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den Schutzsprüchen in 14A und der Anrufung an den Ba-Bringer (14B) nur auf einer sehr allgemeinen Ebene erkennbar ist, haben die drei Anrufe von 15A mit 15B den Augenblick des Aufstehens als Handlungsmoment gemeinsam. Freilich handelt es sich beim Aufstehen um eines der geläufigsten Motive von Befähigungssprüchen, so dass die Frage, warum ausgerechnet diese drei Redeeinheiten unter diesem Gesichtspunkt zusammengestellt wurden, ohne überzeugende Antwort bleiben muss.

In Spruch 15B steht im ersten Anruf der Imperativ bereits zwischen dem Anruf *h(ꜣ)* und dem Namen des toten Gottes. Diese auf rein textlicher Ebene marginal erscheinende Differenz zu 15A könnte auf der Ebene der Performanz relevant sein. Aus dieser Perspektive ist möglicherweise die Beobachtung von Interesse, dass die drei Strophen von 15A in etwa gleich lang sind, ebenso die demgegenüber merklich kürzeren beiden Strophen von 15B. Es handelt sich zwar um thematische „Varianten" (*ky*), was die Ähnlichkeiten zwischen ihnen und ihre Anordnung in einer einzigen Kolumne in einigen Textzeugen erklärt, aber es sind doch getrennte Sprüche mit eigenem ‚Klang' (strukturell und denkbarerweise auch musikalisch) und daraus resultierenden Konsequenzen für die jeweilige Aufführungspraxis.

2.2.18.1 Erster Anruf

ky	**Anderer**
h(ꜣ) *ṯzi̯ ṯw Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt*	**He**, Erhebe dich, Osiris-Chontamenti!
m wr(XVII.26)*ḏ ḥtm.tw m ḏ.t=k ḏ.t*	Sei nicht müde, da du mit deinem Leib für immer versehen
ꜥnḫ.tw ḏdi̯.tw m nṯr.w	bist, lebendig und dauerhaft unter den Göttern!
h(ꜣ) zp 2 *n i͗wi̯=k*	„He, he!" erschallt es ob deiner Ankunft.
ḥꜥi̯ sn.ti͗=k m ḫsf(.w)=k	Deine beiden Schwestern werden bei deinem Nahen jubeln
sꜣḫ=sn ṯw (XVII.27) *m nb=sn*	und dich als ihren Herrn befähigen.

Zur Nebeneinanderstellung von *ḏ.t* und *i͗r.w* vgl. zu XV.21. Die erneute Vollständigkeit des Körpers ist notwendige Voraussetzung für die Aufforderung, sich zu bewegen.

Anders als im ersten Anruf von Spruch 15A ist die „Befähigung" durch die Rezitationen der beiden Schwestern hier deren „Jubel" zugeordnet. Dass *ḥꜥi̯* an dieser Stelle nicht nur ein Euphemismus für „klagen" ist, zeigt sich im Grund des Jubels: Wenn der Gott zu den Seinen kommen kann, dann lebt er bereits wieder. Der klagende Aspekt der Gesänge von Isis und Nephthys wird getrennt hiervon im zweiten Anruf behandelt.

976 *Wb* V, 249.1–2.

2.2.18.2 *Zweiter Anruf*

h(ꜣ) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉ(ꜣ)kb ṯw wr.t m Ḏd.w	He, Osiris-Chontamenti, die Große wird dich in Busiris betrauern,
sꜣḫ ṯw sn.t m ꜣbḏ.w	die Schwester dich in Abydos befähigen.
ḥꜣi̯⸗sn (XVII.28) *ỉr.w r rꜣ n(.ỉ) wʿb.t⸗k*	Sie werden nämlich am Eingang deiner Balsamierungsstätte klagen
sqꜣi̯⸗sn ṯw m nṯ(r)⸗sn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	und dich als ihren Gott verehren („erhöhen"), Osiris-Chontamenti!

Die Breviloquenz umfasst hier gleich drei Komponenten: Sowohl die „Große" als auch die „Schwester" klagen und befähigen gemeinsam an beiden Kultorten.

Zur Klage als Befähigungsrezitation vgl. in Spruch 15A, XVII.20 und ganz ähnlich in Spruch 16, XVII.31, in Spruch 15A ebenfalls gefolgt vom Hinweis auf die Klage am Eingang zur Balsamierungshalle. Vgl. auch den Jubel der *ḥꜣ.t*-Klagefrau in Busiris in den *GZG* (hier VIII.3), dort ohne abydenisches Pendant, sowie die Ankunft der Kultteilnehmer aus Busiris in Ta-wer (V.24).

Während die befähigende Klage der beiden Schwestern dem Jubel im ersten Anruf komplementär gegenübersteht, sind die jeweiligen Schlusssätze weitgehend synonym formuliert (befähigen – erhöhen; ihr Herr – ihr Gott). Zu „erhöhen" als Sprechakt vgl. als geläufigstes und lange überliefertes Beispiel das Nebeneinander von *sṯz.w* und *sꜣḫ.w* im Gesamttitel des Totenbuchs und im Spruchtitel von Tb 17 („Erhebungs- und Befähigungssprüche").[977]

Die Lesung *nṯ(r)* mit Assmann, der auf *ḥꜣi̯⸗sn ṯw m nṯr⸗sn* im folgenden Spruch 16 verweist (XVII.31); vgl. auch entsprechende Schreibungen in den *GZG*. Theoretisch denkbar wäre noch „*mntsn*" als die ‚neuägyptische' Schreibung von *ntsn*, dann: „Sie werden dich erhöhen, (niemand anderer als) sie, Osiris-Chontamenti!"

Assmann umschreibt vor der abschließenden Anrede nochmals *hꜣ* „he". In pSchmitt steht die Anruf-Partikel aber nicht, auch nicht in pBM 10317 XV.17 und pBM 10319 XII.28.

2.2.19 *Spruch 16*

Verwendete Parallelen

Inschrift auf dem Rückenpfeiler einer Statuette (Naophor) in Genf, John Keane Collection: Bakry, *ASAE* 60 (1968), 1–6 (erhalten sind folgend auf [...] *mỉ nb nḥḥ* „wie der Herr der Ewigkeit" die beiden ersten Sätze des zweiten Anrufs (vom zweiten nur den Beginn: *ḥꜣi̯⸗sn*). S. a. zu Spruch 15A.

Wie die Sprüche 14A, 15A und 15B gliedert sich auch die letzte „Befähigung" der *sꜣḫ.w* I in dieses Mal vier Anrufe, die durch rubriziertes *hꜣ* voneinander getrennt werden, hier stets ergänzt durch Spatium oder Absatz. Mit Schutz- und Klageritualen, Befähigung zum Betreten des Jenseits, Gelangen zum Sonnengott, Empfang als Herrscher und schließlich mit der Zuteilung von Nahrung als Garant ewigen Fortbestehens begegnen noch einmal die wesentlichen Themen der gesamten *sꜣḫ.w* I. Beginnend mit der Akklamation der Götter von Buto ziehen sich Jubel und Respekt der Götter durch alle vier Strophen und weisen als äußeres Zeichen des Erscheinens als Herrscher in der Götterwelt auf dieses als grundlegendes Ziel des Spruchs und der gesamten Liturgie hin.

977 Backes, in: *FS Munro*, 5–27.

2.2.19.1 *Erster Anruf*

(XVII.29) *s3ḫ*	**Befähigen**
h(3) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt sq3ỉ ṯw wr.w n.w Pỉ	He, Osiris-Chontamenti, die Großen von Pe werden dich verehren („erhöhen“),
ḥꜥỉ n≈k ỉm.ỉw Dp	die Bewohner von Dep werden dir zujubeln.
sn≈sn t3 (XVII.30) *n b3.w ḥm≈k*	Sie werden vor der Manifestationsmacht deiner Majestät die Erde küssen
sḥrỉ≈sn sbỉ.w r bw ḫr.ỉ≈k	und die Widersacher von deinem Aufenthaltsort fernhalten.

Die Göttergruppen von Pe und Dep treten verschiedentlich als Beschützer des Osiris oder des Verstorbenen auf.[978] Zusammen mit anderen Gruppen von Ortsgöttern, deren „Gemetzel“ (*šꜥ.t*) man nicht anheim fallen möchte, werden sie in einer Litanei in pLeiden I 346 angerufen.[979] Als Götter in Pe und Götter in Dep begegnen uns beide Gruppen gemeinsam in der Version von ST 609 auf dem Sarg der Satsobek in Hamm (Nr. 15017), die bei ihnen eine „Wohlversorgte“ (*ỉm3ḫ.yt*) ist.[980]

Die direkte Verbindung von *s3ḫ*, Verehrung und gewaltsamer Feindabwehr als Handlungen derselben Personengruppe ist inhaltlich nicht neu; vgl. die Position von Isis und Nephthys am Eingang der Balsamierungsstätte im vorangehenden Spruch.[981]

2.2.19.2 *Zweiter Anruf*

(XVII.31) *h(3) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt s3ḫ ṯw sn.tỉ≈k m ỉ(3)kb.w≈sn*	**He**, Osiris-Chontamenti, deine beiden Schwestern werden dich durch ihre Trauer befähigen
ḥy≈sn ṯw m nṯr≈sn	und dich als ihren Gott beklagen.
sḥtp ṯw sḫm.w (XVII.32) *ḥr.ỉw ꜥ3.wỉ≈sn*	Die Mächte über ihren Türen werden dich friedlich stimmen
ỉrỉ≈sn n≈k w3.t m ḫr.t-nṯr	und dir im Totenreich den Weg freigeben.

Die ersten beiden Sätze ganz ähnlich als Abschluss des ersten Anrufs von Spruch 15A. Während dort die Klage an der Balsamierungshalle stattfindet, also noch im Diesseits, könnte man die Klage für den Verstorbenen als Gott und seine Einführung im Totenreich so verstehen, dass er nun eine nächste Stufe seiner ‚Vergöttlichung‘ erreicht.

Die Handlung der „Mächte“ kann zu den Rezitationen der beiden Schwestern parallel stehen oder eine Folge von deren befähigender Wirkung (s. zuvor, XVII.20, 27, 28) sein, d. h. Osiris wird erst durch seine Schwestern in die Lage versetzt, sich gegen die Türhüter des Jenseits durchzusetzen. Für die zweite Lösung mag sprechen, dass die beiden Schwestern als Klagefrauen fest zum Personal jeder Totenklage gehören, die Torwächter hingegen nicht, so dass hier das (diesseitige Klage-)Ritual und sein Effekt hintereinander gestellt wären. Andererseits existiert mit dem *Großen Dekret* ein Ritualtext, der die Klage durch Isis, Nephthys und weitere Trauernde neben die Überwindung von Toren im Jenseits stellt.

Da im Folgenden der Eintritt des Osiris ins Jenseits im Mittelpunkt steht, sind die Türhüter hier wohl v. a. Wächter, die den Zutritt dorthin bewachen, nicht zum Horizont. Vgl. das Durchlaufen der Wege der Finsternis durch Osiris in den *GZG* und den dortigen „Weg des Anmeldens“ (II, 23, III.30, 34). Ihre Handlung des „friedlich Stimmens“ weist die Wächter als Osiris untergeordnete Wesen aus, parallel zu dessen Rolle als „Gott“ seiner Schwestern.

---

978 S. die Belege und Querverweise zu *ỉmyw-P* und *ỉmyw-Dp* in *LGG* I, 266, 287.

979 pLeiden I 346 I.10: Stricker, *OMRO* 29 (1948), 52; Bommas, *Mythisierung der Zeit*, Falttafel.

980 Graefe, *Sat-Sobek und Peti-Imen-menu*, 19f., Abb. 5, Z. 3–6.

981 Kucharek, *Klagelieder*, 589–591; s. a. IV.19, XVII.20, 28.

2.2.19.3 Dritter Anruf

h(ꜣ) Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt ḏi̯(.w) n⸗k hw m wꞽꜣ n(.ꞽ) Rꜥw	He, Osiris-Chontamenti, Geschrei soll für dich in der Barke des Re ertönen (ist/werde dir gegeben),
ḥꜥi̯ n⸗k (XVII.33) *ꞽm.ꞽw ꜣḫ.t*	die Horizontbewohner werden dir zujubeln.
ṯzi̯ ṯw nṯr m ḥtp	Erhebe dich, Gott, in Frieden!
zꜣ⸗k Ḥr(.w) sḫr⸗f ḫft.(ꞽ)w⸗k	Dein Sohn Horus ist der, der deine Feinde niederwerfen wird.
sqdi̯ ṯw Ḥr.w m wꞽꜣ n(.ꞽ) Rꜥw	Horus wird dich in der Barke des Re fahren,
sšmi̯.n⸗f ṯw n (XVII.34) *ꞽm.ꞽw dwꜣ.t*	er wird dich zu den Jenseitsbewohnern führen,
wbn⸗k m ꞽz⸗k nb-ꜥnḫ	so dass du in deinem Grab aufgehen kannst, du Lebensherr!
dwꜣ ṯw ꞽm.ꞽw ꞽtr.tꞽ	Die Bewohner der beiden Landesheiligtümer werden dich verehren.
ꞽri̯⸗sn h(ꜣ)-snḏ n wꜣḏ.tꞽ(XVII.35)*⸗k zꜣ-tꜣ n ḥr.ꞽ(t)-tp⸗k*	Sie werden deinen beiden Kronen Reverenz erweisen und Verehrung deiner Stirnschlange.

Möglich auch: „Der Gott wird dich in Frieden aufrichten." Der Gott wäre dann Horus.

Da das Verb *sqdi̯* oft wie seine nominale Ableitung *sqd.wt* „Fahrt" geschrieben wird, könnte man es hier ohne Objektpronomen lesen. Daraus würde allerdings die Aussage resultieren, dass Horus in Res Barke fährt, aber genau dies ist es ja, was dem Verstorbenen zugedacht wird. Deswegen dürfte hier, parallel zu *sšmi̯*, die Bedeutung von *sqdi̯* transitiv sein.[982] In jedem Fall geht es um den Eintritt ins Jenseits, die Frage ist nur, ob Osiris als Toter zu seinem Grab gelangt, also bestattet wird,[983] oder ob er bzw. sein Ba nach der Tagesfahrt mit Re jeden Abend die ‚Unterwelt' neu betritt, um sich im Grab mit seinem Körper zu vereinen. Die Fahrt in der von Horus gesteuerten Barke des Sonnengottes und das „Aufgehen im Grab"[984] lassen an die Nachtfahrt der Sonne denken, die der Verstorbene einerseits begleitet und von der er andererseits als im Grab belebter Leichnam profitiert. Weil aber die beiden Landesheiligtümer meist in Zusammenhang mit Osiris' Herrschaftsantritt im Horizont genannt werden (vgl. nur die weiteren Belege von *ꞽtr.tꞽ* in *sꜣḫ.w* I und II), erscheint der Aufgang als Mond und damit als Ba am Nachthimmel ebenfalls plausibel. Dass Horus seinen Vater zu den Bewohnern der *dwꜣ.t* geleitet, spricht jedenfalls für ein nächtliches Geschehen, sei es am Himmel, in der Unterwelt oder vielleicht parallel in beiden Zonen des Jenseits.[985]

2.2.19.4 Vierter Anruf

Verwendete Parallelen
Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 32 (Rede der Isis, Z. 1–4 = hier XVII.35–36).

***h(ꜣ)** Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt sḫꜣ⸗sn kꜣ⸗k m nṯr.w*	**He**, Osiris-Chontamenti, sie werden sich deines Ka unter den Göttern erinnern.
sꜥnḫ ṯw ꞽm.ꞽw ꜣḫ.t	Die Horizontbewohner werden dich beleben.
di̯⸗sn ꜥ.wꞽ⸗s(XVII.36)*n r⸗k*	Sie werden dir ihre Arme reichen
ḫwi̯⸗sn n⸗k ḥꜥ.w⸗k	und dir deinen Körper beschützen.

---

982 Viel seltener als der intransitive Gebrauch, aber seit PT belegt, s. *Wb* IV, 309.5, 7.

983 Dies ist die Deutung von Assmann, *Totenliturgien* III, 219: „Beisetzungsprozession als Fahrt der Sonnenbarke".

984 *Wbn* mit der Präposition *m* kann sowohl „aufgehen in" (z. B. im Himmel) als auch „aufgehen aus" (z. B. aus der Erde, aus der Lotusblume) bedeuten, so dass die Entscheidung zwischen diesen beiden Alternativen wesentlich vom hypothetischen Verständnis der gesamten Passage abhängt.

985 Für eine lunare Fahrt zum Ort von Osiris' Bestattung sowie eine Parallelisierung himmlischer und unterirdischer Regenerationskonzepte vgl. z. B. Backes, *Zweiwegebuch*, 271–284, 319–321.

nḥb=tw n=k k3 m t3-ḏsr ḏf3=k ḥr	Man wird dir im Unnahbaren Land Nahrung zuteilen, deine
ḫ3w.t nṯr	Speisen auf dem Altar des Gottes,
sḫm=k* (XVII.37) *ỉm	damit du darüber verfügest
ʿnḫ k3=k ỉm ḥtm.tw m ḏ.t n ḏ.t	und dein Ka davon lebe, indem du für immer mit einem Leib versehen bist.

Mit dem Suffixpronomen ***=sn*** greift der erste Satz des Anrufs den Text des vorangehenden auf. In CG 29301, wo mit ihm eine separate Beschriftungseinheit beginnt, steht stattdessen ***sḫ3=tw*** „man wird sich erinnern". Dies belegt immerhin die Akzeptanz der *h3*-Anrufe als Gliederungsmittel. Auch in den folgenden Sätzen bleiben die Abweichungen in CG 29301 zunächst ohne bedeutende Veränderung der Aussage: Präposition ***m-m*** anstelle von ***m***; laut Publikation ***ʿnḫ.w 3ḫ.t*** „Lebendige des Horizonts" statt ***ỉm.ỉw 3ḫ.t***; Auslassung von ***n=f*** nach ***ḫwỉ=sn***; nach ***ḥʿ.w=k*** fehlt ***nḥb=tw n=k k3 m t3-ḏsr***. Die Parallele zu unserem Text endet mit ***ḏf3=k ḥr ḫ3w(.t) n(.t) nṯr.w nṯr.wt m ḫr.t-nṯr*** „deine Speisen sind auf dem Altar der Götter und Göttinnen im Totenreich".

Die hier den Anruf und den gesamten Spruch abschließende Nennung des Ka verweist auch auf den diesseitigen Totenkult, der die jenseitige Zuweisung von Speisen rituell vergegenwärtigt. Wie vielleicht auch in XV.21 kann ***ḏ.t*** deswegen als Bezeichnung des Kultbilds gedeutet werden.

2.2.20 Kolophon

(XVII.38) ***ỉwỉ=f pw***	Ende der Abschrift

3 Kol. XVIII.1–XXIV.22
Den Großen Befähigen (*s3ḫ.w* II)

3.1 Einleitung

3.1.1 Zur Gliederung: ‚historische' und ‚zeitgenössische' Zählung der Texteinheiten

Wie schon bei den *s3ḫ.w* I ist auch für die *s3ḫ.w* II auf eine Kapitelzählung in der Übersetzung zugunsten von Assmanns Nummerierung von „Sprüchen" verzichtet worden, da deren Zählung um der Einheitlichkeit willen möglichst weitgehend übernommen wurde. Bei seiner Einteilung orientiert sich Assmann an den für die früheren Parallelen, also v. a. den Pyramidentexten, nachgewiesenen „Sprüchen". Die Standardzählung dieser älteren Texte, also *Pyr.*-Paragraphen und *CT*-Einheiten sind zur besseren Vergleichbarkeit mit angegeben. Einige m. E. unvermeidliche Veränderungen dieser ‚konventionellen' Zählungen sind an den jeweiligen Stellen erläutert, dabei handelt es sich im Wesentlichen um die Aufteilung von Assmanns Sprüchen 19 = PT 690 und 25 = ST 838 + 839 in jeweils zwei Sprüche sowie umgekehrt die Zählung seiner Sprüche 23 und 24 als nur ein Spruch.

Im Falle der *s3ḫ.w* II steht ein weiterer Umstand einer Kapitelzählung im Wege, nämlich die Überlagerung zweier Zählsysteme. Denn die Benennung von „Sprüchen" nach Assmann wird hier durch eine „alternative Zählung" ergänzt, die, nachdem Assmanns Nummerierung einmal etabliert ist, weniger praktikabel wäre, dem antiken Befund jedoch m. E. besser Rechnung trägt. Anstelle der ‚historischen' Spruchnummern lassen sich nämlich auch die Gliederungsmerkmale der Abschriften in pSchmitt und den anderen Ritualpapyri, v. a. pBM 10319, als Strukturierungsgrundlage verwenden. Diese formale Gliederung der Handschriften entspricht der anhand der Pyramiden und Särge des Alten und Mittleren Reichs erarbeiteten Spruchzählung nur bedingt. Desweiteren bieten die spätzeitlichen Parallelen zu Passagen der *s3ḫ.w* II oft keinen kompletten „Spruch", sondern Untereinheiten, meist einen mit ***h3/h3y*** eingeleiteten Anruf. Diese beiden Beobachtungen lassen den Schluss zu, dass die alten PT-Spruchgrenzen für den Umgang mit den Texten in der Spätzeit nur noch bedingt relevant waren. Stattdessen bietet sich eine Zählung auf zwei Ebenen an: Zunächst ergibt sich aus den wenigen äußeren Gliederungsmerkmalen – ***ḏd-mdw***-Rezitationsanweisungen einschließlich der beiden Fundvermerke – eine Unterteilung in acht große Einheiten:

1. XVIII.1–XIX.2: Diese Einheit entspricht Assmanns „Spruch 1", einer Folge von Anrufen ohne direkte Parallele in PT und ST.
2. XIX.2–8: Beginn kenntlich durch *ḏd-mdw*. Diese Einheit entspricht PT 373. In Papyrus Schmitt ist der Übergang zur folgenden Einheit aufgrund einer Auslassung verunklärt; s. zu XIX.8–9.
3. XIX.8–XX.6. Der Beginn ist aufgrund einer Auslassung in pSchmitt nur dank der Parallelen in pBM 10081 und 10319 deutlich (jeweils rubriziertes ***ḏd-mdw***); s. zur Stelle.
4. XX.6–XXI.30: kenntlich durch – nicht rubriziertes – ***ḏd-mdw***.
5. XXI.31–XXII.3: Diese Einheit entspricht genau PT 412. Sie ist zusätzlich zum rubrizierten ***ḏd-mdw*** durch einen Absatz nach XXI.30 kenntlich gemacht.

6. XXII.3–XXII.14: Beginn kenntlich durch ***ḏd-mdw***. Die sechste Einheit endet mitten im alten Spruch PT 690 vor dem ersten Fundvermerk; s. zur Stelle.
7. XXII.15–XXIII.14: Beginn kenntlich durch einen Absatz nach XXII.14, gefolgt vom ersten Fundvermerk.
8. XXIII.14–XXIV.22: Beginn kenntlich durch den zweiten Fundvermerk und das folgende ***ḏd-mdw***.

Fünf dieser Einheiten lassen sich weiter in einzelne „Anrufe" unterteilen, meist erkennbar am einleitenden Ruf ***h3y***, dem einige Male weitere typische Einleitungsphrasen als Vorgangsbeschreibung voranstehen. Diese Anrufe hat schon Assmann seiner hier nicht wiedergegebenen Binnengliederung in „Strophen" oft, wenn auch nicht immer, zugrunde gelegt. Die zweite, fünfte und achte Einheit lassen sich nicht in Anrufe gliedern. Die zweite und fünfte Einheit bestehen beide aus jeweils einem Anruf,[1] während die letzte Einheit gar keinen ***h3y***-Anruf mehr aufweist. Aufgrund ihrer Länge bieten sich dort ergänzend zu überlieferungsgeschichtlichen Kriterien v. a. inhaltliche Zäsuren und Adressatenwechsel als Grundlage einer weiteren Unterteilung in drei „Sprüche" und einige Abschnitte an.

In der folgenden Konkordanz, die zunächst eine zügige Identifizierung der hier vorgeschlagenen Zählungen mit Assmanns Publikationen gewährleisten soll, wird die geschilderte Problematik gut deutlich. Nicht wiedergegeben sind in ihr metatextuelle Elemente, also der Titel der Textsequenz, die Rezitationsanweisungen sowie die beiden Fundvermerke vor den Einheiten 7 und 8.[2]

Zählung nach Sprüchen			PT-/ST-Spruchnr.	Alternative Zählung		§§-Nr. in *Pyr./CT*
laufende Nr.	Spruchnr. hier	Spruchnr. Assmann		Einheit	Anruf	
1	1	1		1	1–20	--
2	2	2	PT 373	2	(1)	654a–657e
3	3	3	ST 516/PT 721	3	1	VI, 103b–c/2240c (Ende)
					2	VI, 103d–105c/2241a–2242d
4	4	4	PT 422		3	753a–757c
					4	758a–761
					5	762a–c
					6	763a–764b
5	5	5	PT 374	(3)	7	658a–659d
			ST 517			VI, 105d–107f
6	6	6	PT 424		8	768a–769b
					9	769c–d
					10	770a–d
					11	771a–c
					12	772a–773b
					13	774a–b
7	7	7	PT 366	4	1	626a–633b
8	8	8	PT 367		2	634a–635d
9	9	9	PT 368		3	636a–639b
10	10	10	PT 369		4	640a–644e
11	11	11	PT 423		5	765a–767b
12	12	12	PT 370		6	645a–647d

1 Die Zählung eines zweiten Anrufs von Einheit 2 bzw. eines „Spruchs 2b" gilt nur für pSchmitt und ist ein Versuch, die Textauslassung am Übergang von Einheit 2 zu Einheit 3 mit etwas Zählbarem zu benennen.

2 Zur Zugehörigkeit der Fundvermerke zum jeweils folgenden Text s. die Hinweise zum ersten Fundvermerk.

13	13	13	PT 371		7	648a–650c
14	14	14	PT 372		8	651a–653d
15	15	15	PT 332		9	541a–e
			ST 518/PT 722			VI, 107h–i/2243a–b
					10	VI, 107j–108b/2243c–e
16	16	16	PT 468		11	894–895d
					12	896a–897b
					13	897c–899a
					14	899b–c
					15	900a–e
					16	901a–903d
					17	904a–905c
17	17	17	PT 412	5	(1)	721a–733d
18	18	18	ST 519/PT 723	6	1	VI, 108c–109e/2244a–2245d
19	19A	19	PT 690		2	2092a–2099b
20	19B			7	1	2100a–c
					2	2101a–2102b
					3	2103a–2104
					4	2105a–2107c
					5	2108a–b
					6	2109–2112b
					7	2113–2114b
					8	2115a–2116c
					9	2117–2118c
					10	2119
21	20	20	PT 674			1994a–1999d
			PT 462		11	875a+c/*1999e+g
22	21	21	PT 675		12	2000a–2002a
					13	2002b–2003c
					14	2004a–2005a
					15	2005b–2006c
23	22	22	PT 676		16	2007a–2017c
24	23+24	23	PT 532 (Ausschnitt)	8	(1)	1261b–c
		24	PT 477/ST 837			956a–970/VII, 37a–39p
25	25A	25	838			VII, 40a–q
26	25B		839			VII, 41a–44i

Die nur bedingte Eignung der „Sprüche" der Pyramiden- und Sargtexte für eine der Gliederung der Handschriften entsprechende Zählung zeigen bereits die Fälle, in denen ein *s3ḫ.w*-Spruch zwei alte Sprüche umfasst (Sprüche 5, 15, 20, 23+24[3]). Umgekehrt verteilt sich der alte PT 690 nach formalen Gesichtspunkten auf zwei Sprüche, die sogar unterschiedlichen Einheiten (6 und 7) angehören.[4] Ein besonders anschaulicher Fall ist schließlich der zehnte Anruf von Einheit 7, der über die – in der Handschrift ja durch nichts erkennbare – vermeintliche Spruchgrenze zwischen PT 690 und PT 674 hinwegläuft.

Die hier gezählten acht großen Einheiten stehen nun keineswegs unverbunden hintereinander. Insbesondere die beiden letzten weisen unmittelbare inhaltliche oder (im ersten Fall) überlieferungsgeschichtliche Bezüge zum Ende der vorangehenden Einheit auf. Solange insbesondere die genaue Aussage der Rezitationsanweisung *ḏd-mdw* in den *s3ḫ.w* II für uns im Dunkeln liegt, wir also keinerlei Vorstellun-

3 Nach meiner Einschätzung gilt dies nicht für Assmanns „Spruch 25"; s. zu Spruch 25A.

4 Zur weiteren Begründung s. zu Beginn von Spruch 19B.

gen hinsichtlich Art und Dauer möglicher Unterbrechungen der Rezitation haben, lassen sich weitere Fragen zum inhaltlichen und performativen Übergang von einer Einheit zur nächsten einstweilen nur spekulativ beantworten.

3.1.2 Zur Anpassung des Rezitationstexts an die Aufführung im Osiriskult

3.1.2.1 Parallelisierung von Osiris und Pharao

In Spruch/Einheit 1 ist die Rolle des „Pharao" deutlich: Er wird als Ritualist für Osiris vorgestellt, der entsprechend dem ebenfalls mehrmals genannten Horus den Kult für seinen Vater vollzieht. Allein im abschließenden 20. Anruf wird ein Handeln von Göttern für den König beschworen, insbesondere seine Versorgung mit Opferspeisen. Dies soll ausdrücklich als Gegengabe für seine Spende von Opfergaben geschehen, ändert also nichts an der selbstverständlichen Rolle des Königs als Ritualist. In dieser wird er im weiteren Verlauf der *s3ḫ.w* II, also an Stellen, in denen seine entsprechende Erwähnung einen Eingriff in den überlieferten Text, bedeutete, nur noch zweimal in Spruch 16 = PT 468 genannt: XXI.26–27 = *Pyr.*, 903c; XXI.29–30 = *Pyr.*, 905a–b. Beide Stellen boten sich aufgrund ihrer Nennung des Horus, im zweiten Fall außerdem des Königs selbst in einer Opferformel, für eine Spruch 1 entsprechende Umformulierung besonders an.

Die übrigen Erwähnungen des „Pharao" hingegen zeigen ihn ganz anders, denn sie nennen ihn parallel zu Osiris-Chontamenti und somit anscheinend als Verstorbener.[5] In diesen Fällen handelt es sich durchweg um Zusätze oder Textaustausch gegenüber den Versionen des Alten und Mittleren (und, soweit ersichtlich, auch des Neuen Reichs): XIX.8–9 = *Pyr.*, 657e/*CT* VI, 103b–c; XIX.17–18 = *Pyr.*, 754b; XIX.20 = *Pyr.*, 755c; XIX.23 = *Pyr.*, 758a; XIX.24–25 = *Pyr.*, 758d; XXI.19 = *Pyr.*, 899c. Dass an diesen Stellen wirklich der lebende König gemeint ist, zeigt die regelmäßige Verwendung von „LHG". Es geht also nicht um den verstorbenen König, für den man das Ritual entsprechend Osiris aufgeführt und dessen Bezeichnung man aus der Vorlage der funerären Abschriften nicht durchweg gelöscht hätte. Dem schon von Assmann formulierten Verständnis auch dieser Erwähnungen des Königs als Mittel zur Herrschaftsbestätigung[6] ist mit Sicherheit zuzustimmen. Ein Blick auf die Eigenschaften bzw. Situationen, die für den König beschworen werden, lehrt allerdings, dass seine Rolle dabei durchaus nicht die eines Toten ist, sondern die eines göttlichen Herrschers und Speiseempfängers. Gerade der letzte Aspekt, den man wohl am ehesten mit der Vorstellung des Totenkults verbinden würde, erscheint ja bereits in Spruch/Einheit 1, Anruf 20. Seine durch die Götter garantierte Versorgung etabliert Pharao auf Erden wie sie Osiris' Status als jenseitiger Stellvertreter des Sonnengottes prägt. Aus diesem unmittelbaren Zusammenhang zwischen Kultvollzug und dem Empfang von Speise und Herrschaftssicherung heraus erklärt sich der Befund, dass die Nennungen des ‚osiris-gleichen' Königs sich auf die gut 20 Zeilen hinter dem „Kultvollzugs-Spruch" 1 konzentrieren und damit eine seiner wesentlichen Aussagen in den folgenden, viel älteren Texten fortführen. Auch die einzige spätere Erwähnung des Königs parallel zum Totengott steht, in Spruch 16, nur wenige Zeilen vor seiner zweimaligen Präsentation als Kultvollzieher.

3.1.2.2 Anpassung der genealogischen Konstellation

XIX.16 = *Pyr.*, 752b: Osiris-Chontamenti als Res Stellvertreter, während in der PT/ST-Fassung der Verstorbene in Kontakt zu Osiris tritt. Um eine Begegnung des Osiris-Chontamenti mit sich selbst zu vermeiden, wurde Osiris durch einen genealogisch älteren Herrscher-Gott ersetzt. Tritt Osiris gegenüber

5 So ASSMANN, *Totenliturgien* III, 276 (zu *Pyr.*, 758d).

6 *Ibidem.*

dem Verstorbenen in der Rolle des für seinen Sohn handelnden Vaters auf, böte sich natürlich eher Geb als Vater des Osiris an, so mehrfach in *s3ḫ.w* I, Spruch 12.

Der umgekehrte Austausch von Geb gegen Osiris in XXIII.11 = *Pyr.*, 2014c geht wohl mit einer weitreichenderen Uminterpretation der gesamten Passage einher, die aber für einen menschlichen Verstorbenen nicht weiter umformuliert werden müsste.

In XX.5–6 = *Pyr.*, 774a–b ist zwar kein Theonym ausgetauscht, die Formulierung wurde jedoch so verändert, dass Osiris, ursprünglich „Bruder" des Verstorbenen und Spender von dessen Speisen, nun nicht sein eigener Bruder ist.

Vergleichbar XXII.40–41 = *Pyr.*, 2000a–b, wo aber kein Name an die Stelle von ***Wsỉr*** getreten ist, sondern einfach der „Gott" (*nṯr*).

Eine genealogische Anpassung in umgekehrter Richtung bietet XXIII.27–28 = Pyr., 965a–c/CT VII, 38n–39a. Dort tritt nicht Osiris-Chontamenti an die Stelle des zu Osiris geleiteten Verstorbenen, so dass anstelle von Osiris ein älterer Gott treten müsste. Stattdessen ist der Verstorbene durch Horus ersetzt worden. Dadurch kann die schon in der PT-Version stehende Anrede an Osiris beibehalten werden, wobei dieser hier anders als dort gleichzeitig der unmittelbare Nutznießer der Rezitation ist.

3.1.2.3 Anpassung von Personenbezügen

XIX.25–26 = *Pyr.*, 759b: Osiris-Chontamenti ist mit seiner Gestalt (*ỉr.w⸗k* „deine Gestalt") versehen, ursprünglich der Verstorbene mit der Gestalt des Osiris. Hier wurde also die bekannte Formulierung der Kontrolle über die eigene Gestalt als Ersatz für die Übernahme der Gestalt des göttlichen Vaters einer genealogischen Anpassung vorgezogen. Die gewählte Lösung war gewiss unproblematisch, da sie die Kernaussage des Satzes, nämlich die Wiedergewinnung eines handlungsfähigen Körpers, erhält. Bei einer Übernahme der Gestalt des Geb oder des Sonnengottes wäre demgegenüber die Bindung des Osiris(-Chontamenti) an Bereiche des Kosmos (Erde bzw. Sonne und evtl. noch Mond) in den Vordergrund gerückt.

XXIII.4–5 = *Pyr.*, 2007a–b: Mit der Umwidmung des Texts auf Osiris erübrigt sich die Gleichsetzung der Ausflüsse des Verstorbenen mit denen des Gottes. Deswegen wurde ***Wsỉr*** durch das Suffixpronomen *⸗k* ersetzt.

Ein vergleichbarer Fall, wenn auch ohne pronominale Adaption, liegt in XXII.39 = *Pyr.*, 1999d vor. Dort wird durch die Auslassung der Präposition *n* die folgende Nennung des Osiris-Chontamenti von einem semantisch unpassenden indirekten Objekt (Osiris-Chontamenti würde dann zu sich selbst geführt werden) zu einer Anrede.

XXIII.26 = *Pyr.*, 963d/*CT* VII, 38h: Anstatt dem Verstorbenen *ʿnḫ*- und *w3s*-Zeichen zu übergeben trägt Osiris sie nun selbst. Auch hier genügte ein bloßer Wortaustausch nicht, die Textpassage musste umformuliert werden.

3.1.2.4 Anpassung an eine typische Rolle des Osiris, insbesondere als Mond

XXII.2 = *Pyr.*, 732b: Osiris wird *als* Mond am Monatsfest geboren; ursprünglich der Verstorbene *wie* der Mond an den Monatsfesten.

XXIII.11 = *Pyr.*, 2014b: Vermeidung einer Identifikation des Osiris mit dem Morgenstern.

XXIV.18–19 = *CT* VII, 44b: „Heil ist der Suchende, der deine Glieder gebracht hat, Seth in Tachbet gleich!" (*wḏ3 ḥỉḥỉ ỉnị ʿ.wt⸗k Stš m T3ḫb(.t) ỉs*). Ursprünglich wurde an dieser Stelle der Verstorbene selbst mit Seth von Tachbet gleichgesetzt, was in der Spätzeit ausgeschlossen gewesen sein dürfte, zumal für Osiris selbst.

3.1.2.5 Keine erkennbare Anpassung

XXI.17–18 = *Pyr.*, 899a. Anstelle der Nennung des Verstorbenen parallel zu Osiris steht nun einmal „Osiris", einmal „Osiris-Chontamenti", letzteres mit Betonung der Anrede durch ***r⸗k***. Die an anderen Stellen erkennbare Vermeidung einer Nebeneinanderstellung der nicht identischen Osiris und Osiris-Chontamenti wurde in diesem Fall also nicht angestrebt, mutmaßlich weil die Satzgruppe ausschließlich um den wieder lebendigen Osiris kreist, eine genealogische Anpassung also nicht ohne tiefgreifende inhaltliche Veränderungen möglich war; s. a. zur Stelle.

3.1.3 Zur Sprache der s3ḫ.w II

Noch deutlicher als bei den *s3ḫ.w* I kann man die Sprache des größten Teils der *s3ḫ.w* II als „spätaltägyptisch" wenn nicht sogar direkt als „altägyptisch" bezeichnen. Abgesehen von der fakultativen Handhabung der Femininendung ***.t*** sind nur relativ wenige spätägyptische Sprachmerkmale in den Text gelangt, die im Wesentlichen als von den PT-Vorläufern abweichende Verwendung von ***sḏm.n⸗f*** und ***sḏm⸗f*** beschrieben werden können. Dementsprechend ist die Analyse der betroffenen Verbformen stets mit der Frage konfrontiert, ob eine Umdeutung vorliegt oder ob lediglich die Graphie der Verbform verändert wurde, und oft genug lässt sich diese Frage nur vorschlagsweise beantworten. Aus diesem Grund eignet sich der folgende knappe Überblick nicht für eine Auswertung von Zahlenverhältnissen. Zu oft sind abweichende Deutungen möglich, auch wenn Kotext und inhaltliche Erwägungen in vielen Fällen eine weitgehend plausible Einordnung erlauben.[7]

Nur selten tritt ***sḏm⸗f*** als Schreibung der perfektivischen Relativform auf (XVIII.3, 7, 9, 13, 15, XXIV.10; s. a. Kapitel II.2.1.3).

Mit über einem halben Dutzend vermutlicher Belege kann die sporadische Verwendung von ***sḏm.n⸗f*** als Schreibung für Prospektiv bzw. Subjunktiv als ziemlich wahrscheinlich gelten (XVIII.17, XIX.35, XX.8, XXII.9, XXIII.26, 29(?), XXIV.7. Bemerkenswert ist ***ꜥḥꜥ.n⸗k*** anstelle eines vermutlich optativischen PsP ***ꜥḥꜥ.tỉ*** in XXIII.2 (*Pyr.*, 2005a).

Etwas häufiger bin ich geneigt, eine anstelle von ursprünglichem ***sḏm⸗f*** verwendete ***sḏm.n⸗f***-Form tatsächlich als präsentisches Perfekt zu verstehen: XIX.16, 28 (2x), 22, 34, XX.21, XXI.7, 14, XXII.11–12 (***ỉy.n*** … ***ỉy*** statt ***ỉy*** … ***ỉy.n***), XXIII.3, 13, 28–29 (2x), 30–32 (4x), 33.

Umgekehrt stellt sich für ***sḏm⸗f*** statt ***sḏm.n⸗f*** die Frage, ob ein neu-/spätägyptisches Präteritum vorliegt oder ob tatsächlich eine Umdeutung von einer perfektivischen hin zu einer prospektivischen Aussage oder einer Aufforderung erfolgte. Das erste ist vermutlich der Fall in XVIII.15, 20, XX.7 (2x), XX.25–29 (11x), 28, XXIV.11–13 (4x in parallelen Sätzen); das zweite in XX.15, 16, 17 (2x), 21, 22 (2x), XXI.11, 40 (***nhp*** statt ***h3ỉ.n⸗k***), 41, XXII.19, XXIII.7.

Nur einmal, in XXIV.7 (*CT* VII, 42g), findet ***sḏm.n⸗f*** anstelle des im Spätmittelägyptischen nach Präpositionen nicht mehr üblichen ***sḏm.t⸗f*** Verwendung: ***mỉ rḏỉ.n⸗sn***.[8]

Gegenüber dem übrigen Text scheint die nicht auf Pyramiden- bzw. Sargtexte zurückgehende Einheit 1 der *s3ḫ.w* II einige mehr dieser kleinen Neu- oder Spätägyptizismen zu enthalten als der übrige Text, insbesondere fünf der sechs Belege der perfektivischen ***sḏm⸗f***-Relativform, wobei auch in Einheit 1 die ***sḏm.n⸗f***-Relativform überwiegt.[9] Der einzige Beleg für ***dỉ*** „hier" in *s3ḫ.w* II steht ebenfalls in Einheit 1 (XIX.1).

---

7 Für Begründungen des bevorzugten Verständnisses einer Verbform s. zur jeweiligen Stelle.

8 S. zur Stelle.

9 Schreibung der perfektivischen Relativform mit der Endung ***.n*** bzw. ***.tn*** in XVIII.4, 6, 17, 20, 26, 28, 30 (2x), 31 (2x), 32, 33, 36, 39, XIX.7, 27, 38, XX.33 (2x), XXI.26 (2x), 27, XXIII.3, 17 (2x), 31, 33.

Aufgrund nur weniger und ausschnitthafter Parallelen zur Textsequenz der *s3ḫ.w* II aus dem Neuen Reich lässt sich der ungefähre Zeitpunkt einer Veränderung und damit ihr neu- oder spätägyptischer sprachlicher Hintergrund nur in Ausnahmefällen erahnen. Dies ist in XX.3 der Fall, wo eine Umdeutung in „*rꜣꜥ-ḥm.t*" als Schreibung von *rw.t-ḥm.t* „Löwenweibchen" sich möglicherweise dem Einfluss vergleichbarer demotischer Graphien verdankt (s. zur Stelle).

Dass ungeachtet der hier zusammengestellten – und nicht eben zahlreichen – späten Graphien und aus diesen teilweise resultierenden Umdeutungen auch die spätzeitlichen Abschriften wie pSchmitt die Überlieferung eines erkennbar alten Texts anstreben, belegt besonders eindrücklich das seit der PT-Fassung unverändert tradierte altägyptische Satzmuster *ꞽn* + Subjekt + *sḏm.n=f* in *Pyr.*, 644c; hier XX.29–30. Umgekehrt fehlen auch in gegenüber den älteren Versionen tiefgreifend umformulierten Passagen klare Beispiele für charakteristische Satzmuster des späteren Ägyptisch.

3.2 Text und Kommentar

3.2.1 Titel und Einheit 1

3.2.1.1 Titel und Rezitationsanweisung

(XVIII.1) ***ḥ3.t-ᶜ m s3ḫ wr***	**Beginn von** „Den Großen Befähigen"
ḏd-mdw* ⸢*m sisn.wt*⸣ [*m smd*].*t m	**Zu rezitieren** ⸢am sechsten Monatstag⸣, [am
3bd.w m ḥ3b nb n(.i) Wsir in (XVIII.2)	Halbmonats]fest, am Monatsfest und an jedem Fest des
ḫr.i(-ḥ3b.t ḥr.i)-tp n(.i) pr pn	Osiris durch den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels.

Auch wenn das Schriftzeichen unter [Hieroglyphe] in ***s3ḫ*** hier strikt seiner Form folgend [Hieroglyphe] anstelle von [Hieroglyphe] transliteriert wird, sollte es nicht als Wiedergabe einer Endung ***.t*** aufgefasst werden, denn es ist ein Füllsel und fester Bestandteil der Schreibung des Verbums ***s3ḫ*** in pSchmitt in den Fällen, in denen auf das ***3ḫ***-Zeichen das phonetische Komplement ***ḫ*** folgt, mit dem es eine Gruppe bildet (entsprechend in den anderen Handschriften[10]). Kann man die parallele Verwendung von [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] in den Spruchtiteln der ***s3ḫ.w*** I noch so deuten, dass ersteres eine abgekürzte Schreibung des zweiten sein mag, so deuten die Fälle, in denen eindeutig ***s3ḫ*** und nicht der alte Infinitiv ***s3ḫ.t*** gemeint ist (XIII.12, 23, XVII.20, 27, 31, XXII.22, XXIII.15), eher darauf hin, dass ein eigener Lautwert des ***t*** in dieser Position – wie in einer spätzeitlichen Abschrift kaum anders zu erwarten – nicht angesetzt werden sollte.[11] Eine phonetische Funktion könnte allenfalls über die Kombination mit unmittelbar folgendem ***tw*** (PsP-Endung oder Schreibung des enklitischen Pronomens) bestehen, die fast überall vorliegt, allerdings nicht in XXII.22 (***s3ḫ⸗f ṯw***). Auch wenn an unserer Stelle, wie hier angesetzt, der Infinitiv des Verbums ***s3ḫ*** geschrieben ist, sollte dieser deswegen besser nur durch ***s3ḫ*** wiedergegeben werden,[12] ungeachtet der längst außer Gebrauch gekommenen ‚korrekten' Infinitiv-Form ***s3ḫ.t***.[13]

Die Übersetzung der Werkbezeichnung als „Den Großen Befähigen" und nicht als „Große Befähigung(sliturgie)"[14] wegen des Götterdeterminativs hinter ***wr***.

3.2.1.2 Spruch 1
Alternative Zählung: Einheit 1

Nicht nur äußere Gliederungsmerkmale weisen die folgenden 20 Anrufe als zusammengehörig aus. Gemeinsam ist ihnen außerdem der Handlungsrahmen des Rituals bzw., wie es vielfach heißt, des „Fests" (***ḥ3b***) bzw. „Festtags" (***hrw nfr***). Die Mehrheit der Anrufe nimmt vornehmlich Bezug auf diese irdische Sprechsituation, in der Regel, aber nicht immer, gefolgt von einer meist recht allgemeinen Aussage über die jenseitige Wirkung der Ritualhandlung des Königs oder des Horus. Nur wenige bewegen sich ausschließlich in der Götterwelt (Anrufe 10, 13, 17–19).

Eine inhaltliche Struktur im Sinne einer Handlungs- oder Wirkungsabfolge lässt sich nur sehr ungefähr ausmachen, so in der Tendenz, dem götterweltlichen Aspekt zunehmend mehr Raum zu geben. Grundsätzlich stehen die meisten Aussagen aber für sich und sind denn z. T. auch außerhalb der vorlie-

---

10 pBM 10319 XIV.1Die Angabe von Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 299, Nr. 1383, der diese Stelle mit [Hieroglyphen] wiedergibt, ist zu korrigieren. Vgl. auch die Schreibungen des Verbums *3ḫ* in pSchmitt, für die mit wenigen Ausnahmen dasselbe gilt wie für *s3ḫ*.

11 S. a. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 25, § 31.

12 Zu *s3ḫ* in Titeln von Spruchsammlungen und deren Untereinheiten vgl. Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 339, Nr. 1527d.

13 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 101, § 163, in dessen Korpus kein einziger Beleg einer ***t***-Endung für den Infinitiv der caus. 2-rad. vorliegt.

14 Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 299, Nr. 1383; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 234, Anm. 17.

genden Serie belegt (Anrufe 13, 17–18, 20). Alternativlos in seiner Position (innerhalb der *sꜣḫ.w* II, nicht in den weiteren Belegen) ist gewiss der letzte Anruf, da er sich nicht mehr an Osiris richtet, sondern an die „überaus großen Götter am Bug der Nachtbarke", die zugunsten Pharaos wirken sollen. Dort wird also die Gegengabe für den Ritualisten erbeten, interessanterweise nicht von Osiris(-Chontamenti) selbst, sondern von den Göttern, in deren Gesellschaft das Ritual ihn eingliedert. Zuvor thematisiert der 19. Anruf Osiris' Ka in der Götterwelt, dieser sehr umfassenden Aussage über das sozial integrierte und wohlversorgte Fortleben mag man die Funktion eines Fazits zuschreiben.

ḏd mdw	**Zu rezitieren**

a) Erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 1

hꜣy ⸢*Ws*⸣[*i̓r-ḫnt.i̓*]-*i̓mn.tt*	„Hei, Os[iris-Chont]amenti, so komme, um dieses dein
i̓y.tw mꜣꜣ⸗k ḥꜣb⸗k pn (XVIII.3) *wr nfr*	großes und schönes Fest zu schauen, das der König von
i̓ri̯ n⸗k nsw-bi̓.ti̓ pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-	Ober- und Unterägypten Pharao – LH[G – an] ⸢diesem Tag⸣
(w)ḏꜣ(.w)-[s(nb.w)	für dich ausgerichtet hat, da die Beschwörung der
m hr]w [p]n m wḏ ꜥrq mdw	Angelegenheiten angewiesen ist (?), da der Gott Osiris' Herz
m rḏi̯ nṯr (XVIII.4) *mꜣꜥ i̓b n(.i̓) Wsi̓r*	(wieder) ordnungsgemäß sein lässt!"

Ergänzungen nach Assmann bzw. pBM 10319 XIV.3–5.[15]

Die Lesung der dem *wḏ*-Zeichen hinzugefügten Schlaufe als *ꜥrq* ist durch das phonetische Komplement gesichert,[16] so dass unabhängig von der Frage nach der Ursprünglichkeit der vorliegenden Formulierung *wḏ ꜥrq mdw* gelesen werden muss. Dabei ist *ꜥrq* der geläufigen Wendung *wḏ-mdw* „befehlen" hinzugefügt, die parallel zu *rḏi̯* „veranlassen" steht. Deswegen fasse ich *ꜥrq* als Objekt zu *wḏ* bzw. *wḏ-mdw* „befehlen" auf, d. h. *ꜥrq* ist wie *mꜣꜥ i̓b* eine Handlung für Osiris, nämlich die Rezitation der als „Beschwörung" bezeichneten folgenden Texte. Auf diese Weise würde zuerst das irdische Rezitationsritual als anweisungsgemäße Handlung des Priesters bezeichnet, dann der dem Ritual entsprechende Handlungsverlauf in der Götterwelt, nämlich die Wiederherstellung des Osiris durch den „Gott". Dies erklärt, wieso nur im zweiten Fall ein Handelnder explizit genannt wird: Im ersten ist es „Pharao" bzw. der an dessen Statt handelnde Priester.

Man kann fragen, ob trotz der Position von *ꜥrq*, die man z. B. auf die Verwendung der Komposithieroglyphe zurückführen könnte, die sonst univerbierte Verbindung *wḏ-mdw* nicht auch hier zu verstehen ist, *mdw* also nicht wie hier vorgeschlagen direktes Objekt von *ꜥrq* sein müsste. Inhaltlich scheint diese Unsicherheit nicht weiter folgenschwer zu sein. Als ganz andere Alternative bleibt, *ꜥrq* als Ergänzung zu *wḏ* aufzufassen, so dass es hier nicht wie sonst bloß (wörtlich) „Angelegenheit befehlen", sondern „Angelegenheit befehlen und beschwören" hieße, womit der aufgesagte Text als göttliches Kommando sowie als beschwörendes Rufen durchaus treffend doppelt charakterisiert wäre.

Kaum zu beantworten ist die Frage nach dem Grund für die phonetische Schreibung mit dem elaborierten Determinativ für *nṯr* „Gott", womit der im folgenden genannte Horus bezeichnet sein wird. Ob man anlässlich dessen erstmaliger Erwähnung noch ohne Nennung seines Namens ein Determinativ wählte, das den Falken wiedergibt?[17]

15 Assmann, *Totenliturgien* III, 235 mit Anm. 18 (Verweis auf pBM 10319).

16 Der vorsichtige Vorschlag *ḫsf mdw* „Wechselrede" von Assmann, *Totenliturgien* III, 235, Anm. 19 erübrigt sich damit. pBM 10319 mit zeichengenau identischer Schreibung.

17 War vielleicht ursprünglich der Plural *nṯr.w* geschrieben, oder ist eventuell ein anderes Wort gemeint, z. B. *nṯr.i̓* „Mumienbinde" (jeweils Vorschlag Quack)?

Assmann betont den Unterschied zu *s3ḫ.w* I, der sich für ihn aus der Osiris zugesprochenen Fähigkeit zu kommen ergibt. Im Gegensatz zum dort liegenden, zum Aufstehen aufgeforderten Osiris sei hier demnach ein bereits mobiler Osiris angesprochen.[18] Weitere Anrufe in Spruch 1, so der *Text über die Horussöhne* (Anrufe 17–18; hier XVIII.35–37), nehmen allerdings deutlich auf die im Sarg liegende Mumie Bezug, so dass ***ỉy.tw*** wohl weniger auf die augenblicklichen körperlichen Fähigkeiten des Angeredeten anspielt, sondern vielmehr die in einem Anruf ohnehin eher zu erwartende auffordernde Bedeutung hat.[19] Auch die wiederholten Bitten „komm!" in Klagetexten gehen durchaus nicht von einem bereits komplett „befähigten" Osiris aus. Dies ist die Ausgangshaltung der meisten Sprüche der *s3ḫ.w* II, in denen auch nach Assmanns Eindruck die Auffordung zum Aufstehen (*ṯzỉ ṯw*) „leitmotivisch" wiederkehrt.[20]

ỉ-ỉn wr.w ỉ.n nṯr.w m hrw pn nfr n Wsỉr ỉrỉ.n Ḥr.w n ỉtỉ⸗f Wsỉr m (XVIII.5) *sḫntỉ.n⸗f sw ḫr nṯr.w ḫnt.ỉ(w) p.t ỉm.ỉw-ḥ3.t nṯr.w nb.w*	so sagen die Großen, sagen die Götter an diesem Festtag des Osiris, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat, da er ihn bei den Göttern, die vorn am Himmel und vor allen Göttern sind, nach vorne gestellt hat.

Sollte ***ỉn*** nicht aus ***n(.w)*** verschrieben sein, dann steht diese Stelle einer zu strikten Unterscheidung zwischen ***ỉ-ỉn*** und ***ỉ.n*** entgegen.[21]

Schon Assmann verweist auf die Ähnlichkeit zum Beginn der *s3ḫ.w* I, wo ebenfalls die Götter als Sprecher auftreten.[22]

N. B. die chiastische Inbezugsetzung zwischen Götter- und Menschenwelt: Der vom irdischen Priester verlesene Rezitationstext stellt die ältesten Götter als Rufende neben Horus als Kultvollzieher, während die Götter selbst in ihrer Rede an Osiris diese Rolle dem irdischen König zuschreiben.

b) Zweiter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 2

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-(XVIII.6)*ỉmn.tt ỉy.n nsw-bỉ.tỉ pr-ˁ3 ˁnḫ(.w) ḫr⸗k m hrw pn ỉrỉ.n nṯr.w n nṯr-ˁ3*	Hei, Osiris-Chontamenti, nun kommt der König von Ober- und Unterägypten Pharao – er lebe – zu dir an diesem Tag, den die Götter für den Großen Gott ausgerichtet haben.

Die Ankunft des Königs ergänzt hier wie in knapp der Hälfte aller Anrufe von Spruch 1 (2., 3., 4., 7., 9., 12., 14., 16.) die im ersten und vierten Anruf ausdrücklich beschworene und sonst mehrmals implizite Ankunft des Osiris-Chontamenti. Sowohl Ritualempfänger als auch Ritualist begeben sich in gleicher Weise zum Ort des Geschehens, was man wohl als ein Zeichen für ihren gleichrangigen Status werten darf. Spielt die Ankunft des Osiris wirklich auf die des Monds als sein Ba an (s. zuvor), dann ist dieser Ankunft des Ba hier die des Sohnes gegenübergestellt, so dass die beiden wesentlichen Garanten der regelmäßigen Erneuerung, Ba und Offiziant, gemeinsam am Körper erscheinen.

Die Ausrichtung des Festtags, zuvor durch Pharao und sein göttliches Pendant Horus vorgenommen, wird nun von „den Göttern" durchgeführt, die ihrerseits zuvor Osiris das Handeln des Königs verkündet haben.

---

18 Assmann, *Totenliturgien* III, 243.

19 Für die Aussage „du bist gekommen" wäre hingegen mit ***ỉw⸗k ỉy.tỉ*** zu rechnen, eventuell noch mit ***sḏm.n⸗f*** wie im Folgenden für den König in der dritten Person.

20 Assmann, *Totenliturgien* III, 253, Anm. 50.

21 Die Austauschbarkeit von ***ỉ-ỉn*** und ***ỉ.n/ỉn*** belegt Kucharek, *Klagelieder*, 69f.

22 Assmann, *Totenliturgien* III, 242f.; s. Szczudłowska, *ZÄS* 98 (1970), 51.

c) Dritter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 3

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ(XVIII.7)*-ỉmn.tt ỉy.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) ḫr⸗k*
ḥnk⸗f n⸗k ḥnk.t⸗k nfr(.t) m ḥꜣb⸗k pn
ỉri̯ n⸗k ỉwꜥ(.w) (XVIII.8)*⸗k pn nfr m hrw pn pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)*

Hei, Osiris-Chontamenti, nun kommt Pharao – er lebe – zu dir, damit er dir deine schönen Weihgeschenke an diesem deinem Fest schenkt, das dieser dein Erbe an diesem Tag für dich ausgerichtet hat: Pharao – er lebe!

Da der „Erbe“ = Pharao die zuvor genannten Pharao, Horus und die Götter als Ausrichter des Fests ergänzt, sollten die Relativformen *ỉri̯* (noch in XVIII.3, 9, 15) und *ỉri̯.n* unabhängig von der genauen Schreibung mindestens als funktionsgleich oder wohl besser als bloße graphische Variante angesetzt werden, auch wenn eindeutiges *sḏm⸗f* statt altem *sḏm.n⸗f* in den *sꜣḫ.w* II ansonsten selten ist (außerhalb von Spruch 1 nur noch in XXIV.10; s. Kapitel II.3.1.3).

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 4

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy.tỉ ḥm
mꜣ(XVIII.9)*{ꜣ}n⸗k ỉri̯ n⸗k pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)*
m ḥꜣb⸗k pn nfr wr.tw m spꜣ.t⸗k tn
pri̯.tỉ m nʾ.t⸗k wr.t
ỉy.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) (XVIII.10) *ḫr⸗k*
ỉni̯⸗f n⸗k sỉ
wr⸗k ỉm ꜥꜣi̯⸗k ỉm ḫr Wpi̯-wꜣ.wt
Šmꜥ(.w) rdi̯(.w) n⸗k m sꜥḥ⸗k nb m
(XVIII.11) *⸢s.t⸣⸗k nb.t*

Hei, Osiris-Chontamenti, so komme also, um zu schauen, was Pharao – er lebe – an diesem deinem schönen Fest für dich getan hat, da du groß bist in diesem deinem Bezirk und aus deiner großen Stadt herausgekommen bist!
Pharao – er lebe – kommt nun zu dir, um sie (die Weihgeschenke) dir zu bringen, damit du bei Upuaut von Oberägypten davon groß und bedeutend werdest, da sie dir in jedem deinem Würdeabbild und an jedem deinem Ort gespendet sind.

N. B. die Mischschreibung aus *mꜣꜣ.n* und *mꜣn*.[23]

Offenbar wurde die alte Formulierung „ich bin aus meiner Stadt herausgekommen und aus meinem Bezirk herabgestiegen“ adaptiert, mit der der Verstorbene seine Gegenwart im Grab bekundet. Hier beschwört sie entsprechend die Anwesenheit des Osiris.[24] Mit der „großen Stadt“ wird die Ankunft des Gottes nicht von ‚irgendwo‘ aus dem Totenreich vorgestellt, sondern aus einem ersehnten Ort der himmlischen Existenz.[25]

Den Rückbezug von *sw/sỉ* auf *ḥnk.t* erwägt Assmann als Alternative zu seiner Lösung „damit er sich dir bringt“.[26] Die folgenden Phrasen stellen klar, dass es sich in der Tat um Opfergaben handeln muss, so dass entweder das zuvor und nochmals im Folgenden für diese verwendete Wort *ḥnk.t* aufgegriffen wird oder – unwahrscheinlicher – ohne Rückbezug „es“ zu verstehen ist. Der nächste Anruf führt dann mit seiner Opferliste den Inhalt der Spende aus.

Die umfängliche Versorgung mit belebender Nahrung wird vom spezifischen Kultort auf alle denkbaren Orte und Gestalten des Gottes übertragen, wobei das für Letztere gewählte Wort *sꜥḥ* die mumienförmige Körperlichkeit des Osiris hervorhebt. Vgl. hierzu die ganz ähnliche Formulierung am Schluss der Opferformel, die Spruch 9 der *sꜣḫ.w* I einleitet (hier XIV.26).

23 Vgl. z.B. Quack, *LingAeg* 5, (1997), S. 279 (Hinweis Quack).
24 Assmann, *Totenliturgien* III, 243.
25 Zur „großen Stadt“ vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 178f.
26 Assmann, *Totenliturgien* III, 236 mit Anm. 21.

Mit der Anwesenheit des Upuaut von Oberägypten wird der irdische Sohn, der König, wieder durch einen Gott in dieser Rolle ersetzt und damit der Effekt des Rituals auf die Götterwelt übertragen. Dabei mag mit der Wahl des „Wegeöffners“ statt Horus das freie Geleit des Osiris zu allen seinen Kultstätten mehr in den Vordergrund gerückt sein.

e) Fünfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 5

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥḥꜥ ḥmsi̯ r ḫ3≠k m tꜣ r ḫ3≠k m ḥ(n)q.t r ḫ3≠k m ỉḥ.w r ḫ3≠k (XVIII.12) *m* ⸢*3pd.w*⸣ *r ḫ3≠k m (ỉ)ḫ.t nb.t nfr(.t) wꜥb(.t) m rḏi̯(.t) n k3≠k sḥtp(.w)≠f n≠k Rꜥw-ꜣItm(.w) ỉs*	Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf und setze dich zu deinen tausend Broten, zu deinen tausend Bierkrügen, zu deinen tausend Rindern, zu deinen tausend Vögeln und zu deinen Tausend von allem Schönen und Reinen als Gabe für deinen Ka, so dass er für dich zufriedengestellt ist, Re-Atum fürwahr!

Nicht kategorisch ausgeschlossen werden sollte Assmanns Deutung, dass der Ka Re und Atum zufriedenstellt.[27] Die Opferspeisen würden dann den Ka des Osiris dazu befähigen, seinerseits als Offiziant des Sonnengottes aufzutreten, was der häufigen Rolle des Verstorbenen als Sohn und Ritualist im Jenseits entspräche. Ungewöhnlich wäre dabei nur, dass dieser Aspekt durch den Ka vertreten werden sollte.[28] Anders als im dreizehnten Anruf, in dem der Status des Osiris beim Gefolge des Sonnengottes im Mittelpunkt steht, behandeln sowohl der restliche fünfte Anruf als auch der folgende sechste ausschließlich die Versorgung des Osiris selbst mit Opferspeisen. Vielleicht darf man den Handlungsverlauf von Spruch 6 der *s3ḫ.w* I beim Wort nehmen, in dem Osiris' Rolle als Bringer und Vollbringer von Ma'at umgekehrt die Voraussetzung für seine Speisung durch Re ist (XIII.33–34). Deshalb ist hier m. E. das geläufige Thema der Zufriedenheit des Ka verarbeitet, wobei der Kausativ verdeutlicht, dass der Ka nicht einfach zufrieden mit etwas ist, sondern durch den Ritualisten in diesen Zustand versetzt wird. Die dem Sonnengott entsprechende Versorgung des Osiris begegnete bereits mehrfach in *s3ḫ.w* I; vgl. dort insbesondere Spruch 9, der mit einer Opferliste für Osiris-Chontamenti einsetzt, dann aber Re sich zur Mahlzeit setzen und Speisen umlaufen lässt (XIV.24–30), sowie besonders Spruch 10, wo der Empfang von Nahrung „vorn im Horizont“ (*m-ḫnt 3ḫ.t*) explizit „Atum gleich“ (*ꜣItm.w ỉs*) ist (XV.10–11). Aufgrund der vergleichbaren Aussage über den Ka sei noch folgender Satz aus den *Stundenwachen* (sechste Tagstunde) zitiert, der den Beginn des dreizehnten Anrufs aufgreift: „Du bist es, der tut, was Re-Atum liebt, du bist sein Ka“ (*ṯwt ỉri̯ mrr.t Rꜥw-ꜣItm.w ṯwt k3≠f*.[29] Osiris ist dort also mit Re-Atums Ka identifiziert, während hier sein gespeister Ka dem Sonnengott und damit auch dessen Ka gleich ist.

Bei einer unmittelbaren Folge von Res und Atums Namen muss ohne pronominalen Rückbezug auf diese unsicher bleiben, ob „Re und Atum“ oder „Re-Atum“ zu verstehen ist. Vgl. XVIII.28 (im dreizehnten Anruf), wo *ỉs* zwar offenbar die hier fragliche koordinierende Funktion hat, dabei aber vermutlich sekundär ist. Deswegen ist die in den *s3ḫ.w* I und II sonst übliche Bedeutung von nachgestelltem *ỉs* „gleich/fürwahr“ wohl auch hier zu bevorzugen.

27 Assmann, *Totenliturgien* III, 237, 244 mit Hinweis auf den dreizehnten Anruf (hier XVIII.27–28).

28 Auf diesen Unterschied weist auch Assmann, *Totenliturgien* III, 246 hin.

29 Pries, *Stundenwachen* I, 408 liest *ỉr.t* „Auge“, wozu aber keine der beiden Versionen einen zwingenden Grund bietet. In der Edfu-Version liegt offenbar eine Mischschreibung aus *mrr.t*, *rḏi̯* und *Rꜥw* vor; Pries, *Stundenwachen* II, 109 (06 TS β).

f) Sechster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 6

hꜣy Wsỉr-(XVIII.13)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt rḏi̯(.w)*	Hei, Osiris-Chontamenti, an diesem Tag sind dir von Pharao
n≠k ḥnk.t≠k m-ꜥ pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) nfr(.w)	– er lebe – deine Weihgeschenke schön gegeben worden, die
m hrw pn rḏi̯ n≠k pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) m	Pharao – er lebe – dir aus allem Schönen und Reinen
(ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t) (XVIII.14) *wꜥb(.t)*	bestehend gegeben hat.

Dieser kurze Anruf führt den bereits als Festausrichter präsentierten Pharao nochmals ausdrücklich als Spender der zuvor aufgelisteten Opfergaben ein und leitet damit zu den nächsten Abschnitten über, die die Handlungen des Königs näher ausführen.

g) Siebter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 7

ỉ.nḏ-ḥr≠k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt	Sei gegrüßt, Osiris-Chontamenti!
ỉy.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w)	Pharao – LHG – kommt nun zu dir, um dir deine schönen
ḫr≠k	Weihgeschenke an diesem Tag zu bringen, an diesem
ỉni̯≠f n≠k ḥnk.t≠k nfr(.t) m hrw	deinem schönen und großen Fest, das dein Junge, dein
(XVIII.15) *⌜pn⌝ m ḥꜣb≠k pn nfr wr ỉri̯ n≠k*	Nachkomme dir bereitet hat, das für dich bei den auf Erden
ỉd(.w)≠k (ỉ)m(.ỉ)-ḫt≠k ỉr(.y) n≠k m	Weilenden bereitet ist,
tp.(ỉ)w-tꜣ	
skꜣ≠f n≠k ỉt(XVIII.16) *bd.t r ḥw.t-nṯr≠k*	da er für dich Gerste und Emmer für deinen Tempel anbaut.
ỉri̯(.w) n≠k wdḥ.w≠k m tp-tr nb m	Dein Opfertisch/Opferkrug ist dir an jedem Feiertag an
b(w) nb mri̯≠k ỉm	jedem Ort, wo du möchtest, hergerichtet.

An der Stelle von ***hꜣy*** steht mit ***ỉ.nḏ-ḥr≠k*** eine andere typische Anrede-Einleitung.

Dem Determinativ nach ist ***wdḥ.w*** als „Opferkrug" o. ä. zu übersetzen, nicht das viel häufigere Homoiophon „Opfertisch". Dieses wäre wohl eher zu erwarten, aber beide Wörter ergeben hier Sinn. Dieselbe Schreibung bereits in XIV.29, wo „Opfertisch" die inhaltliche angemessenere Alternative sein dürfte.

Beim Motiv des Getreideanbaus ist zu unterscheiden zwischen der Feldarbeit (*skꜣ*) des Verstorbenen, der damit – typischerweise im Binsengefilde – selbst seinen Nahrungsbedarf decken kann, und der hier gemeinten Tätigkeit des Ritualisten, der die Opfer nicht nur darbringt, sondern sie persönlich für den Empfänger produziert.[30] Das Motiv ist seit den Pyramidentexten vertraut; vgl. hier Spruch 2, XIX.7 = *Pyr.*, 657a–c und Spruch 4, XIX.28 = *Pyr.*, 761; s. a. PT 557.[31]

Ausführender des Getreideanbaus ist auch hier der durch die zweifache Bezeichnung als *ỉd.w* und *ỉm.ỉ-ḫt* besonders ausdrücklich als Nachkomme des Osiris agierende Pharao selbst. Damit übernimmt er nicht nur das aktuelle Ritual, sondern garantiert mit der Nahrungsproduktion bzw. deren Organisation das stete Vorhandensein der benötigten Nahrung. Dieser Grundgedanke ist den bildlichen Darstellungen landwirtschaftlicher Tätigkeiten in Gräbern vergleichbar, gleichzeitig manifestiert sich so der auf Erden herrschende König als idealer Sohn und Nachfolger wie auch z. B. in den eulogischen Passagen der *GZG*.

Mit Assmann ist der König für das folgende Bereiten des Opferkrugs/Opfertischs gleichfalls als der Handelnde anzusehen. Ob dies lediglich implizit ist oder ob im Verlauf der Überlieferung ein Suffix-

30 Beispiele für beides bietet Assmann, *Totenliturgien* I, 363f.

31 *Pyr.*, 1388a–b. Martin von Falck weist mich zusätzlich auf die ‚Dienerfiguren' des Alten Reichs hin, in denen man materielle Entsprechungen zu den dies- und jenseitigen Opferproduzenten funerärer Texte sehen kann.

pronomen *⸗f* ausgefallen ist, lässt sich nicht entscheiden. Attraktiv erscheint eine elliptische Formulierung, also „er hat angebaut … und bereitet …“.[32] Da fraglich ist, ob ein spätzeitlicher Leser diese ohne weitere Hinweise hätte erkennen können, ist für den Text, wie er in pSchmitt vorliegt, die inhaltlich problemlose konventionelle Lösung zu bevorzugen.

h) Achter Anruf

Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 8

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt (XVIII.17) *ỉri̯.n*	Hei, Osiris-Chontamenti, Pharao – er lebe – hat dir deine(n)
pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) n⸗k kꜣ(.w)⸗k	Nahrung/Ka bereitet, damit du darüber in Form von allem
ḥtp⸗k ỉm m (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t) m hrw	Schönen zufrieden seist, an diesem Festtag, den Horus für
pn nfr ỉri̯.tn Ḥr.w	seinen Vater ausgerichtet hat,
n ỉti̯⸗f	
ꜥꜣi̯.n⸗f (XVIII.18) ⟨*ỉm m*⟩ *b(w)-nb*	damit er ⟨an⟩ jedem Ort groß sei,
wr⸗f ỉm ḫr nṯr.w nb.w	damit er dadurch bei allen Göttern groß und unter allen
wꜣš⸗f ỉm m-m nṯr.w nb.w	Göttern angesehen sei,
bꜣi̯⸗f ỉm m-m ꜣḫ.w	damit er dadurch unter den Befähigten *bꜣ*-mächtig und unter
(XVIII.19) *spd⸗f ỉm m-m nṯr.w*	den Göttern wirkmächtig sei.

Vor *bw-nb* ist am Zeilenwechsel und vielleicht auch aufgrund eines Hörfehlers mindestens ***m*** ausgefallen, vermutlich sogar *ỉm m* wie in den folgenden parallel aufgebauten Sätzen; *ỉm m* steht in pBM 10319 XIV.29.[33] Dort außerdem *ꜥꜣi̯⸗f*; die Endung ***n*** steht also anscheinend anstelle der Buchrolle als Füllsel am Wortende,[34] daher auch hier die Deutung als Subjunktiv.

N. B. den Wechsel zur dritten Person, obwohl Osiris die ganze Zeit über angeredet wird. Grund ist natürlich der Rückbezug der Aussagen auf „seinen Vater“.

Eine solche „Wirkungsformel“, die die angestrebten Eigenschaften oder Zustände des Ritualempfängers aufführt, ist in ähnlicher Weise zahlreich belegt.[35] Hier benennt sie die Effekte des sowohl zuvor als auch im Folgenden vorgestellten Speiseopfers. Deshalb ist die Schreibung von *kꜣ* als doppeldeutig gewertet, indem sie das eigentlich gemeinte Wort für „Speisen/Nahrung“ mit der *kꜣ*-Personalität des Empfängers verbindet, für die z. B. in Opferformeln die Gaben bestimmt sind (*n kꜣ n(.ỉ)* …). Da das Verb *ỉri̯*, das zuvor bereits mehrmals zur Bezeichnung der Ritualausführung Verwendung fand, sich wohl nur metaphorisch auf den Ka beziehen kann,[36] ist die Hauptbedeutung des Worts *kꜣ(.w)* hier m. E. „Nahrung“, die Schreibung also als unetymologisch bzw. spielend aufzufassen.[37]

i) Neunter Anruf

Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 9

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy.n pr-ꜥꜣ	Hei, Osiris-Chontamenti, Pharao – er lebe – kommt nun zu
ꜥnḫ(.w) ḫr⸗k	dir, um dir dein Fest zu bringen.
ỉni̯⸗f n⸗k ḥꜣb⸗k	

---

32 Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 506f., § 992. Die Ellipse des pronominalen Subjekts bei Tätigkeitsverben ist ein weiteres Argument dafür, die ‚klassische‘ Verbform hier als *sḏm.n⸗f* anzusetzen (mäg. *sḏm.nỉ*).

33 Assmann, *Totenliturgien* III, 238, Anm. 24 verweist auf die „Var(iante)“ (also wohl pBM 10081) *ỉm m s.t nb.t*.

34 Umgekehrt in steht in pBM 10319 eine Zeile höher *kꜣ.n⸗k* statt *kꜣ⸗k*, gleichfalls mit ***n*** anstelle der Buchrolle.

35 Einige Beispiele bei Assmann, *Totenliturgien* III, 244f.

36 Da der Ka gemeinsam mit der ‚Person‘ in die Welt kommt, kann er nicht erst jetzt, nach dem irdischen Tod des Osiris, „gemacht“ werden.

37 *Pace* Assmann, *Totenliturgien* III, 238.

(XVIII.20) *nwi̯ nwi̯(.t) m h(r)w pn nfr=k im=f iri̯.n Ḥr(.w) n iti̯=f Wsir*	Das Zurufen ist wieder da an diesem Tag, an dem es dir gut geht, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat.

Nimmt man die Determinative der beiden *nw* geschriebenen Wörter ernst, was man ohne überzeugende Alternativen einstweilen tun sollte, dann handelt es sich offenbar um die beiden schwachen Verben ***nwi̯*** „zurückkehren/bringen" sowie ***nwi̯*** „rufen/begrüßen", das in PT 463 als Äußerung des „Landepflocks" (***mni.t***) parallel zu ***dswi̯*** „rufen/rezitieren" als Handlung des „Sonnenvolks" (***ḥnmm.t***) steht.[38] In beiden Belegen geht es um den Zuruf an den Verstorbenen, so dass das Erscheinen des seltenen Worts an unserer Stelle zumindest nicht unplausibel ist. Fraglich bleibt dann nur noch, ob sich zuvor ein Imperativ „kehre zurück!" an Osiris richtet, den man inhaltlich parallel zur im ersten und vierten Anruf geäußerten Aufforderung zur Ankunft verstehen könnte.[39] Andererseits stünde eine solcher Wunsch mitten im Anruf etwas isoliert zwischen Handlungen für Osiris, daher die hier bevorzugte intransitive Übersetzung, wobei die Verbform wieder dem zuvor ausgeschriebenen ***sḏm.n=f*** entsprechend gewertet ist, also wörtlich: „Zurufen ist (jetzt gerade/hiermit) zurückgekommen".

Bis ins Detail wörtlich sollte man die Bedeutung von ***nwi̯*** „zurückkehren" hier gewiss nicht nehmen, da seine Verwendung nicht zuletzt dem Gleichklang mit dem zweiten ***nwi̯*** geschuldet sein dürfte. In jedem Fall steht es als Bewegungsverb parallel zu ***iy***, das die Ankunft des Königs bezeichnet. Wesentlicher als der Gedanke einer zeitweiligen Abwesenheit ist deshalb an dieser Stelle wohl der Aspekt der Ankunft des „Zurufens". Dieses entspricht als Subjekt von ***nwi̯*** dem vom König gebrachten „Fest". Dementsprechend ist ***ḥ3b*** vielleicht nicht oder zumindest nicht nur als Bezeichnung der beim Fest dargebrachten Opfer (***ḥ3b.yt***) zu sehen, wie man nach den vorigen Abschnitten als Erstes annehmen wird, sondern wie ***nwi̯(.t)*** als Rezitation, womöglich sogar direkt als Schreibung von ***ḥ3b.t*** „Festordnung"; vgl. ***ḥ(3)b(.t)*** in den *GZG*.[40] In diesem Anruf wird also das Speiseopfer durch Rezitationen ergänzt, bevor die nächsten das Thema der ausgeführten Rituale zugunsten einer Statusbeschreibung in den Hintergrund stellen.

j) Zehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 10

h3y Wsir-ḫnt.i-(XVIII.21)*imn.tt twt ꜥ3 m nṯr wḥm ms.wt twt=k nfr im.i=k m hrw pn nfr*	Hei, Osiris-Chontamenti, du bist ein Großer als Gott mit wiederholter Geburt, dein schönes Bild, das dich an diesem Festtag verkörpert („das du ist").
nḏ.n ṯ(w) nṯr.w nb.w m-ꜥ (XVIII.22) *(i)ḫ.t ḏw(.t)*	Alle Götter haben dich vor Schlechtem bewahrt.

Das Epitheton ***wḥm ms.wt*** ist vor allem Sonnen- und Mondgöttern beigestellt.[41] Auf Osiris angewendet bezeichnet es damit sicherlich den Mond,[42] so dann wohl auch das „schöne Bild" (***twt nfr***).[43]

Nach pBM 10319 XIV.36 fehlt hier ***nb.t*** von der üblichen Formulierung „vor allem Schlechten" (***m iḫ.t nb.t ḏw.t***). Angesichts des lunaren Kontexts ist damit die endgültige Vernichtung des Leichnams, also die Wiederherstellung des Monds als sichtbare Vergegenwärtigung des Osirisleichnams gemeint.[44]

38 *Pyr.*, 876c. Vgl. noch *Wb* II, 217.12; Allen, *Inflection*, 570.
39 Diese Lösung favorisiert mit angemessenem Vorbehalt Assmann, *Totenliturgien* III, 245.
40 IV.17, VI.31, IX.5; s. a. III.35.
41 Vgl. *LGG* II, 521f.
42 S. a. die Belege bei Assmann, *Totenliturgien* III, 245f.
43 Assmann, *Totenliturgien* III, 246.
44 Zur Unterstützung der Mondphasen durch zahlreiche Gottheiten s. generell Labrique, *RdE* 49 (1998), 107–149.

k) Elfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 11

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯwt wr m ꜣḫ.w	Hei, Osiris-Chontamenti, du bist ein Großer unter den Befähigten!
ỉri̯.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) n⸗k ḥz[XVIII.23]*p r swꜣḏ ḥtp⸗k-nṯr ỉm⸗f*	Pharao – er lebe – hat dir ein Beet angelegt, um dein Gottesopfer darauf gedeihen zu lassen.

Dieser Anruf steht komplementär zum Vorherigen: Dem *ꜥꜣ* als Gott wird hier mit dem *wr* der Befähigten eine weitere Bezeichnung für die ranghohe Stellung unter den Jenseitsbewohnern zur Seite gestellt.

Die Schreibung *ḥsp.t* und deren Lesung als *ḥzp* „Beet" ist zumindest in pSchmitt problemlos.[45] Mit diesem Wort wird zunächst das Thema der Speisenversorgung wieder aufgegriffen, wie es schon im siebten Anruf mit dem für Osiris pflügenden König zutage trat (XVIII.15). Hinzu kommt die Verwendung von *ḥzp* zur Bezeichnung der Schale für den „Kornosiris",[46] was hier sicherlich als weiterer Aspekt mit herauszuhören ist, auch wenn der folgende Anruf von ‚echtem' Ackerbau spricht. Die hier bezeichnete Handlung wird man demnach konkret als Anlage eines „Osirisbeets" verstehen,[47] so dass die Behandlung des Osirisleichnams die Versorgung mit Speisen sicherstellt und umgekehrt.

Das „Gottesopfer" für einen „Großen kontrastiert mit dem hier nicht eigens genannten Totenopfer (*pr-ḫrw*) als Standardversorgung der *ꜣḫ.w*.[48]

l) Zwölfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 12

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉri̯.n⸗f n⸗k bd(.t) ỉt rnp[XVIII.24]*.w(t)⸗k r swr fqꜣ⸗k ỉm⸗f*	Hei, Osiris-Chontamenti, er hat für dich Emmer und Gerste produziert und deine frischen Pflanzen, um deine Mahlzeit aus ihm zu vergrößern.
ỉri̯.n⸗f ꜥꜣi̯⸗k ỉm ḫr nṯr.w nb.w	Er hat zubereitet, damit du dadurch bei allen Göttern groß bist.
sšmi̯.n⸗s(n) ṯw m bw nb m [XVIII.25] *wꜣ.t⸗k nfr(.t) m bꜥḥ⸗k pn nfr wr ỉm.ỉ⸗k*	Sie haben dich an jedem Ort geleitet, auf deinem schönen Weg, auf diesem deinem schönen und großen Schwemmland, das du ist.

In *ỉm⸗f* bezieht sich das Suffixpronomen *⸗f* anscheinend auf *ḥzp* im Anruf zuvor.

Nicht sicher ist die Deutung von *bꜥḥ* als Schwemmland oder die Nilflut (*bꜥḥ.w*) selbst. Im zweiten Fall würde Osiris nicht in oder auf seiner Überschwemmung von den Göttern geleitet, sondern als diese. Entscheidend für die Bevorzugung des selteneren *bꜥḥ* ist zum ersten der Kotext, nämlich die parallele Verwendung zu *bw* und *wꜣ.t* also Bezeichnungen von Landstücken, wobei *wꜣ.t* als fest angelegter Weg und das unstrukturierte überschwemmte Land vielleicht als Unterkategorien zu „jedem Ort" zu verstehen sind; zum zweiten ist an den vorigen Anruf unmittelbar anschließend von Ackerbau auf dem dort genannten „Beet" die Rede, das durch seine Bezeichnung *ḥzp* die Gleichsetzung von fruchtbarem Ackerland und Osirisleichnam bereits andeutete. Sicher ist diese Bewertung jedoch keineswegs. Das Adjektiv *wr* lässt vielleicht eher an die Nilflut denken.

45 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 239 mit Anm. 25 ist die Lesung unsicher. In pBM 10319 XIV.37 ist nur das Wortende erhalten, mit pSchmitt identisch.

46 *Wb* III, 162.9–10; *TLA*, Lemma-Nr. 109990.

47 Kompakt zum „Osirisbeet" mit weiterer Literatur jetzt Michels, in: *MAJA* 2, 170.

48 *Locus classicus* ist der Text über den *König als Sonnenpriester*, dem zufolge der König den Göttern Opferspeisen und den Befähigten Totenopfer gibt (*ỉw N. di̯⸗f ḥtp.w n nṯr.w pr.t-ḫrw n ꜣḫ.w*); Assmann, *König als Sonnenpriester*, 19.

Die nicht häufige Formulierung der Identität durch attributives *ỉm.ỉ=k* erschien bereits im zehnten Anruf. Solche phraseologischen Bezüge lassen zusammen mit den inhaltlichen Gemeinsamkeiten Spruch 1 nicht nur als Kollage unabhängiger Anrufe erscheinen, sondern als sinnvolle Sequenz miteinander verbundener Subeinheiten, auch wenn manche davon auch alleine verwendet werden konnten.

ỉy.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) ḫr=k ỉni̯=f n=k (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t) (XVIII.26) *m ḥtp.w=k nfr.w=⸢k⸣ m ḥꜣb=k pn wr m h(r)w pn nfr ỉri̯.n Ḥr(.w) n ỉti̯=f Wsỉr ỉri̯.n (pr-ꜥꜣ) ꜥnḫ(.w)* (XVIII.27) *n=k sw m hrw pn ḫr ꞽItm(.w)*

Nun kommt Pharao – LHG – zu dir, um dir in Form deiner Opfer und deiner schönen Gaben an diesem deinem großen Fest alles Schöne zu bringen, an diesem Festtag, den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat – an diesem Tag richtet ihn nun (König N./Pharao) – er lebe – für dich bei Atum aus.

Zu *nfr.w* als allgemeine Bezeichnung der Gesamtheit der Opfergaben, nicht nur zur Benennung spezifischer „schöner“ Gaben, vgl. z. B. *Edfou* VII, 59.8.[49]

Will man das Objektpronomen *sw* nicht als fehlerhaft betrachten, kommt eine Übersetzung von *ỉri̯.n (pr-ꜥꜣ)* als Relativform nicht in Frage, sondern es kann sich dann nur um den Kern eines Verbalsatzes handeln. Die ungewöhnliche Wortstellung mit dem nominalen Subjekt vor den pronominalen Objekten[50] erklärt sich am leichtesten durch eine Umformulierung aus *ỉri̯.n=f* (oder *ỉri̯.n=ỉ*).[51]

Die Deutung von *ỉri̯.n Ḥr(.w)* als adjektivische Relativform richtet sich nach den anderen Belegen dieser Formulierung nach *hrw pn* (vgl. bes. XVIII.4, 20). Möglich ist aber auch Assmanns Idee, sie hier substantivisch aufzufassen.[52] Dann müsste es heißen: „Was Horus für seinen Vater Osiris getan hat, an diesem Tag tut es nun (Pharao) – LHG – für dich bei Atum.“ In jedem Fall sind einmal mehr der mythische Ritualvollzug durch Horus und der irdische durch den König in Parallele zueinander gesetzt.

Die Gegenwart des Atum verortet das Geschehen erstmals eindeutig an den Ort des Sonnengottes, also Heliopolis, das als Ort der Speisung des Osiris in mehreren Sprüchen der *sꜣḫ.w* I begegnete (XII.33, 42, XIV.27–28, XV.5, 7–9). Das geläufige Motiv schien hier bereits im fünften Anruf auf (XVIII.12) und kommt im folgenden Abschnitt deutlicher zur Geltung. Nicht hinsichtlich ihrer Aussage an sich, aber in ihrer Explizität durchaus bemerkenswert ist die Feststellung, dass die jenseitigen Speisen bei Atum die vom König gestifteten Opferspenden sind.

m) Dreizehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 13

Verwendete Parallelen
Grab des Ibi (TT 36): Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 123, Taf. 36, links (Text T 265).
Grab des Basa (TT 389): Assmann, *Basa*, 60, Taf. 5 (Text 13a).
Grab der Mutirdis (TT 410): Assmann, *Mutirdis*, 30 (Text 10b).

49 Vgl. Kurth, *Edfou VII*, 100 mit Anm. 5.
50 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 246.
51 S. a. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 67 mit Anm. 7–8; Werning, in: *Ninth International Congress of Egyptologists*, 1938 (Hinweis Quack).
52 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 239, 246, wo allerdings noch beide *ỉri̯.n* als substantivierte Relativformen gedeutet sind.

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯwt ỉrỉ mrỉ Rʿw-ỉtm(.w) (XVIII.28) *m hrw pn nfr m-m nṯr.w nb.w*	„Hei, Osiris-Chontamenti, du bist einer, der getan hat, was Re-Atum liebt, an diesem Festtag unter allen Göttern",
ỉ.n ỉm.ỉw šms.w Rʿw-ỉtm(.w) ỉs ỉrỉ.n Ḥr(.w) n ỉtỉ≈f Wsỉr (XVIII.29) *wnn≈k ỉm m ḥr.ỉ-tp nṯr.w ṯwt wr m s.t≈f m-m nṯr.w nb.w*	so sagen die Mitglieder von Re-Atums Gefolge fürwahr, „den Horus für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat, damit du dadurch das Oberhaupt der Götter seist. Denn unter allen Göttern bist du der Große auf seinem Sitz."

TT 36 und TT 389 mit eindeutiger Schreibung der imperfektischen Relativform *mrr*, aber mit *ỉrỉ* für das Partizip zuvor. Die Unterscheidung des temporalen Aspekts in der Übersetzung beruht nicht nur auf dieser Graphie, sie erscheint auch inhaltlich angemessen: Osiris hat im Augenblick der Rezitation den stetigen Wunsch des Sonnengottes vollzogen. Zur Verwendung desselben Satzes im Befähigungstext der sechsten Tagstunde der *Stundenwachen*, dort ergänzt durch die Aussage „du bist sein Ka" (*ṯwt k3≈f*),[53] vgl. zum fünften Anruf.

In TT 36 fehlt *ỉ.n*.

TT 36 und TT 389 schreiben nicht *ỉs*, sondern *ỉr≈k* „dich betreffend/an dich gerichtet", das nach Sprecherangaben durch *ỉ.n* häufig begegnet, in pSchmitt schon mehrfach in *s3ḫ.w* I (XIII.20, XIV.23, XVI.13). Die Version in pSchmitt ist wohl auf einen Assoziationsfehler zurückzuführen, nämlich mit Blick auf *Rʿw-ỉtm.w ỉs* im fünften Anruf, dürfte also ungeachtet ihres weiterhin plausiblen Inhalts als sekundär einzustufen sein. Der von Kuhlmann/Schenkel und auch Assmann in seiner Publikation des Basa-Grabs noch bevorzugten Lesung „Re-Atum" statt „Re und Atum"[54] steht also nichts entgegen.

TT 389: *m ḥr(.ỉ)-tp n(.ỉ) nṯr.w*; TT 410 genau nach *ḥr(.ỉ)-tp* zerstört. TT 36: *m ḥr(.ỉ)-ỉb n(.ỉ) nṯr.w* „als der Mittlere der Götter/inmitten der Götter".[55]

TT 36 lässt am Schluss *m-m nṯr.w nb.w* aus, zugunsten der Nennung des Grabbesitzers.

Wie eventuell schon im fünften Anruf (vgl. dort) und jedenfalls an vielen anderen Stellen wird Osiris bzw. dem Verstorbenen die Fähigkeit zugesprochen, für den Sonnengott zu handeln, also im Jenseits seinerseits die Funktion des Sohns zu übernehmen, von dessen Handlungen er selbst profitiert. Diese aktive Rolle verdankt Osiris nicht zuletzt auch dem belebenden Opfermahl, um dessen Gehalt und Wirkung sich die meisten Anrufe des Spruchs inhaltlich bewegen. Innerhalb des Anrufs selbst bleibt die Mahlzeit jedoch ohne Erwähnung, so dass die zugesprochenen Eigenschaften und Status auch allein aus dem Sprechakt hervorgehen können, wie die Verwendung außerhalb der vorliegenden Sequenz von *h3y*-Anrufen anschaulich zeigt. Dies gilt in gleicher Weise für die ebenfalls separat belegten Anrufe 17–18 und 20.

Was der Sonnengott liebt, ist natürlich Ma'at. Die Darbringung der Ma'at ist ein typisches Element bei der Ankunft im Horizont, denn diese Handlung ist es, die den Verstorbenen oder hier Osiris erst dazu berechtigt, sich Re zu nähern. In Spruch 6 der *s3ḫ.w* I wird auf diese Weise der Erhalt von Res Opferspeisen begründet (XIII.33–34). Noch enger ist die Parallele zu *s3ḫ.w* I, Spruch 10, wo Osiris wie hier das tut, was der alte Sonnengott „liebt" (XV.6: *ỉw 3 ntk ỉnỉ m3ʿ.t n Rʿw sḥtp ỉtm(.w) m mrỉ.t≈f*). Als typische Handlung des Thot könnte das Überbringen der Ma'at bei und durch Osiris' Ankunft nochmals auf den Mond als dessen Ba-Form hinweisen,[56] denn mit dem Erscheinen des wieder vollen Monds ist das linke Sonnenauge und mit ihm die Weltordnung wiederhergestellt. Dieser lunare Aspekt der Stelle könnte auch die zweimalige Erwähnung von Re-Atum erklären.

53 Zitiert auch von Assmann, *Basa*, 60; s. Pries, *Stundenwachen* I, 408; II, 109 (06 TS β).

54 Assmann, *Basa*, 60; Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 123.

55 Schon von Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 123 mit Anm. 683 nach TT 389 emendiert.

56 Vgl. Kommentar zu XIII.33–34.

Dieser Anruf ist neben dem ersten der einzige von Spruch 1, der ausdrücklich einer Gruppe von Göttern in den Mund gelegt wird. Dies passt gut in den Kontext der Ankunft des Osiris bei Re, die der göttliche Hofstaat mit Jubel begleitet, wie es u. a. mehrere Sprüche der *sꜣḫ.w* I beschreiben (v. a. Sprüche 5–11, 16), z. T. gleichfalls mit wörtlicher Wiedergabe dieses Empfangsjubels.[57]

n) Vierzehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 14

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy.n (XVIII.30) *pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w-s(nb.w) ḥr=k m hrw pn ḏr wḫ=f snḏm.n Ḥr(.w) ỉb n(.ỉ) ỉtị=f Wsỉr ỉm=f swr.n Ḥr(.w) ỉb* (XVIII.31) *n(.ỉ) ỉtị=f Wsỉr ỉm=f sḏfꜣ.n Ḥr(.w) ỉb n(.ỉ) ỉtị=f Wsỉr ỉm=f m hrw pn nfr ỉrị.n ꜣs.t* (XVIII.32) *n* ⸢*sn*⸣[*=s*] *Wsỉr ỉrị.n pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w-s(nb.w) ḥm n Wsỉr m hrw pn*

Hei, Osiris-Chontamenti, nun kommt Pharao – LHG – zu dir an diesem Tag nach Einbruch seiner Dämmerung, an dem Horus das Herz seines Vaters Osiris hat wohl sein lassen, an dem Horus das Herz seines Vaters Osiris groß gemacht hat, an dem Horus das Herz seines Vaters Osiris ernährt hat, an diesem Festtag, den Isis für [ihren] Bruder Osiris ausgerichtet hat und den Pharao – LHG – seinerseits an diesem Tag für Osiris ausgerichtet hat.

Mit *wḫꜣ* liegt eine Mischschreibung aus den weitgehend synonymen Wörtern *wḫ* und *ḫꜣwỉ* vor.

Der vierzehnte Anruf erinnert in mehreren Phrasen an die Texte zum „Bringen des Herzens", ein seit den Sargtexten variantenreich belegtes Motiv,[58] das hier aber in z. T. unüblicher Weise verarbeitet ist: Insbesondere fehlt ausgerechnet die Handlung des Bringens, und Isis dient sonst als Vergleichsfolie, indem der Ritualist dem Ritualempfänger sein Herz bringt, wie Horus Isis ihr Herz gebracht hat, teilweise außerdem umgekehrt Isis das Herz des Horus.

Im Begräbniskontext ist natürlich an das Einsetzen des zwischenzeitlich entnommenen Herzens in die Mumie zu denken, aber auch der keineswegs tote Amun bekommt im *Opferritual* des Neuen Reichs sein Herz zu seinem Leib gebracht (*ỉnị n=k N. ỉb=k r/m ẖ.t=k*).[59] Tacke und ihm folgend Assmann[60] denken an die Einwohnung des Gottes in seiner Statue. Demnach würde Horus hier Osiris mit dessen Herz die Fähigkeit verleihen, lebendig in seinem wiederhergestellten Körper zu weilen.

Gerade aus den Versionen mit der reziproken Handlung von Isis und Horus lässt sich aber außerdem schließen, dass mit dem „Bringen des Herzens" nicht nur ein bestimmtes Ritual bezeichnet ist. Offenbar handelt es sich um eine Metapher für eine spezifische Art Unterstützung,[61] die sich die beiden Gottheiten gegenseitig zuteil werden lassen. Darunter ist wohl etwas wie Ermutigung oder Trost vorzustellen, indem mit dem Herzen Verstand und Selbstkontrolle zur Person zurückkehren. Die sonst stets als Herzempfängerin genannte Isis bedarf ja der Hilfe, um aus ihrer intensiven Trauer um Osiris heraus wieder aktiv werden zu können.[62]

Eine weitere Gemeinsamkeit mit den Texten über das Bringen des Herzens ist die Zeitangabe *ḏr wḫ/ḫꜣwỉ*, nur hier mit Suffixpronomen *=f*. Solange von Osiris oder Ptah-Sokar oder dem mit ihm

57 Spruch 6: XIII.22–26; Spruch 7: XIV.5–8; Spruch 8: XIV.16–17; Spruch 10: XV.9–10, 28–29; Spruch 11: XVI.10–11.

58 Parallelen zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 246–248; s. a. idem, *Totenliturgien* II, 107f.

59 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 247; Tacke, *Opferritual*, 139.

60 Nach Assmann, *Totenliturgien* II, 108 mit Anm. 134 mit Verweis auf Tacke, *Opferritual* II, § 36.

61 Da die Handlung reziprok ist, erscheint es mir eher zweifelhaft, dass das Bringen des Herzens durch Horus wirklich auf seine Vergewaltigung der Isis anspielt; vgl. Assmann, *Totenliturgien* II, 108. In der von Assmann hierzu beigebrachten Stelle des Min-Hymnus auf einer Stele in Parma bringt Horus nicht Isis ihr Herz, sondern „wendet/legt" (*wdị*) sein eigenes Herz gegen sie (*r=s*).

62 Zu Isis' lähmender Verzweiflung, deretwegen sie der Unterstützung Anderer bedarf, s. zu IV.24–25.

gleichgesetzten Verstorbenen die Rede ist, kann man diese erneut auf dessen Erscheinen als Mond beziehen.[63] Nimmt man die sich im Bringen des Herzens für Isis widerspiegelnde Komponente des Trosts hinzu, ist an die Dunkelheit als unwillkommenes Merkmal der jenseitigen Existenz zu denken, in der Osiris sowohl unmittelbar des Lichts als auch moralischer Unterstützung bedarf.[64]

o) Fünfzehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 15

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt (XVIII.33) *ꜥḥꜥ ḥmsi̯*
r ꜥꜣb.t≠k tn wr.t ỉri̯.tn pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-
wḏꜣ(.w)-s(nb.w) n≠k m hrw pn nfr
ỉni̯(.t) n≠k nṯr.w nb.w (XVIII.34) *rḏi̯.t*
n≠k m ḥꜣb≠k pn wr

Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf und setze dich zu dieser deiner großen Opferspende, die Pharao – LHG – dir an diesem Festtag bereitet hat, die alle Götter dir gebracht haben, die dir an diesem deinem großen Fest gegeben ist!

Eine unmittelbare inhaltliche Verbindung dieses Anrufs[65] zu den umstehenden ist nicht deutlich. Die nach dem fünften Anruf erneute Aufforderung, sich zur Opfermahlzeit zu begeben, stellt den allerdings selbstverständlichen Gedanken heraus, dass die in der zweiten Hälfte des Spruchs ansonsten im Mittelpunkt stehenden Eigenschaften und Zustände des Osiris im Jenseits als unmittelbares Resultat der festlichen Speisung zu betrachten sind.

p) Sechzehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 16

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy.n pr-ꜥꜣ
ꜥnḫ(.w) ḫr≠k
ỉni̯≠f n≠k (XVIII.35) *⌜ḥnk.t⌝≠k m ỉr.t-*
Ḥr.w
ꜣḫ≠k ỉm ḫr mst̠(.w)

Hei, Osiris-Chontamenti, Pharao – er lebe – kommt nun zu dir, um dir deine Weihgeschenke als das Horusauge zu bringen, damit du dadurch beim Nachkommen befähigt seist.

Wie der vorige Anruf ist auch dieser offenbar nicht in allen Textzeugen in der vorliegenden Form überliefert.[66]

Neben der seit den Pyramidentexten ubiquitären Identifikation der Opfergaben mit dem Auge des Horus und der erneuten Präsentation des Königs als Ritualist ist die Hauptaussage des kurzen Anrufs die Befähigung des Osiris „beim Nachkommen". Dabei bezeichnet die Präposition *ḫr* nicht einfach dessen Gegenwart, sondern weist ihn als den Spender der Speisen aus (vgl. nur *ỉmꜣḫ.y ḫr* „wohlversorgt bei").

q) Siebzehnter und achtzehnter Anruf = *Text über die Horussöhne*
Alternative Zählung: Einheit 1, Anrufe 17–18

Verwendete Parallelen
Grab des Ibi (TT 36): Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 62, Taf. 88 (Abschrift Lepsius), 98 (Abschrift Wilkinson) (Text 61).
Grab des Basa (TT 389): Assmann, *Basa*, 59f., Taf. 5 (Text 12b).
Grab der Mutirdis (TT 410): Assmann, *Mutirdis*, 30 (Text 10a).

63 Vielleicht nicht zufällig fehlt der Hinweis auf die Zeit der Dunkelheit u. a. in der Variante des Opferrituals.

64 Vgl. zu II.17, besonders das dortige Zitat aus dem *Großen Dekret* (pMMA 35.9.21 XIII.16), und II.23; s. a. III.30 und XII.38.

65 Entgegen Assmann, *Totenliturgien* III, 240, 248f. ist dies der Textverlauf auch von pSchmitt, nicht nur von pBM 10319 XV.16–18.

66 Vgl. einstweilen Assmann, *Totenliturgien* III, 240f., wo dieser Anruf in der Übersetzung fehlt. pBM 10319 XV.19–20 wieder wie hier.

Sarkophag des Anchhapi Kairo CG 29301 (Rede der Isis; vgl. *s3ḫ.w* I, Spruch 16, 4. Anruf): Maspero, *Sarcophages*, 32f.
Sarkophag Kairo CG 29314: Maspero/Gauthier, *Sarcophages*, 77f.
Sarkophag Nektanebos' II. (BM 10): Jenni, *Dekorationsprogramm*, 38 (Nr. 9).
Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): Wagner, *Anchnesneferibre*, 369–374, Taf. 12, Z. IV, 6–10; 502–504 (Synopse).
Sarkophagdeckel des Padihorhepui (BM 790): Sharpe, *Egyptian Inscriptions* II, 27 (Z. 3–2); Zeichnung British Museum AN257949001 (21.1.2013), Z. 4–6.
Sarkophagdeckel Kairo JE 35198: Daressy, *ASAE* 4 (1903), 120.
Sarkophag des Pawerdiu (Kairo JE 43617): Lefèbvre, *ASAE* 12 (1912), 88.
Sarkophagdeckel Kairo TR 13/1/21/4: Randall/MacIver/Mace, *El Amrah and Abydos*, Taf. 36.
Sarkophagdeckel (anonym, Kind der Tadibastet) Alexandria Nr. 378: Daressy, *ASAE* 5 (1904), 117.
Sarkophagdeckel des Horiraa II (BM 1729 + Fragmente *in situ*) aus Saqqara: Pernigotti, in: Bresciani et al., *Saqqara* I, 53–68, Taf. 11, Z. 4.
Sarkophagdeckel des Wesirs Padineith aus Saqqara: Pernigotti, in: Bresciani et al., *Saqqara* I, 68–77, Taf. 12, Z. 4–5.
pAberdeen ABDUA 84023, Z. 104–107: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 11, Fototaf. 13.
pBerlin P. 3158, Z. 28–30: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 2, Fototaf. 1–2.
pBerlin P. 3159, Z. 92–95, 95–96: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 19, Fototaf. 21.

Für weitere Belege dieses Texts vgl. die sich teilweise ergänzenden Listen bei Assmann, *Totenliturgien* III, 249 und idem, *Basa*, 59f. (Text 12b).

Dieser von Buhl neutral und zutreffend „*Formula Concerning the Four Sons of Horus*" genannte Text[67] ist außerhalb der Sequenz der *s3ḫ.w* II auf verschiedenen Textträgern – Sarg, Sarkophag, Stele, Grabwand, Papyrus – der Spät- und Ptolemäerzeit über 20mal erhalten. Auf den Särgen begleitet er meist die bekannte Darstellung der vier Horussöhne auf dem Deckel.[68] Damit ist er neben der *Anrufung an den Ba-Bringer* ein besonders eindrückliches Beispiel für einen funerären Text, der aufgrund seines spezifischen Inhalts für einen bestimmten Anbringungsort offenbar besonders geeignet erschien, aber auch unabhängig von diesem sowohl allein als auch in einer festen Spruchsequenz zahlreich überliefert wurde.[69] Gleiches gilt auch für den gleichfalls auf einigen Särgen anzutreffenden zweiten Anruf von Spruch 19B (*Pyr.*, 2101a–2102b; hier XXII.17–18), einer weiteren Aussage über die Horussöhne.

Der substantiellste Unterschied zwischen den meisten Abschriften des unabhängigen Spruchs und unserer Version liegt in der Einbindung in die den gesamten Spruch 1 der *s3ḫ.w* II durchziehende Form der *h3y*-Anrufe (auch in CG 29314). Dadurch ist formal auf zwei Redeeinheiten verteilt, was man sonst als einen einzigen Text bezeichnen würde, wobei auch in unserer Version die pronominalen Rückbezüge die feste Zusammengehörigkeit der beiden Anrufe außer Frage stellen. An der Aussage ändert sich also nichts Wesentliches, aber anstelle eines weiteren untergeordneten Finalsatzes („und damit sie niederschlagen") steht so am Schluss, d. h. im 18. Anruf, ein Hauptsatz. Die Richtung dieses Unterschieds ist unklar. Auf den ersten Blick wird man wohl eher eine ‚mechanische' Verteilung von *h3y*-Anrufen verantwortlich machen, also den vorliegenden Textverlauf für sekundär halten. Andererseits überliefert BM 10 beide Anrufe mit Anrede des Verstorbenen. Außerdem enden mehrere Textzeugen mit ***m m3ʿ-ḫrw***, so dass sie genau dem siebzehnten Anruf entsprechen (TT 389, Alexandria 378, CG 29301, BM 32). Dies ließe sich mit einer Übernahme nur dieses der beiden Anrufe erklären, auch wenn bloßer Zufall nicht ausgeschlossen werden kann.[70]

67 Buhl, *Sarcophagi*, 228.

68 Zum stark von den übrigen Versionen abweichenden Text der drei hieroglyphischen Totenpapyri Aberdeen ABDUA 84023, Berlin P. 3158 und P. 3159 s. Backes, *Drei Totenpapyri*, 43–45.

69 Zur vermutlichen Abhängigkeit der hieroglyphischen Totenpapyri von Vorlagen zur Sarg- und Grabdekoration vgl. Backes, *Drei Totenpapyri*, 103f.; idem, *BMSAES* 15 (2010), 1–21.

70 Auf Alexandria Nr. 378 ist bereits ***m3ʿ-ḫrw*** unvollständig oder zumindest sehr stark abgekürzt geschrieben, auf Kairo 13/1/21/4 hingegen fehlt nur ***m bw nb šmi͗=k im***. In TT 36 endet der Text bereits mit ***wn(n)=sn n=k***. In BM 32 steht anstelle von Anruf 18 der zweite Anruf von Spruch 6; s. dort.

Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 17

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯwt ỉs (ỉ)fd(.w)[(XVIII.36)] *nṯr.w ỉpw ms.w Ḥr(.w) rdỉ.n Ḥr(.w) n ỉtỉ≠f Wsỉr wn≠sn n≠k m-ḫt≠k ỉnỉ≠sn n≠k (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t)*[(XVIII.37)] *m m3ᶜ-ḫrw≠k*	Hei, Osiris-Chontamenti, dein sind wahrlich diese vier Götter, Horus' Kinder, die Horus seinem Vater Osiris übergeben hat, damit sie für dich hinter dir seien und dir in deinem Zustand der Rechtfertigung alles Schöne bringen!

Zur Übersetzung von *ṯwt* als „dein sind" s. auch zu I.1. Die Alternative „du bist"[71] könnte man immerhin so verstehen, dass die Horussöhne als Behältnisse der Eingeweide einen Bestandteil des Toten enthalten und in gewisser Weise dieser „sind". In einigen Fällen kommt man um diese Lösung wohl nicht herum, nämlich dann nicht, wenn das Pronomen *ṯwt* durch den Namen des Verstorbenen ersetzt wurde.[72] Eine solche auf einer ‚mechanischen' Textadaption beruhende Version sollte man so wenig überinterpretieren wie andere, in der Umformulierungen ausgehend von der Texteinleitung *ḏd-mdw ỉn* entweder den Verstorbenen[73] oder gar die Horussöhne selbst[74] zu den Sprechern machen. Auch die Einbindung in einen längeren Text über den Schutz des Verstorbenen bei Verzicht auf *ṯwt ỉs* ist belegt.[75] Entscheidender als die genaue Formulierung der Einleitung war offenbar der Inhalt der übrigen Sätze, und diese legen mit keinem Wort eine mögliche Identität des Toten mit den Horuskindern nahe – im Gegenteil: Wie auch in *s3ḫ.w* III, Spruch 13/14[76] werden die *ms.w Ḥr.w* ausdrücklich „gegeben", so dass eine Aussage, dass sie dem Nutznießer des Texts gehören, die naheliegendste Deutung von *ṯwt* darstellt.

Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 18

h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥwỉ≠sn n≠k ḫft.(ỉ)w≠k m b(w) nb šmỉ≠k ỉm	Hei, Osiris-Chontamenti, sie werden für dich überall, wohin du gehst, deine Feinde niederschlagen!

Ihre Hauptfunktion als Schützer des Verstorbenen können die Horuskinder wie hier zu viert übernehmen, aber auch gemeinsam mit weiteren Göttern.[77] Von den verschiedenen Eigenschaften und Tätigkeiten, die ihnen bei diesen Gelegenheiten zugesprochen werden,[78] nennt unser Text die folgenden:

- Einsetzung durch Horus, also den Nachfolger.[79]
- Schutz und/oder Gefolge („hinter dir").
- Opferbringer.
- Sieg über die Feinde.

---

71 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 241, 249f., der beide Möglichkeiten erwägt, die hier bevorzugte aber gleichfalls für die „vom Sinn her … bei weitem plausibelste Lösung" hält.

72 So auf Kairo JE 43617; zitiert in Backes, *Drei Totenpapyri*, 44, Anm. 236.

73 Alexandria Nr. 378; zitiert in Backes, *Drei Totenpapyri*, 44, Anm. 236.

74 pBerlin 3158, Z. 28; pAberdeen ABDUA 84023, Z. 104; vgl. Backes, *Drei Totenpapyri*, 44.

75 Kairo CG 29301; zitiert von Leitz, *Panehemisis*, 31.

76 Barbash, *Padikakem*, 236f. (pWAM 551 IX.2–3); Assmann, *Totenliturgien* III, 475 (Verse 4ff.).

77 Eine Übersicht über unterschiedliche Kombinationen der Horuskinder und weiterer Schutzgötter auf spätzeitlichen Särgen und Sarkophagen bietet Leitz, *Panehemisis*, 28–37.

78 Vgl. die Aufstellung von Leitz, *Panehemisis*, 32f.

79 Dies ist ein Charakteristikum der Horuskinder und der mit ihnen vergesellschafteten Götter gegenüber anderen Gruppen von Wächtergottheiten, die vom Sonnengott oder Geb, also der Vorgängergeneration, zum Schutz des Osiris bestellt worden sind, während die Horuskinder sowohl von der Vorgänger- als auch von der Nachfolgergeneration eingesetzt werden können; vgl. Leitz, *Panehemisis*, 32 mit Anm. 17; die Einsetzung durch Re auch in Spruch 13/14 der *s3ḫ.w* III; s. zum vorangehenden Anruf.

Damit sind fast alle bekannten Aspekte zumindest in allgemeinen Worten abgedeckt,[80] es fehlt lediglich ein Hinweis auf den Aufenthaltsort der Schutzgötter, der anderswo der Horizont oder der Himmel ist.[81]

Der Schutz „überall, wohin du gehst" deutet auf einen Schutz durch die Horussöhne auch beim Verlassen der Unterwelt am Tag hin. Dieses Verständnis findet eine Bestätigung in PT 541, der die Aussage des *Texts über die Horussöhne* als Anruf an sie formuliert:[82]

ms.yt Ḥr.w Hp(y) Dwꜣ-mꜥw.t≠f ꞽImst Qbḥ-sn.w≠f stp-zꜣ[≠ṯn][83] *ḥr iti≠ṯn Wsir N.*
dr nw di.t≠f sdb≠f ḫr nṯr.w
i.ḥ(w)i Stš
i.nḏ.i Wsir N. pn m-ꜥ≠f dr hḏ.t tꜣ
sḫm Ḥr.w
i.nḏ≠f iti≠f Wsir N. pn ḏs≠f
i.iri n iti(≠i) iꜣi≠ṯn sw
Horus' Kinderschar, Hapi, Duamutef, Amset und Qebehsenuf, übt über eurem Vater, Osiris N., [euren] Schutz aus! Vertreibt dieses, das seinen Schaden bei den Göttern verursachen wird! Schlagt Seth! Beschützt diesen Osiris N. vor ihm von Tagesanbruch an! Mächtig wird (dann) Horus sein, so dass er seinen Vater, diesen Osiris N., selbst beschützen kann. Wer für meinen Vater handelt,[84] den sollt ihr preisen!

Vgl. auch die Rede der Isis an die vier Horussöhne im in pSchmitt nicht aufgeschriebenen Beginn von *sꜣḫ.w* I, Spruch 2.[85] Eine bis ins Phraseologische reichende Parallele bietet die fünfte Tagstunde der *Stundenwachen*, wo Horus seine Kinder zusammen mit Anubis zu Osiris bringt:[86]

h(ꜣ) Wsir-ḫnt.i-imn.tiw ini.n n≠k Ḥr(.w) ꞽInp(.w) ms.w⟨≠f⟩ sk
ḥwi≠sn n≠k ḫft.iw≠k
iꜥb n≠k st
iw n≠k st
pḏ n≠k st
di n≠k st ḥr ḥr≠sn
He, Osiris-Chontamenti, Horus hat dir Anubis gebracht, dazu ⟨seine⟩ Kinder, damit sie für dich deine Feinde niederschlagen, sie dir darbringen, sie für dich zerlegen(?)[87], sie dir hinbreiten und sie für dich auf ihr Gesicht legen.[88]

80 Motive wie die Gegenwart der Horussöhne während der Stundenwachen oder das Tragen des Osiris kann man ihren Funktionen als Schützer und Gefolge unterordnen.
81 Leitz, *Panehemisis*, 33.
82 *Pyr.*, 1333a–1334c; s. a. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, 60.
83 Das vermeintliche *ꜥnḫ* in Sethes Edition ist zu streichen; s. Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 21 (P/V/S 29). Topmann, in: *TLA* weist auf eine identische Schreibung von *zꜣ* (mit den Zeichen V16 und V17) in *Pyr.*, 1517c hin.
84 Oder: „den der Vater erschaffen hat" (*i.iri.n iti*), also Horus?
85 Assmann, *Totenliturgien* I, 49f.
86 Pries, *Stundenwachen* I, 398; II, 106f. (05 TS γ).
87 Oder „fesseln" (so Pries, *Stundenwachen* I, 398)?
88 Da es ganz unwahrscheinlich ist, dass Osiris selbst seine Feinde zur Hinrichtung durch andere vorbereitet (so könnte man die Übersetzung „nachdem du sie übergeben etc. hast" auffassen; Pries, *Stundenwachen* I, 398, 404), dürfte hier eine Ellipse des pronominalen Subjekts *≠sn* vorliegen (vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 510, § 997; die Stelle ergänzt die Beispiele für Ellipsen in Verbalsätzen bei Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 1009f., § 274b). Der Tötungsakt kann durchaus bereits vor der Vorführung der unterlegenen Feinde genannt werden; s. hier XII.13, wo die Feinde getötet und gefesselt (*smꜣ(.w) qꜣs(.w)*) die Proskynese vollziehen.

r) Neunzehnter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 19

hꜣ(XVIII.38)*{ꜣ}y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ṯwt kꜣ*
n(.ỉ) nṯr nb
sḫm=k ỉm
wr=k ỉm
ꜥꜣi̯=k ỉm
ꜣḫ=k (XVIII.39) *ỉm ḥnꜥ=sn*

Hei, Osiris-Chontamenti, dein ist der Ka eines jeden Gottes, so dass du dadurch mächtig bist, so dass du dadurch groß bist, so dass du dadurch überlegen bist, so dass du dadurch befähigt bist gemeinsam mit ihnen!

ṯwt nṯr wr ỉm.ỉ-tw=sn

Denn du bist ein großer Gott unter ihnen.

sḥtp.n=sn ṯw Wsỉr
ỉri̯=sn mri̯=k m hrw pn nfr ỉri̯.n
(XVIII.40) *Ḥr(.w) n ỉti̯=f Wsỉr m hrw pn*

Nun stellen sie dich zufrieden, Osiris, und tun, was dir beliebt, an diesem Festtag, den Horus an diesem Tag für seinen Vater Osiris ausgerichtet hat.

Die Entscheidung zwischen „du bist" und „dein ist" als geeigneterer Wiedergabe von *ṯwt* fällt hier schwerer als im vorigen Abschnitt. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass eine strikte Unterscheidung von unserer Sprache ausgeht, nicht von der ägyptischen Formulierung, die aus sich heraus eben keinen Unterschied zwischen diesen beiden Möglichkeiten qualifizierender Zuschreibung spürbar werden lässt. Da in unserem Anruf Osiris „dadurch" Macht, Größe etc. zukommt, scheint es der hinter dem Ausdruck stehenden Vorstellung eher gerecht zu werden, hier ein Verfügen über die Ka-Kraft aller Götter zu erkennen, was dann mit seinem Status als „großer", also höher gestellter Gott begründet wird. Wenn umgekehrt ein Gott belebend für Götter und Verstorbene wirkt, ist eine Übertragung als „du bist" wohl angemessener. Dies ist in PT 592 der Fall, wo im Gegensatz zu hier gerade nicht Osiris angesprochen ist, sondern Geb, der zum Wohl seines Sohns, des Osiris Verstorbenen, tätig werden soll:[89]

ṯwt kꜣ n(.ỉ) nṯr.w nb(.w)
ỉni̯.n=k sn
šdi̯=k sn
sꜥnḫ=k sn
sꜥnḫ=k [Wsỉr] ⌜N.⌝
Du bist der Ka aller Götter. Du hast sie geholt, damit du sie errettest und belebst. So sollst du [Osiris] N. beleben!

Damit ist diese Passage ein klassisches Beispiel für die Übertragung oder Wirkung von *kꜣ* von einer Generation zur folgenden.[90] Als Neuankömmling im Jenseits kommt Osiris die Ka-Kraft des Geb und aller übrigen bereits dort weilenden Götter(-Vorfahren) zu, wie er seinerseits zum Ka seines Sohns Horus „wird":[91]

Wsỉr N. ṯwt kꜣ n(.ỉ) nṯr.w nb(.w)
nḏ.n kw Ḥr.w ḫpr.tỉ m kꜣ=f
Osiris N., dein ist der Ka aller Götter. Horus hat dich in Schutz genommen, da du sein Ka geworden bist.

Die Herrschaft über die Götter als Besitz ihrer Kas kann man auch aus PT 649 herauslesen, insbesondere in der Version bei Pepi II.:[92]

---

89 *Pyr.*, 1623a–c.

90 Schweitzer, *Ka*, 43f.; Loprieno, in: *Grab und Totenkult*, 203f.

91 PT 589: *Pyr.*, 1609a–b; vgl. *Pyr.*, *1831e–1832a, zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 251.

92 *Pyr.*, 1830a–1832a; für die abweichende Version bei Neith mit den §§ *1830e–1832d s. Allen, *Inflection*, 684. Dort scheint in *1832c eine Bedeutung „du bist der Ka" parallel zu „du bist der große Gott" (*ṯwt nṯr-ꜥꜣ*) in *1831d durchaus plausibel.

Wsỉr N. ḏi͗.n n=k Gb[b nṯr.w nb(.w) Šmʿ.w Mḥ.w
wṯz]=sn kw
sḫm=k ỉm[=sn
sn.w=k pw m rn=s]n n(.ỉ) sn.wt
n twr.n=sn kw m rn=sn n(.ỉ) [ỉtr.tỉ
Wsỉr] N. ỉp.n n=k sn Ḥr.w ⸢zm3.w⸣
Wsỉr N. [m=k nḏ.tỉ] ʿnḫ.tỉ
nm(n)m=k rʿw-nb
Wsỉr N. n ẖnn[.t ỉm=k
Wsỉr] N. ṯwt k3 n(.ỉ) nṯr.w nb(.w)
nḏ.n kw Ḥr.w ḫpr[.tỉ m k3=f]
pri͗.n ỉr.t m tp=k m wr.t-ḥk3.w šmʿ.t
Osiris N., Geb hat dir alle Götter von Ober- und Unterägypten übergeben, damit sie dich hochheben und du über sie verfügst. Es sind deine Brüder in ihrem Namen „Schlangensteine“. Sie werden dich nicht abweisen, in ihrem Namen „Die beiden Landesheiligtümer“.
Osiris N., Horus hat sie dir gemeinsam zugerechnet.
Osiris N., siehe, du bist beschützt und lebendig, so dass du dich jeden Tag regen kannst.
Osiris N., keine Störung ist an dir.
Osiris N., dein ist/du bist der Ka aller Götter. Horus ist dir beigestanden, da du sein Ka geworden bist. Das Auge ist als die „oberägyptische Zauberreiche“ aus deinem Kopf hervorgekommen.

s) Zwanzigster Anruf = *Anruf an die Götter am Bug der Nachtbarke*
Alternative Zählung: Einheit 1, Anruf 20

Verwendete Parallelen
pAberdeen ABDUA 84023, Z. 107–108: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 11, Fototaf. 13.
pBerlin P. 3158, Z. 31–32: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 2, Fototaf. 2.
pBerlin P. 3159, Z. 91–92, 96–97: Backes, *Drei Totenpapyri*, Taf. 19, Fototaf. 21.

ỉ nṯr.w ỉpw wr.w ʿ3.yw ỉm.ỉw-ḥ3.t sk.t(t) nb.w (XVIII.41) *ʿnḫ m T3-šmʿ(.w) ỉri͗ sšmi͗(.t) ḥtp.w n 3ḫ.w ỉy=ṯn n pr-ʿ3 ʿnḫ(.w)-wḏ3(.w-s(nb.w) ḏi͗=ṯn* (XVIII.42) *n=f ʿnḫ wḥm=ṯn n=f 3w.t-ỉb nb.t ḏi͗=ṯn n=f ʿnḫ sšmi͗=ṯn n=f ḥtp.w=f nfr m hrw pn*	O ihr überaus großen Götter am Bug der Nachtbarke, Herren des Lebens in Oberägypten, die die Zuführung von Opfergaben an die Befähigten durchführen, ihr sollt zu Pharao – LHG – kommen, um ihm Leben zu spenden, um ihm alle Freude nochmals zuteil werden zu lassen, um ihm Leben zu spenden und um ihm seine Opfer schön zuzuführen an diesem Tag,
(XIX.1) *ỉy.n=f d(ỉ) ḫr=ṯn*	da er hierher zu euch gekommen ist
ỉri͗.n=f n=⸢ṯn⸣ [p3w.]wt=ṯn nfr m hrw pn	und für euch eure [Opferkuch]en an diesem Tag schön zubereitet hat.
wn ḫrp=f n=ṯn ḥtp=ṯn-nṯr(XIX.2) *m (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t)*	Er lieferte euch eure Gottesopfer bestehend aus allem Schönen.

Nachdem in der Mehrzahl der Anrufe ausdrücklich auf den König als Horus-gleichen Ritualisten hingewiesen wurde, beschwört die abschließende Rezitation die positiven Auswirkung des Rituals für den Ausführenden (s. u.).[93] Angeredet wird nun anstelle des Osiris eine Göttergruppe, die gleichfalls von den Opfern profitiert hat und dem Ritualisten dafür mit Leben und Freude zwei überaus häufige Gegengaben[94] zuteil werden lassen soll.

93 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 251.
94 Vgl. die diversen Aufstellungen bei von Pfeil-Auenrieth, *Gotteslohn*.

In den einzigen mir bekannten Parallelen ist dies anscheinend nicht der Fall. Auf den hieroglyphischen Totenpapyri Berlin P. 3158 und 3159 sowie Aberdeen ABDUA 84023, die eine Variante des Anfang unseres Anrufs wiedergeben, findet der Ritualist keine Erwähnung; die dort den Text abschließende Nennung des Verstorbenen, eingeführt durch *ỉy.n* „es kommt",[95] steht allerdings ohne direkte Verbindung zum Vorangehenden. Nichtsdestotrotz ist damit deutlich die Ankunft der Götter zugunsten des Verstorbenen anstelle des Ritualisten beschworen, wobei der Spruch dort endet, bevor der Bericht über die Handlungen des Verstorbenen bzw. des Königs einsetzt. Den vermeintlichen inhaltlichen Gegensatz zwischen den drei hieroglyphischen Totenpapyri und den Textzeugen der *s3ḫ.w* II relativiert der theologische Hintergrund, dass der Verstorbene selbst als Ritualist im Jenseits vorgestellt wird. Nicht umsonst hat Pawerem auf seinen Papyri pBM 10252 und 10081 neben der Ergänzung des Namens des Osiris auch die Angabe „Pharao" zur Einfügung seines Namens genutzt, im zweiten Fall sogar unter Ersetzung der ursprünglichen Bezeichnung.[96]

Einige Eigenheiten der hieroglyphischen Fassung lassen sich aus dem Textverlauf in pSchmitt herleiten, bei anderen ist die Richtung nicht ersichtlich. Natürlich erscheint eine gemeinsame Quelle für beide Fassungen ebensogut möglich. Für eingehendere Untersuchungen zum Verhältnis zwischen den Sequenzen der *s3ḫ.w* I–III und dem separaten Gebrauch ihrer einzelnen Sprüche ist immerhin der Umstand im Auge zu behalten, dass der *Anruf an die Götter am Bug der Nachtbarke*[97]/Anruf 20 auf allen drei Papyri in unmittelbarer Nähe zum *Text über die Horussöhne*/Anruf 17(–18) steht.[98] Entweder bestand schon vor der Einbettung dieser Anrufe in Spruch 1 der *s3ḫ.w* II eine Verbindung zwischen ihnen, oder ihre Abfolge in unserem Spruch spielte bei der Erstellung der hieroglyphischen Vorlagen bereits eine Rolle.

Aufgrund der zahlreichen individuellen Abweichungen in den Abschriften auf den drei hieroglyphischen Totenpapyri können und müssen hier nur die wesentlichsten Unterschiede aufgeführt werden.[99]

In allen drei Papyri fehlt der Wunsch „ihr sollt kommen", der Text bricht unmittelbar davor ab. pAberdeen und pBerlin P. 3158 schreiben aber ganz zu Beginn *ỉy* statt *ỉ*. Die Interjektion *ỉ* anstelle des aufmunternden *h3y* ist ein äußeres Merkmal des anderen Adressaten dieses Anrufs, eben nicht der zu erweckende Verstorbene.

Statt *nb.w ꜥnḫ m T3-šmꜥ.w* heißt es in der hieroglyphische Version offenbar *nb ꜥnḫ-T3.wỉ* „Memphis", was sich im Singular nicht mehr auf die angerufenen Götter bezieht, sondern offenbar den Inhaber der Barke (also dort Ptah bzw. Ptah-Sokar?) bezeichnet. Danach lässt sich das Wort *šmꜥ* unterschiedlich deutlich ausmachen, gefolgt von diversen Schreibungen, deren Konsonantenbestand sich auf *sšmỉ* zurückführen lässt: In pBerlin P. 3158 und pAberdeen steht jeweils *šms*, möglicherweise in einer Umdeutung zu *šms.w nsw* „Königsgeleit" mit *sw.t*/*nsw* als Umdeutung des ähnlichen *šmꜥ*-Zeichens. Keine sichtbaren Spuren hat in der hieroglyphischen Version hingegen das Hilfsverb *ỉrỉ* hinterlassen, mit dem hier ‚neu-/spätägyptisch' das Partizip konstruiert ist.

Statt *ḥtp.w* „Opfergaben" endet die hieroglyphische Parallele an dieser Stelle mit *m ḥtp* „in Frieden", in pBerlin P. 3158 ergänzt durch *m wỉ3=k*, in pAberdeen durch *n m3ꜥ.tỉ*.[100] Ob diese Worte aus

95 Bzw. in pBerlin P. 3159, Z. 98 *ỉnỉ*; Backes, *Drei Totenpapyri*, 45.

96 Genaue Angaben hierzu werden den anstehenden Publikationen der Papyri des Pawerem und ihrer Texte durch Gill und Herbin bieten. S. bis dahin Gill, in: *Rituals for Osiris and the Deceased.*

97 Im Licht der vorliegenden Version ist diese Bezeichnung der in Backes, *Drei Totenpapyri*, 45 gewählten „Ankunft der Götter am Bug der Nachtbarke" vorzuziehen.

98 In pBerlin P. 3159, Z. 91–99 stehen zunächst die ersten Worte des Anrufs an die Götter der Nachtbarke, dann der Text über die Horussöhne, dann nochmals dessen Beginn, dann wieder der erste Text, diesmal erst mit *ꜥ3.w wr.w* einsetzend bis *m ḥtp n*; vgl. Backes, *Drei Totenpapyri*, 27, 45 und Fototafel 21.

99 Vgl. Backes, *Drei Totenpapyri*, 45 und die entsprechenden Texttafeln. Die dortigen Anmerkungen entstanden noch vor Erscheinen von Assmann, *Totenliturgien* III und sind zu einem Gutteil obsolet.

100 In pBerlin P. 3159 könnte *n* nach einer Auslassung des folgenden Worts stehengeblieben oder bloß ein Füllsel sein.

dem hier an entsprechender Stelle stehenden *ꜣḫ.w* entwickelt oder unabhängig davon formuliert sind, lässt sich nicht ermitteln. Es folgt noch das bereits erwähnte *ỉy.n/ỉnỉ Wsỉr N*. Dabei könnte *ỉy* aus der *sꜣḫ.w* II-Version übernommen sein, ist vielleicht aber bloß ein ‚mechanischer' Zusatz.

In XIX.1 hat offenbar eine Mischschreibung aus *pꜣw.wt* und *pꜣw.tỉw* gestanden; identisch ergänzt von Assmann.[101]

Die Bezeichnung einer Göttergruppe als „überaus groß" (*nṯr.w ꜥꜣ.w wr.w*) ist nicht spezifisch.[102] Weiter kommt man bei der Frage nach der Identität der angerufenen Gottheiten dank der Angabe, dass sie sich „am Bug", also vor oder vorne in der Nachtbarke befinden. Nur die Fassung der *sꜣḫ.w* II bietet als zweite wesentliche Information, dass der König ihnen Opferspeisen geliefert hat, nachdem den gesamten Spruch hindurch wiederholt Opferreichungen für Osiris genannt wurden. Es muss sich also um Götter handeln, die zusammen mit Osiris von diesen Opfern profitiert haben, also als sein Gefolge an ihnen teilhatten. Damit ist Osiris selbst der Gott in der Nachtbarke, was nicht überrascht, nachdem mehrmals im Verlauf des Spruchs seine Erscheinung als Mond evoziert und ihm mit Re-Atum die abendliche Form des Sonnengottes zur Seite gestellt wurde (Anrufe 5 und 13). Die *sk.tt*-Barke als Schiff des Monds begegnet auch in der unserem Epitheton ähnlichsten Stelle, wo „die Götter, die am Bug der Nachtbarke sind" (*[nꜣ nṯr].w ntỉ n tꜣ ḥꜣ.t tꜣ sk.tt*), Thot verehren.[103] In unserem Text vollzieht Osiris anstelle von Thot die Nachtfahrt, aber eben der lunare Osiris, der als solcher eine Rolle des Thot übernimmt.[104]

Inwieweit Osiris hier außerdem der Nachtform des Sonnengottes angenähert ist, lässt der Anruf offen. Die Verbindung zwischen den beiden Göttern[105] besteht wohl eher in der zuvor und anderenorts gleichfalls explizit dargestellten Gemeinsamkeit der Mahlzeit und der Verteilung von Nahrung, in *sꜣḫ.w* I und hier anlässlich der Ankunft des Osiris bei Re. Ein typisches Element der Nachtfahrt des Re ist die Zuteilung von Versorgungsgütern an die jubelnden Untertanen in den durchfahrenen Jenseitsregionen. Dass die Götter am Bug der Barke dem König seine Opfergaben spenden sollen, entspricht ihrer jenseitigen Funktion, die herrscherlichen Zuteilungen den begünstigten Jenseitsbewohnern zukommen zu lassen.[106] Zu der sich gegenseitig bedingenden Mitgliedschaft im nächtlichen Geleit verschiedener Götter vgl. die Formulierung in ST 1098:[107]

> *Rꜥw pw psḏ m grḥ*
> *ỉr z(.ỉ) nb n.t(ỉ) m šms.w⸗f ỉw⸗f ꜥnḫ(.w) ḏ.t m-m šms.w n(.ỉ) Ḏḥw.tỉ*
> Das ist Re, der in der Nacht scheint. Jeder Mann, der in seinem Gefolge ist, der ist für immer unter den Gefolgsleuten des Thot lebendig.

Auch das Epitheton „Herren des Lebens in Oberägypten" scheint in genau dieser Form außerhalb unseres Texts bislang unbekannt zu sein. Ein direkter Hinweis auf seine Bedeutung fehlt. Im Rahmen des Osiriskults wird die Ortsangabe „Oberägypten" am ehesten auf Abydos als das oberägyptische Pendant zu Busiris oder Memphis (als Kultort des Sokar) verweisen. Vgl. deswegen immerhin die Anrufung an die „Götter in Ta-wer, Herren des Lebens auf Erden" (*nṯr.w ỉm.ỉw Tꜣ-wr nb.w ꜥnḫ tp-tꜣ*),[108] vermut-

101 Assmann, *Totenliturgien* III, 242.

102 Vgl. *LGG* IV, 474f.

103 Ray, *Archive of Ḥor*, 51–55, Text 12, rto. Z. 9 und Text 12A, Z. 2–3; vgl. *LGG* IV, 507.

104 Zur Verbindung zwischen Osiris und Thot vgl. das Theonym „Osiris-Mond-Thot"; außerdem die tägliche Anwesenheit von Re, Osiris und Thot im Opfergefilde (*CT* V, 379e; s. a. zu XII.30).

105 Einen nachdrücklichen Hinweis „auf den solaren Kontext dieser Opfermahlzeit" sieht Assmann, *Totenliturgien* III, 251 in der Nennung der Nachtbarke und der Götter an ihrem Bug.

106 Aus dieser Aufgabe dürfte die Position der Götter „am Bug" resultieren, eher nicht aus einer Funktion als Treidler.

107 *CT* VII, 383c–384b.

108 K*RI* I, 361.5.

lich eine Bezeichnung der in der vorangehenden Opferformel[109] genannten Osiris, Harendotes und Upuaut. Ungeachtet der Assoziationen mit den Gefolgschaften von Re und Thot verdeutlicht die Lokalisierung der Götter in Oberägypten ihre primäre Zugehörigkeit zu Osiris, ebenso ihre Bezeichnung als „Herren des Lebens", mit der eins der bekanntesten Epitheta des Osiris, ***nb-ꜥnḫ***, auf sie übertragen ist. Diesem entsprechend werden sie gleich zweimal gebeten, dem König Leben zu spenden. Dies tun „die Herren des Lebens" auch am Schluss des *Zweiten Dokuments zum Atmen*. Dort ist es der Verstorbene, der Leben von ihnen erhalten soll, und zwar ausdrücklich begründet durch seine bereits zuvor beschworene Identität mit Thot:[110]

my n=ỉ ꜥnḫ n3 nb.w ꜥnḫ
ỉnk hb wḥm ꜥnḫ
Ỉ/Ḏḥw.tỉ k3=tw m rn=ỉ
Spendet mir Leben, Herren des Lebens! Denn ich bin der Ibis, der das Leben wiederholt. „Thot" ruft man mich beim Namen.

Die in jenem Text zuvor genannten Götter verdanken ihre Nennung den von ihnen erbetenen Spenden (Amun für Luft, Re für sein Licht, Menqet für Bier etc.), sind also nicht als feste Namen der Gruppe der „Lebensherren" zu betrachten, die die Aufzählung resümierend beschließen, wie auch ihre Gabe, Leben, als abstrakter Oberbegriff für die konkreten Spenden zuvor dient. Auch in unserem Spruch stehen die ***nb.w ꜥnḫ*** für die Gesamtheit des Göttergefolges, und hinter ihren mit eher allgemeinen Begriffen bezeichneten Gegengaben Leben, Freude und Opfergaben ist wie im *Zweiten Dokument vom Atmen* jede erdenkliche Wohltat zu verstehen, die sich der Ritualist verdient hat.

Ihre ausdrückliche Position „am Bug" weist die Gruppe vielleicht als Treidler aus. Zum Platz vor dem Bug des Gottesschiffs als einem Privileg, das sich hier in den Adjektiven ***ꜥ3*** und ***wr*** andeutet, vgl. die Beischrift vor dem Bug der Sonnenbarke in ST 1116. Dieser zufolge befindet sich dort „der Platz des ganz wahrhaft ausgestatteten Befähigten, der ewig nicht landet" (***s.t 3ḫ ꜥpr m3ꜥ zp* 2 *ỉw.t(ỉ) mnỉ.n=f ḏ.t***).[111]

Auch ohne unmittelbare phraseologische Parallelen lassen sich also gleich mehrere wesentliche Motive rund um die nächtliche Fahrt der Gestirne und die Zuweisung von Nahrung an das gemeinsame Gefolge und den Ritualisten ausmachen, die der kurze Text in kompakter Form miteinander verbindet. Durch sein Handeln für den nächtlichen Götterkönig Osiris(-Mond) hat sich der Ritualist über den Opferumlauf bzw. die diesem entsprechende gemeinsame Mahlzeit im Jenseits das Wohlwollen aller Götter verdient.

3.2.2 Einheit 2

ḏd-mdw	**Zu rezitieren**

Entsprechendes Rubrum in pBM 10319 XV.36.

3.2.2.1 Spruch 2 = PT 373
Alternative Zählung: Einheit 2, Anruf 1

Verwendete Parallelen
PT: Teti, Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 654a–657e; Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 12 (Z. 534–536 + Taf. 5, Z. 334–335).
ST: Särge B9C, B10C, Sq4C: *CT* VIII, 333f.; vgl. *CT* I, 284c–d (= *Pyr.*, 655a), 289e–290a (= *Pyr.*, 655b–c).

109 *KRI* I, 361.3.
110 pBM 10110 + 10111 II.20–21 und Parallelen; Herbin, *Books of Breathing*, 99, Taf. 57–58.
111 *CT* VII, 448a.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 80, Textabb. 7 (T24, überwiegend zerstört).

Sargbeschriftung von Falck D.IV.2 (*Pyr.*, 654a–d + 655b–656b); D.IV.3 (*Pyr.*, 655c + 655d–656b + 656c–d): von Falck, a. a. O. I, 224–230; III, Texttaf. 155–163. Textzeugen:
Sarkophag des Nesisut (BM 30) aus Giza (D.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 368f.
Sarg des Besenmut III (BM 22940 = T6L) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 405–407.[112]
Sarg der Tabatschat (Kairo CG 41009) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 386f.
Innensarg des Nesamun II (CG 41044) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 407–409.
Sarg des Anchefenchons II (CG 41048) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 415–417.
Außensarg der Nachtbastetiru (CG 41050) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 418–420.
Sarg des Harsiese R (CG 41051) aus Theben (D.IV.3; 2x): von Falck, a. a. O. I, 420–422.
Sarg der Tschesmutperet (CG 41053) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 422–424.
Sarg des Hor XVI (CG 41062) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 433–435.
Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben (D.IV.3; 2x): von Falck, a. a. O. I, 437–440.
Sarg des Irtirtschau (CG 41070) aus Theben (D.IV.3): von Falck, a. a. O. I, 442f.
Sarg des Ibi (aus TT 36) (D.IV.3; 2x): von Falck, a. a. O. I, 451–453.

sꜣḫ.w I, Spruch 12 (Ende: *Pyr.*, 654a–655d); hier XVI.30–33. Direkte Parallele dazu im Grab des Psammetich, Sohn der Meret-Neith (Sq13Sq; Saqqara, 30. Dyn.), Z. 155–157: Daressy, *RT* 17 (1895), 24 sowie auf dem Sarkophag des Anch-hapi, Kairo CG 29301 (= Sargbeschriftung von Falck D.IV.1b; *Pyr.*, 655b–d): Maspero, *Sarcophages*, 49; s. a. von Falck, a. a. O. III, Texttaf. 155–158.

Anders als in mehreren Sprüchen der *sꜣḫ.w* I, wo dem Aufstehen die Reise zum Horizont und die Speisung dort folgte, steht hier wie schon in Spruch 1 das irdisch-rituelle Totenopfer bereits vor dem Aufstieg zum Himmel, zu dem es den Toten erst befähigt. U. a. dieser Unterschied könnte die Nennung Gebs anstelle des Sonnengottes als Osiris empfangenden Vater bedingt haben. Geb ist es auch, der im letzten Teil als Initiator der Feste für Osiris und damit des hier vollzogenen Opfers erscheint. Im Übrigen s. zum Inhalt Assmann, *Totenliturgien* III, 253–258, zur Handlungsfolge bes. 257.

(654a) *⸢hꜣy⸣ ṯzi̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	⸢Hei⸣, erhebe dich, Osiris-Chontamenti!
(654b) *šzp n⸗k tp⸗k*	Nimm deinen Kopf entgegen und raffe dir deine Knochen
ỉ[(XIX.3)]*nq n⸗k qs.w⸗k*	zusammen!
(654c) *sꜣq n⸗k ꜥ.wt⸗k*	Sammle dir deine Glieder und schüttle dir den Staub ab, der
(654d) *wḫꜣ n⸗k tꜣ ỉr.ỉ ỉwf⸗k*	an deinem Fleisch hängt!
(655a) *šzp n⸗k tʾ⸗k pn ỉ.ḫ*[(XIX.4)]*m {nn}*	Nimm dieses dein Brot entgegen, das nicht verschimmeln,
ḫsḏ⸗f ḥ(n)q.t tn ỉ.ḫm {nn} ꜥmꜣ.n⸗s	und dein Bier, das nicht sauer werden kann.

Zur gemeinsamen Erhaltung bzw. Nicht-Verderbnis von Körper und Nahrung vgl. bereits zu *sꜣḫ.w* I, Spruch 12 (hier XVI.30–31).[113]

Anstelle von *ỉhỉ ỉhỉ* (PT, ST, Sq13Sq) oder *hꜣ zp* 2 (*sꜣḫ.w* I) steht hier mit einfachem *hꜣy* der ‚Standardanruf' der *sꜣḫ.w* II. D.IV.2 ebenfalls ohne die Dopplung von *hꜣ(y)*/*ỉh(ỉ)*.

Wie in *sꜣḫ.w* I fehlt gegenüber PT und ST das Demonstrativpronomen *pw*/*pn* hinter dem Namen des Angerufenen.[114] In D.IV.2 = BM 30 steht der Name des Verstorbenen vor *ṯzi̯ ṯw*.

112 S. a. Kahl, *Steh auf*, 15 mit Anm. 5 (zur überlieferungsgeschichtlichen Einordnung); *Des Dieux, des tombeaux, un savant* (Katalog Boulogne 2004), 240f. (Farbabb.).

113 Für weitere Beispiele zur Verbindung des Weckrufs mit der Aufforderung zum Opferempfang s. Assmann, *Totenliturgien* III, 253–255.

114 Die Angabe von Assmann, *Totenliturgien* III, 252, in der „Spätzeitfassung", also doch wohl pSchmitt und die anderen späten Papyri, fehle der Weckruf *ṯzi̯ ṯw*, trifft zumindest auf pSchmitt nicht zu, auch nicht auf die Belege auf anderen Textträgern.

Das Demonstrativpronomen ***pn*** hinter ***tʾ≈k*** sonst nur bei Pepi II, nicht in den anderen Parallelen; das dazu parallele ***tn*** nach ***ḥnq.t*** nur hier.

Psammetich nur [Hieroglyphe] anstelle von *ʿm3/ʿm3.n≈s.*

Die Konstruktion von ***ḫm*** mit folgendem ***sḏm≈f*** oder ***sḏm.n≈f*** statt eines Negativkomplements auch in ***s3ḫ.w*** I (XV.4–5 und XVI.31; s. dort). Hier allerdings könnte man zweimal ***(ỉ.)ḫm*** streichen und dann mit ***nn*** negierte Nebensätze lesen.[115]

(655b) ***ʿḥʿ r≈k r ʿ3.wỉ ḫsf rḫ.yt***	Steh doch auf, hin zu den Türen, die die Untertanen zurückhalten!
(655c) ***pri̯ n≈k ḫnt.ỉ***(XIX.5)***-mn≈f*** ***nḏri̯≈f ʿ≈k*** (655d) ***šdi̯≈f ṯw r p.t ḫr ỉti̯≈k Gbb***	Chentimen(ut)ef wird zu dir herauskommen und dich an der Hand nehmen, um dich zum Himmel fortzunehmen, zu deinem Vater Geb.

Imperativ ***ʿḥʿ*** statt ***ʿḥʿ≈k*** nur hier.

S3ḫ.w I enden hier mit leicht abweichendem Textverlauf; s. dort für die entsprechenden Parallelen. Anders die mittels ~~*Pyr.*,~~ 756a zu einem Nut-Text umformulierte Sargbeschriftung D.IV.3:[116]

> ***pri̯≈k ḫr mʾw.t≈k Nw.t***
> ***nḏri̯≈s ʿ≈k***
> ***šdi̯≈s ṯw r p.t ḫr ỉti̯≈k Gbb***
> Du sollst zu/bei deiner Mutter Nut herausgehen! Sie wird dich an der Hand nehmen und zum Himmel fortführen, zu deinem Vater Geb.

Die Schreibung ***tn*** für ***ṯw*** ist wohl als graphische Variante für das abh. Pron. 2. sg. m. aller Parallelen[117] zu werten, nicht als versehentliche Schreibung der weiblichen Form.[118] Sie erscheint auch in XIX.23 (*Pyr.*, 758a).

Die „Türen, die die Untertanen abwehren" erscheinen hier nochmals in Spruch 3 (*CT* VI, 104b; hier XIX.12) sowie auch sonst. Osiris betritt den privilegierten Bereich der unmittelbaren Nähe zum Sonnengott/Herrscher, der dem „einfachen Volk" (*rḫ.yt*) verwehrt ist.[119] Zu Chentimenutef als Psychopompos hier und in XVI.32 s. die Hinweise zu seiner Erwähnung in den *GZG* (V.11).

(656a) ***ḥʿʿ≈f m ḫsf(.w)≈k*** ***di̯≈f ʿ≈f r≈k***	Der wird bei deiner Ankunft jubeln und dir seine Hand reichen.
(656b) ***sn≈f ṯ(w)*** ***r***(XIX.6)***nn≈f ṯ(w)*** (656c) ***wḏ≈f ṯw m ḫnt.ỉ 3ḫ.w*** ***ỉ.ḫm.y{≈tn}-ski̯***	Er wird dich küssen und dich nähren und dich als den Vordersten der unvergänglichen Befähigten einsetzen.
(656d) ***tw3 ṯw št3(.w)-s.[w(?)]t*** (XIX.7) (656e) ***ʿb n≈k wr.w Šw***	Die mit verborgener Wohnstatt werden dich stützen, und die Großen des Schu werden sich für dich reinigen.

Wḏ≈f ṯw anstelle ***wdi̯≈f ṯw*** in PT wie auch in XIX.22; in B9C fehlt dieses Wort (*aberratio oculi*), in den übrigen ST (B10C, Sq4C) nicht erhalten.[120] Da sich auch mit ***wḏ≈f*** ein sinnvoller Text ergibt,

115 Nach Hinweis Quack.

116 Vgl. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 226 zum entsprechenden Anbringungsort des Texts.

117 Nur Sq13Sq stattdessen *šdi̯.t(w)≈f/šdi̯≈f r p.t Wsỉr N.*, was wohl als verkürzte Schreibung aufgrund des Spruchendes aufzufassen ist.

118 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 35f., § 54 (zu ***n*** am Wortende).

119 S. a. mit weiteren Belegen Assmann, *Totenliturgien* I, 374f.

120 Die Länge der von *CT* VIII, 334 als „ca 6 1/2 groups" angegebenen Lücke in B10C reicht kaum für ***wdi̯≈f ṯw***. Zu Sq4C lässt sich angesichts ungefähr 14 verlorener Zeichengruppen keine brauchbare Einschätzung treffen.

braucht es nicht als unetymologische Schreibung von *wdi̯=f* gedeutet zu werden. Möglich wäre dies aber, und die lautliche Nähe der beiden Verben als Ursprung der Deviation steht wohl außer Frage.

In D.IV.3 fehlt *rnn=f ṯw wdi̯/wḏ=f ṯw*, dort ist also zu verstehen: „Er wird dich als den Vordersten der (unvergänglichen)[121] Befähigten küssen".

M ḫnt.ì/m-ḫnt statt *ḫnt* in PT und ST steht bereits bei Sesostrisanch,[122] vielleicht nur als sinngleiche Variante oder aber, wie in der Übersetzung vorschlagsweise umgesetzt, als Anpassung an *wḏ* statt *wdi̯*.

Aufgrund der Beschädigung des Zeilenendes ist nicht ganz klar, ob der Plural *št3.w-s.wt* wirklich ausgeschrieben war, nach PT und ST und den übrigen Belegen dieser Bezeichnung ist er jedenfalls zu erwarten.

In ungefähr der Hälfte der Belege von D.IV.3 endet der Text mit *3ḫ.w*, bei den verbleibenden mit *št3.w-s.wt*.[123] Dort wie in den übrigen Parallelen ist das *dw3* „verehren/anbeten" der PT überliefert, während hier nicht nur die Schreibung mit *t*, sondern mehr noch das Determinativ sowie der Verzicht auf das *dw3*-Zeichen (☆) die Lesung *tw3* mit entsprechend veränderter, gleichfalls ‚sinnvoller' Bedeutung: im Wortsinn direkte Unterstützung statt ‚nur' Lobpreis für Osiris. In *s3ḫ.w* I, Spruch 8 erscheint Osiris mit Befehlsgewalt über die *št3.w-s.wt*, die ihm dort zujubeln (hier XIV.20); in Spruch 12 geleiten ihn die so charakterisierten *3ḫ.w* (*Pyr.*, 2023b; hier XVI.18).

PT und ST: „Die Großen werden sich für dich reinigen, und die Wachenden werden für dich aufstehen" (… *ꜥḥꜥ n=k wrš.w*).[124] *Wr.w Šw* ist also aus einer Umdeutung von *wrš.w* „Wachende" hervorgegangen, zudem ist durch *aberratio oculi* von *wr.w* zu *wrš.w/wr.w Šw* ein Satz ausgefallen. Der Text der *s3ḫ.w* II ist aber keinesfalls als verderbt zu betrachten: Die „Großen/Ältesten des Schu" könnten die Heh-Götter sein, die als Gottheiten des Übergangsbereichs zwischen Himmel und Erde eine ebenso angemessene Gruppe zum Empfang des Osiris im Jenseits wären wie die „Wachenden".

TT 196 mit einer gleichermaßen sinnvollen Umformulierung: „Die [Groß]en des Westens werden sich für dich reinigen" (*ꜥb n=k* [*wr*]*.w ìmn.tt*).

Die längere der beiden Abschriften von D.IV.3 auf dem Sarg des Ibi („Ibi[a]") setzt als einziger bekannter Textzeuge diese Sargbeschriftung über 656d hinaus fort, und zwar mit einer Variante zu 656e, die eine weitere Umdeutung von *wrš.w* bietet: „in Jubel; die Großen des Sees/des Insel(?) werden sich für dich reinigen, Osiris N." (*m ḥꜥꜥ ꜥb n=k wr.w š/ìw*(?) *Wsìr N.*).

(657a) *ḥwi̯⌜.n=ì⌝ n=k* *3zḫ.n=ì n=k bd.t* *ìri̯.n pr-ꜥ3 ꜥnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w)* *3bd(.w)=k ìm=f* *ìri̯=f* (XIX.8) *smd.t=k ìm=f m wḏd* *ìri̯(.t) n=k ìn ìti̯=k Gbb*	Ich habe für dich gedroschen und habe für dich Emmer geerntet, wovon Pharao – LHG – dein Monatsfest ausgerichtet hat und wovon er dein Halbmonatsfest ausgerichtet hat als das, was für dich zu tun von deinem Vater Geb befohlen ward.

PT und ST offenbar Passiv: „Es ist für dich Gerste gedroschen und Emmer geerntet worden" (*ḥwi̯(.w) n=k ìt 3zḫ(.w) n=k bd.t*). Die Umdeutung in die erste Person ist zuerst für die folgende Passage nachzuweisen, in der bereits B9C *ìri̯.n=ì* statt *ìri̯.w* schreibt, wofür man ein Missverstehen der Konstruktion mit Subjektsellipse verantwortlich machen wird. PT und ST sonst: „Es wurde daraus (Opferspeise) für

121 *Ỉ.ḫm.w-sk* ist zusammen mit 656d nur auf ca. der Hälfte der Särge geschrieben; s. im Folgenden.

122 Die Annahme von Kahl, *Steh auf*, 45, Anm. 1 zu Deviation v11, dass bei Ibi[a] *m* ausgefallen sei, wird durch die übrigen Textzeugen von D.IV.3 bestätigt.

123 S. im Einzelnen die Zusammenstellung bei von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 162. Zu den *št3.w-s.wt* vgl. hier XIV.20, XVI.17–18 (*Pyr.*, 2023a–b), XXI.21 (*Pyr.*, 900d).

124 „Aufstehen" ist die typischste Handlung der *wrš.w*, passend zur wörtlichen Bedeutung ihres Namens; vgl. *LGG* II, 510f.; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 257.

die Termine deiner Monatsfeste hergestellt, und es wurde daraus für die Termine deiner Halbmonatsfeste hergestellt“ (*ỉ.ỉrỉ̯.w n tp.(ỉ)w ꜣbd.ww⸗k ỉm ỉrỉ̯.w n tp.(ỉ)w smd.wt⸗k ỉm*);[125] in ST jeweils mit Singular *tp(.ỉ)* statt *tp(.ỉ)w*.

Zum Anbau des Opfergetreides als Bestandteil der Versorgung des Gottes vgl. zuvor, Spruch 1, siebter Anruf (hier XVIII.15),[126] wo Pharao selbst „pflügt“ (*skꜣ*), während hier der Sprecher selbst dem Ritualisten Pharao als Ackerbesteller zuarbeitet; s. a. Spruch 4, XIX.28 = *Pyr.*, 761.

*3.2.2.2 „Spruch 2b“ = Ende PT 373 und Anfang ST 516/PT 721/PT *711 Alternative Zählung: Einheit 2, Anruf 2/Einheit 3, Anruf 1*[127]

Verwendete Parallelen
PT: für *Pyr.*, 657e s. zuvor.
ST 516/PT 721: Pepi II.: Jéquier, *Monument funéraire*, Taf. 13 (Z. 1055+27); Faulkner, *PT Supplement*, 70, § 2240c; Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 5 (Z. 335).
Särge B9C, B10C (2x), Sq4C: *CT* VIII, 334; *CT* VI, 103b–c.

Für weitere Parallelen s. im Folgenden zu Spruch 3.

(657e) *ṯzỉ̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn* (*CT* VI, 103b–c) *ḫr kꜣ⸗f*	Erhebe dich, dieser Osiris-Chontamenti bei seinem Ka!
h(ꜣ) nsw-bỉ.tỉ (XIX.9) *pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) pn ḫr kꜣ⸗f ỉs ỉbṯ rꜣ⸗f ḥr gs⸗f ỉꜣb.ỉ ỉs ỉbṯ rꜣ⸗f*	He, König von Ober- und Unterägypten Pharao – LHG – bei seinem Ka fürwahr, der, dessen Mund einfängt, auf seiner linken Seite (liegend) fürwahr, dessen Mund einfängt!

Die alte Grenze zwischen PT 373 und dem nächsten Spruch, PT 721/ST 516, kann in pSchmitt nicht mehr mit dem Ende von PT 373 in Übereinstimmung gebracht werden. Der Anruf „erhebe dich!“ entspricht zunächst *Pyr.*, 657e, er steht mit dem Zusatz *ḫr kꜣ⸗f* (s. u.) aber in Parallele zu der nach dem Anruf *h(ꜣ)* folgenden Nennung des Königs, während in PT und ST stattdessen der Spruch mit *n m(w)t⸗k* „du bist nicht gestorben“ schließt. Hier liegt eindeutig eine Textauslassung vor, die erst während der Überlieferung der *sꜣḫ.w* II auftrat, denn in pBM 10319 XVI.8–11 und entsprechend in pBM 10081 II.2 endet der Text parallel zur PT/ST-Version, ergänzt durch entsprechende Anrufe an Pharao und den Verstorbenen:

ṯzỉ̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt
nn m(w)t⸗k
ṯzỉ̯ ṯw pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w)
nn m(w)t⸗k
ṯzỉ̯ ṯw Wsỉr N.
(nn m(w)t⸗k)

125 Mit Faulkner, *Pyramid Texts*, 124 und Allen, *Pyramid Texts*, 84. Unwahrscheinlicher ist wohl eine Lösung mit *ỉ.ỉrỉ̯.w* als Partizip Perfekt Passiv in erweitertem Gebrauch. Das bei Teti und beim zweiten Mal auch noch bei Merenre geschriebene *ỉ*-Augment ist für diese Form fast genauso selten wie für das *sḏm.w⸗f*-Passiv (Edel, *Altägyptische Grammatik*, 314f., 369γ), und diese hier gelesene Form ist immerhin in *Pyr.*, 373c in der Schreibung belegt (s. a. *ibidem*, 261, § 554.

126 S. a. Assmann, *Totenliturgien* I, 363f.; III, 257f.

127 Da in pSchmitt offensichtlich eine sekundäre und unbeabsichtigte Auslassung vorliegt, die genau die Grenze zwischen den Einheiten 2 und 3 betrifft (s. im Folgenden), sind „Spruch 2b“ und „Einheit 2, Anruf 2“ lediglich behelfsmäßige Bezeichnung, um den vorliegenden Sonderfall zu markieren. Als solche stehen sie mit den übrigen „Sprüchen“ und „Anrufen“ nicht auf einer Ebene und können deswegen auch nicht in der Tabelle in Kapitel II.3.1.3 aufgeführt werden (s. a. dort).

Erhebe dich, Osiris-Chontamenti! Du bist nicht gestorben!
Erhebe dich, Pharao – LHG! Du bist nicht gestorben!
Erhebe dich, Osiris N.! (Du bist nicht gestorben!)

Dann folgt in beiden Parallelhandschriften rubriziertes *ḏd-mdw*, also die Markierung einer neuen Sprecheinheit. Dieser Übergang ist in pSchmitt verloren. Da unser Textzeuge mit annähernder Sicherheit eine Auslassung aufweist, richtet sich die alternative Zählung mit „Einheiten" und „Anrufen" nach pBM 10081 und 10319, so dass der in pSchmitt vorliegende Anruf, genau gesagt der Satz *ṯzi̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn ḥr kꜣ⸗f*, in welchem die Auslassung des markierten Beginns von Einheit 3 aufgetreten ist, dieser oder der vorangehenden Einheit 2 nicht eindeutig zugewiesen werden kann.

Der Beginn von Spruch 3 = Einheit 3, Anruf 1 lautet in den Londoner Parallelen wie folgt:[128]

wršš(!) *wr ỉs ỉb(ṯ) rʾ⸗f*
hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn ḥr kꜣ⸗f
h(ꜣ) nsw-bỉ.tỉ pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) pn ḥr kꜣ⸗f ỉs ỉb(ṯ) rʾ⸗f ḥr gs⸗f ỉꜣb(.ỉ) ỉs ỉb(ṯ) rʾ⸗f
Es wacht der Große fürwahr, dessen Mund einfängt! Hei, dieser Osiris-Chontamenti bei seinem Ka! He, dieser König von Ober- und Unterägypten Pharao – LHG – bei seinem Ka fürwahr, dessen Mund einfängt, auf seiner linken Seite liegend, fürwahr, dessen Mund einfängt!

Es handelt sich also um einen Anruf mit vorangehender Vorgangsverkündigung. Angesichts der in pSchmitt vorliegenden Verunklärung des Textverlaufs ist der Umstand interessant, dass die noch unpublizierte Abschrift von Spruch 3 in TT 279 Assmanns Angaben zufolge erst mit dem folgenden Anruf einsetzt.[129] Dies scheint auch für TT 196 zu gelten. Dort ist der Spruchbeginn einmal fast völlig zerstört, für den kompletten Text von *CT* VI, 103b–103g (bis [*ḥr*]⸗*k*) scheint der Platz aber nicht zu reichen, und am Beginn ist nach anderthalb Schriftquadraten der Name des Grabinhabers zu lesen, was nur zu dessen Anruf in *CT* VI, 103d passt.[130] Im zweiten Beleg im selben Grab ist der Befund dann eindeutig.[131] Zumindest in diesen Gräbern ist somit der Text von diesem Satz an als eigene Einheit betrachtet worden. Ob die in pSchmitt vorliegende Verkürzung etwas mit diesem Phänomen zu tun hat, können, wenn überhaupt, nur eine bessere Publikationslage und eine darauf aufbauende texthistorische Analyse klären.

Die Trennung zwischen den als Sprüche 2 und 3 gezählten Anrufen ist rein formal, ihre inhaltliche Komplementarität hat Assmann überzeugend herausgearbeitet.[132]

Die Version der PT (Pepi II.) lässt sich aufgrund der Zerstörungen nur als Mischtext mit ST rekonstruieren:[133]

[*wrš ỉ.bꜣni̯*[134] *r⸗f*
wrš Wsỉr N. pn ỉ.bꜣni̯(.w) r⸗f[135] *ḥr gs⸗f*] *ỉꜣb.ỉ ỉ.bꜣni̯(.w) r⸗f*
Es wacht, der da schlafend lag, es wacht dieser Osiris N., da er auf seiner linken Seite schlafend dalag, indem er schlafend dalag.

128 pBM 10319 XVI.11–14; vgl. pBM 10081 II.2–4; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 260. Die dort ebenfalls angegebene Fassung von pSchmitt ist allerdings nicht ganz korrekt, es fehlt das zweite *ỉs ỉbṯ rʾ⸗f*.

129 Assmann, *Totenliturgien* III, 258.

130 Graefe, *Padihorresnet* II, 188, Textabb. 115 (T284).

131 Graefe, *Padihorresnet* II, 79, Textabb. 6 (T23).

132 Assmann, *Totenliturgien* III, 266f.; s. a. im Folgenden, zu XIX.10 (Opfergaben).

133 Faulkner, *PT Supplement*, 70, § 2240c.

134 Unterschiedlich geschrieben, in B10C[a], B10C[b] wie *ỉbn bꜣ*, in B9C ist der Vogel zu einem Determinativ geworden.

135 Offenbar eine Auslassung wegen aberratio oculi. In B9C könnte man nach *ỉ.bꜣni̯* anscheinend noch *ḫr⸗f* lesen, angesichts der anderen Versionen und des Wegfalls von *kꜣ* ist das kreisförmige Zeichen aber besser als zweites Determinativ von *ỉ.bꜣni̯* zu deuten; vgl. *Pyr.*, 894a–b.

In PT und ST ist offenbar der Verstorbene mit dem Prototypen des schlafend Daliegenden, Osiris, gleichgesetzt, in unserem Spruch hingegen Pharao, also der Ritualist, mit Osiris in Parallele gestellt. Aufgrund der Wendung „bei seinem Ka", zumal in Parallele zu Osiris-Chontamenti, liegt es nahe, den König hier als Jenseitsbewohner zu verstehen;[136] allerdings geht es vermutlich allgemein um seine Rolle als Empfänger göttlicher Versorgung und Erhaltung (vgl. Kapitel II.3.1.2.1).

Mit Sesostrisanch, aber anders als in der erhaltenen Fassung der ST, weisen die parallelen Sätze hier beide die Adverbiale *ḫr k3=f* auf.[137] Diese mag man für PT rekonstruieren, ebensogut ist aber an eine nachträgliche Anpassung des Texts unter Einfluss von PT 468 (s. hier Spruch 16, XXI.9) zu denken,[138] denn dort lautet der Beginn vergleichbar:[139]

wrš wr pn ḫr k3=f
i.b3nj r=f wr pn ḫr k3=f
wrš N. pn ḫr k3=f
i.b3nj r=f N. pn ḫr k3=f
rs wr pn
rs N. pn
rs nṯr.w
nhzj sḫm.w
Es wacht dieser Große bei seinem Ka, und es liegt dieser Große mit seinem Ka schlafend da.
Es wacht dieser N. bei seinem Ka, und es liegt dieser N. mit seinem Ka schlafend da.
Es erwacht dieser Große, und es erwacht dieser N.
Es erwachen die Götter, und die Machtwesen wachen auf.

Auch in der Nennung des „Großen" stimmt die Textfassung von pBM 10081 und 10319 mit PT 468 überein, von einer direkten Übernahme ist angesichts der verbleibenden Unterschiede aber nicht auszugehen.

Das alte und seltene Verb *b3nj* ist einschließlich seiner Konstruktion mit folgendem *r=* umgedeutet worden; vgl. die Entwicklung desselben Begriffs zu *ibj.n r' =f* in Spruch 16 = PT 468 (XXI.9). Ob diese Veränderung auf einem Missverständnis beruht oder nicht, das Resultat ist problemlos lesbar und inhaltlich plausibel. Mit dem Netz fangende Götter können Wächter sein,[140] aber auch Thot als ‚Fänger' des Horusauges kann *ibṯ* genannt werden bzw. steht seinem Tempel *ḥw.t-ibṯ.t* vor.[141] Sollte also der König mit Thot als dem Überbringer des heilen Auges gleichgesetzt sein? Dies passt nicht so gut zum Anruf *h3* und zum Liegen auf der linken Seite, die beide den Angesprochenen als im Grab liegenden Toten ausweisen, würde aber eher der in unserem Text sonst eindeutigen Rolle des Königs als Ritualist gerecht. Der Austausch von *i.b3nj* gegen *ibṯ* ließe sich dann nicht allein als bloßes Missverstehen, sondern auch als Anpassung des Texts an die in jedem Fall sekundäre Erwähnung des lebenden Königs verstehen. Diese Deutung muss nicht die einzige sein. Da die im Netz gefangene Beute, Fische und v. a. Vögel, Feinde symbolisiert (vgl. zu IX.6), könnte doch der Ritualempfänger angesprochen sein, der mit seinem Mund diese Bestandteile des Opfermahls „fängt", also sich seine Feinde einverleibt.

Auch wenn die hier angebotenen Vorschläge keinerlei Sicherheit beanspruchen können und der Text, wie er in der Redaktion der *s3ḫ.w* II vorliegt, das Resultat nachträglicher Veränderungen ist, die wahr-

---

136 Zum Motiv der Gemeinschaft mit dem Ka vgl. u. a. *s3ḫ.w* III, Spruch 5/6 = PT 25; s. Barbash, *Padikakem*, 168, 170f., 324, 327 (plate 6: pWMA 551 VI.44–46); Assmann, *Totenliturgien* III, 430f. Für vergleichbare Texte und Literatur s. idem, *Totenliturgien* II, 94f, 358f., 491f.

137 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 45f., Deviation v12.

138 Assmann, *Totenliturgien* III, 260 geht sogar von einer Übernahme des Beginns von PT 468 aus. Da Sesostrisanch gemeinsam mit den spätzeitlichen Abschriften von einer gemeinsamen Vorlage abhängt (vgl. Kahl, *Steh auf*, 44–46 [Vorlage v]), ist eine diesem Textzeugen entsprechende Rekonstruktion der PT-Version nicht zwingend notwendig.

139 *Pyr.*, 894a–d.

140 Vgl. *LGG* I, 215.

141 Vgl. *LGG* I, 215/*CT* III, 343j; *LGG* V, 67 und die dort für *ḥw.t-ibṯ.t* angegebenen Verbindungen.

scheinlich nicht alle mit einem vollständigen Verstehen der älteren Fassungen einhergingen, zeigen die bestehenden Deutungsmöglichkeiten immerhin, dass die Spätzeitfassung mit ihren durchweg les- und übersetzbaren Wörtern nicht als bloße Verderbnis abgetan werden sollte.

3.2.3 Einheit 3

*3.2.3.1 Spruch 3 = ST 516/PT 721/PT *711*
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 2

Verwendete Parallelen

PT: Pepi II.: Faulkner, *PT Supplement*, 70f., § 2241a–2242d; Mastaba des Sesostrisanch: Hayes, *Se'n-wosret-'ankh*, Taf. 5 (Z. 335–336).

ST: Särge B9C, B10C (zwei Abschriften), Sq4C: *CT* VI, 103d–105c.

Stele des Sa-Amun in Trient, Zeile 3–5 (entspricht *Pyr.*, 2241a–c/CT VI, 103d–g): von Bissing, *ZÄS* 40 (1902/3), 118f.

Grab TT 196 (2x): a) Graefe, *Padihorresnet* II, 79, Textabb. 6 (T23); b) *ibidem*, 188, Textabb. 115 (T284).

Grab TT 279: unpubliziert; zitiert nach den von Assmann, *Totenliturgien* III, 259f., Anm. 55, 56, 58 in Umschrift und Übersetzung wiedergegebenen Ausschnitten.

(*CT* VI, 103d/*Pyr.*, 2241a) ***hꜣy Wsỉr-*** (XIX.10)***ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn*** (103e) ***ṯzỉ ṯw r wr.w r⸗k***	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, erhebe dich über die, die älter sind als du!
(103f/2241b) ***wnm⸗k d(ꜣ)b.w sꜥm⸗k m ỉrp***	Du sollst Feigen essen und vom Wein trinken!

Sꜥm anstelle von ***zwr*** wie PT/ST (dort außerdem mit direktem Objekt) auch bei Sesostrisanch, auf der Stele des Sa-Amun sowie in TT 279[142] und, soweit erkennbar, TT 196[a143].[144]

Diese Aufforderung zum Aufstehen beschwört nicht nur wie immer die grundsätzliche Lebensfähigkeit, sondern verbindet diese sofort mit hohem Status, der sich sowohl in der Überlegenheit gegenüber den „Größeren/Älteren" ausdrückt[145] als auch im Angebot ausgewählter Speisen anstelle des üblichen Brot-und-Bier. Da die ‚Standard'-Opfergaben in Spruch 2 aufgeführt wurden, denkt Assmann wohl zu Recht an eine in dieser Hinsicht komplementäre Funktion von Spruch 3.[146] Vgl. neben vielen anderen Belegen von Feigen und Wein in Aufzählungen von Opfergaben die ausführliche Anweisung zum Speiseopfer in den *GZG* (VIII.42).

(103g/2241c) ***ỉw ḥr⸗k m zꜣb ꞽnp.w*** (XIX.11) ***ỉs šṯ***	Dein Gesicht ist das eines Schakals, Anubis fürwahr, der Bekleidete.
(103h) ***mꜣz ꜥn.w(t)⸗k ḥr-tp ḏbꜥ.w n(.w) Ḏḥw.tỉ***	Die Schneide deiner Krallen ist auf der Spitze der Finger des Thot.

ꞽw, geschrieben „*r*", nicht in PT/ST, aber eindeutig in TT 196ᵃ. TT 196ᵇ ist an dieser Stelle noch zerstört. Bei Sa-Amun steht eine erneute Anrede des Verstorbenen vor ***ḥr⸗k m zꜣb ꞽnp(.w)*** „dein Gesicht ist das eines Schakals, des Anubis". Es folgt dort PT 248.

---

142 Assmann, *Totenliturgien* III, 259, Anm. 54, 266f.

143 Beschädigt: [*sꜥ*]*m⸗k* ⌜*ỉrp*⌝; in TT 196ᵇ verloren.

144 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 45f. (Deviation v13).

145 S. a. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 261.

146 Assmann, *Totenliturgien* III, 262.

Die Lesung *šṯ* – möglich wäre hier auch *štꜣ* „verborgen" – mit Blick auf PT/ST: *Jnp.w ỉs šṯ ỉm* „Anubis fürwahr, der Bekleidete dort(?)[147]". *Jm* ist bereits bei Sesostrisanch ausgefallen.[148]

Danach ist die Gleichsetzung der Krallen des Verstorbenen mit denen des Thot verkürzt umformuliert worden. In ST (PT zerstört bis *spꜣ.wt*) steht stattdessen: „Die Schneiden der Kralle vorn an deinen Fingern gleichen den Schneiden auf Thots Fingern" (*mỉ(ꜣ)z.w ꜥn.t tp.(ỉ)t ḏbꜥ.w=k mỉ mỉ(ꜣ)z.w tp.(ỉ)w ḏbꜥ.w Ḏḥw.tỉ*).

In ST [hieroglyphs] als Schreibung von *mỉꜣz.w*/*mꜣz.w*. Die hier vorliegende Schreibung lässt sich sowohl auf die dortige Folge von *mỉ* und *m* zurückführen, wobei aber in der Vorlage noch [hieroglyph] gestanden haben dürfte; vgl. *Pyr.*, 1999c (Pepi II.). Damit ist „*mꜣmts*" keine Mischschreibung aus *ỉm* und *m(ỉ)ꜣz* sondern lediglich eine späte Schreibung des zweiten Worts. In *Pyr.*, 1999c/hier XXII.38–39 wird neben Thots Klingen das „Messer, das aus Seth hervorgegangen ist" (*mds prỉ m Stš*) erwähnt, und *mds* scheint bei der Schreibung in pSchmitt hier gleichfalls assoziiert worden zu sein. TT 196[a+b] bieten mit vermutlich *m* statt *ỉm* eine Vorstufe zur vollständigen Auslassung dieses so nicht mehr verständlichen Worts, das auch als vorangestelltes phonetisches Komplement gelesen werden kann. Danach ist in TT 196[b] *m(ỉ)ꜣz* wie in PT geschrieben, aber ~~bereits~~ im Singular wie hier:[149] Die gesamte Passage lautet in TT 196[b], soweit erhalten:

> *[ḥr]=k [m] zꜣb Jnp.w ỉs š[ṯ]* ⌜*(ỉ)m*(?)⌝
> *m(ỉ)ꜣz tp ḏbꜥ.w ꜥn.t=k [m/mỉ mỉꜣz tp]*⌜*{.t}*(?)⌝ *ḏb*⌜*ꜥ.w*⌝ *[Ḏḥw.tỉ]*
> Dein Gesicht ist das eines Schakals, Anubis fürwahr, der Bekleidete dort(?). Die Schneide auf den Fingern deiner Kralle (*sic*) [ist/ist wie die Schneide au]f den Fingern [des Thot.]

TT 196[a] ist unserer Version in einzelnen Wörtern ähnlicher (*ỉw*, *mds*, *ḥr-tp*), entspricht sonst aber noch weitgehend der ST-Fassung:

> *ỉw ḥr=k m* ⌜*zꜣb*⌝ *[Jnp.w ỉs*(?)*] šṯ (ỉ)m*(?)
> *mds ꜥn.t⟨=k⟩ {nb} ḥr(.ỉ)-tp ḏbꜥ.w=k m m(ỉ)ꜣz tp(.ỉ) ḏbꜥ.w Ḏḥw.tỉ*
> Dein Gesicht ist das eines Schakals, [Anubis fürwahr], dem Bekleideten dort(?). Das Messer ⟨deiner⟩ Kralle auf der Spitze deiner Finger ist die Schneide auf den Fingern des Thot.

Die Anubis-gleiche Schakalsgesichtigkeit begegnet u. a. auch in Spruch 4 der *sꜣḫ.w* I (XVI.21–22),[150] dort klar im Zuge einer Identifikation mit Atum beim Erscheinen als Herrscher der Götter (XII.35–36; s. a. Spruch 5: XIII.10).[151] Schmuckvoll gekleidet (*šṯ*) zu sein ist natürlich ein Zeichen für festliches Erscheinen und wird in den PT v. a. mit dem Auftritt des Horus in Verbindung gebracht;[152] auch dieser kann den Verstorbenen durch Anlegen des *šṯ*-Kleids unterstützen.[153] Vgl. das Anlegen dieses Gewands

---

147 Zumindest in ST ist das Wort nur [hieroglyphs] geschrieben, in PT zerstört. Das in den PT sonst [hieroglyphs] geschriebene *ỉm* „Gestalt" kann damit nicht als sicher gelten, obwohl „mit geschmückter/umkleideter Gestalt" (als deskriptive Bezeichnung des *ỉm.ỉ-wt*?) oder auch „der die Gestalt bekleidet" inhaltlich mindestens ebenso attraktiv erscheint wie bloßes „dort".

148 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 45f. (Deviation v14).

149 Assmann, *Totenliturgien* III, 262 gibt dies für TT 279 an. Da die dortige Angabe des Textverlaufs von TT 196 jedoch mit dem dort Geschriebenen wenig zu tun hat, ist vielleicht eine Verwechslung zwischen den beiden Gräbern unterlaufen.

150 Schakalsgesicht: XII.36, XVI.21–22, XIX.42, XXII.13, 34; dabei Anubis gleich: XXI.13. Zu weiteren Gleichsetzungen mit Anubis s. Index, *s. v. Jnp.w*.

151 S. die Hinweise zu XII.36 und Assmann, *Totenliturgien* III, 203 sowie 262 zu unserer Stelle.

152 Vgl. PT 505 (*Pyr.*, 1089b), 555 (*Pyr.*, 1373b), 576 (*Pyr.*, 1507a), „PT 1064" (Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 22 [P/V/E 44]).

153 Vgl. ST 66 (*CT* I, 280h), bereits belegt in der Pyramide Pepis I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 2 B (P/F/Se 99).

durch Horus, Geb, Thot und Dunanui sowie den Ritualempfänger in den späteren Abschriften von Szene 50B des *Mundöffnungsrituals*.[154]

Wie in der ausführlicheren Formulierung der PT/ST sind die Krallen des Osiris-Chontamenti mit denen des Thot, nicht des Anubis, in Verbindung gebracht. Die genaue Bedeutung ist nicht ganz klar, aber es scheint sich um ein lunares Bild zu handeln, wie auch das „Messer in Thots Hand" allgemein als Metapher für die Mondsichel bzw. deren spitzes Ende interpretiert wird.[155] Wenn das Schakalsgesicht den genannten Parallelen entsprechend auf Atum verweist, dann passt dies zur Nacht als der Zeit von Osiris Erscheinen unter den Göttern.

(104a) ***ḏ3i̯=k n smn***	Du wirst zur Nilgans übersetzen,
(104b) ***wn(.w) n=k ꜥ3.wỉ ḫnt.ỉ ỉmn***(XIX.12)***.tt ḫsf(.wỉ) rḫ.y(t)***	und es stehen dir die Türen vor dem Westen offen, die die Untertanen zurückhalten.

Wenn de Bucks Angabe der zerstörten Passagen in den ST-Textzeugen präzise ist, dann war dort kaum Platz für ***m*** vor ***smn***, auch wenn „als Nilgans" angesichts zahlreicher Belege des als Nilgans schnatternden Verstorbenen zunächst erwartet werden mag.[156] Allerdings sind es eben Schnattern, Fliegen und manchmal noch Landen, was der Verstorbene „als Nilgans" tut,[157] nicht wie hier „Übersetzen" (***ḏ3i̯***). Die Nilgans als mit dem Verstorbenen nicht identisches Wesen erscheint in ST 24, wo sie für ihn schnattert.[158] Zur Fortbewegungsart des „Übersetzens" passen die am Schluss von PT 577 genannten Teiche der Nilgänse, in denen sich der Verstorbene gereinigt hat:[159]

> ***pri̯.n N. pn m gs ỉ3b.ỉ n(.ỉ) p.t***
> ***h3i̯.w=f m 3pd w3ḏ***
> ***h3i̯ r[=f] ⸢r⸣=f nb š.w d(w)3.tỉw***
> ***wꜥb.n N. pn m š.w smn***
> Dieser N. ist aus der Ostseite des Himmels aufgestiegen und wird als grüner Vogel niedergehen. So wird der Herr der jenseitigen Teiche niedergehen, da sich dieser N. in den Nilgans-Seen gereinigt hat.

Die Nilgans-Teiche sind also offenbar ein Ort der Reinigung im Horizont, funktionell anscheinend weitgehend identisch mit den in ST 335/Tb 17 genannten beiden Seen von Herakleopolis, in denen der Verstorbene gereinigt wird und zwar am Tag des Opfers der hier als des Zutritts unwürdig erachteten „Untertanen" (***rḫ.yt***).[160] Zumindest in PT 577 scheint diese Reinigung eine abendliche zu sein. Auch ST 723 deutet auf die Vorstellung eines Nilgans-Gottes hin, wenn der Verstorbene an verschiedenen Orten Speisen erhalten soll, darunter „in Gegenwart der Nilgans in Tjenenet" (***m-b3ḥ smn m Ṯnn.t***).[161] Das *Buch vom Ba* formuliert noch eine vergleichbare Vorstellung, wenn dort der Verstorbene als Gans im Tempel von Hermopolis erscheinen soll und ihm wie hier die Türen des Jenseits geöffnet werden:[162]

---

154 Hinweis Quack; s. idem, in: Carlsberg Papyri 7, 96f. mit Anm. a.

155 Z. B. Goebs, in: *Proceedings 7th ICE*, 451 mit Anm. 14; eadem, *Crowns*, 144 mit Anm. 360; Meurer, *Feinde des Königs*, 178, Anm 2., jeweils mit älterer Literatur. Zu *Pyr.*, 1999c vgl. hier zu Spruch 20 = PT 674.

156 So Assmann, *Totenliturgien* III, 263. Zum Verstorbenen als Nilgans s. Kurth, *ZÄS* 109 (1982), 62–65 sowie mit weiteren Belegen und Literatur *LGG* VI, 342.

157 Vgl. zu XIV.10.

158 *CT* I, 74b; entsprechend in Tb 169; vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 141, 143–145.

159 *Pyr.*, 1530a–d.

160 Lapp, *Spruch 17*, 76/77a–88/89a; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 159, 216f., 243 (Z. 21–23); vgl. pNespasefy A7.10–11; entsprechend *CT* IV, 212/213a–b. S. a. zu XIII.25.

161 *CT* VI, 353k.

162 Beinlich, *Buch vom Ba*, 42–45, Z. 21–22.

> *ir̲i=k ḫpr.w m smn*[163] *m-ẖnw Wnw*
> *iy n=k z3 ḥr s.t*[164]*=f*
> *wn=f n=k ꜥ3.wi pn n.ti m dw3(.t)*
> Du sollst im Innern von Hermopolis als Nilgans Gestalt annehmen! Der Sohn auf seinem Platz wird zu dir kommen und dir diese Türen öffnen, die in der Unterwelt sind.

Die Gans in Tjenenet und die abendliche Reinigung in PT 577 deuten am ehesten auf Atum als durch die Gans verkörperten Gott hin. Der „Sohn an seinem Platz" im *Buch vom Ba* könnte dann nicht nur Horus, sondern auch Thot als Stellvertreter des Sonnengottes am Himmel sein, worauf ja schon die Lokalisierung des Geschehens in Hermopolis hinweist.[165] Auch hier ist mit den Türen vor dem Westen ein abendlicher Bezug gegeben. Osiris-Chontamenti reist somit wohl tatsächlich nicht „als" die Nilgans, sondern dem überlieferten Text gemäß „zu" ihr, d. h. zum abendlichen Sonnengott im Westen, bei dem er das nächtliche Jenseits betreten kann und mit dem er in seiner Schakalsköpfigkeit identisch ist; gleichzeitig teilt er mit dem zuvor erwähnten anderen nächtlichen Herrscher, Thot, die Erscheinungsform des Monds, hat also einmal mehr an beiden nächtlichen Formen des Kreislaufs der Gestirne teil.

Einen weiteren Beleg für die Nilgans beim Eintritt in die Unterwelt bietet die Rede der „Weihe" in der zweiten Tagstunde der *Stundenwachen*:[166]

> *Wsir-ḫnt.i-imn.tt ng(=i) n*[167]*=k m siꜥ(r) ꜥq m(?) imḥ.t*
> *ḥmsi̲=f ḥr t3š(?) n(.i) 3ḫ.t*
> *i i n smn\is pw*
> *Ḥr.w pw sms.w*
> Osiris-Chontamenti, ich werde für dich kreischen beim Emporsteigenlassen dessen, der die Imehet betritt, da er sich auf der Grenze(?) des Horizonts niedersetzt. O, o, das ist nicht etwa die Nilgans! Das ist Horus, der Ältere.

Die Pointe dieser Rede liegt offenbar in der Identität des Gottes, der sich zum Eintritt in die Unterwelt niederlässt, nämlich der Ältere Horus, ein Gott des morgendlichen Aufgangs, passend zur zweiten Tagstunde.[168] Dieser Falkengott, der nach seinem Eintritt in die Unterwelt diese über den Horizont wieder verlässt, wird mit Nachdruck von der westlich-untergehenden Nilgans unterschieden, man vergleiche das Aufsteigen als Falke und das Schnattern, Herumlaufen oder Landen als Nilgans (s. hier zu XIV.10).

(104c) *iy n=k im.iw sp3.wt*	Die Bewohner der Bezirke werden zu dir kommen, und die
(104d/2242a) *pẖr n=k im.iw ẖr.t-nṯr*	Bewohner des Totenreichs werden dir dienen.
(104e) *wꜥb n=k im.iw* (XIX.13) *ḫnt.i*	Diejenigen in der Vorhalle werden sich für dich reinigen,
(104f/2242b) *ḏsr n=k im.iw*	und die den Pflöcken der Großen Innewohnenden werden dir
m(i)n.{tiw}⟨wt⟩(?) wr.w	weihevoll Platz machen.

In TT 196[b] endet der Text genau mit 104d am Spaltenende.

163 Diese Lesung des wie *z3* „Sohn" geschriebenen Worts mit *LGG* VI, 342.

164 Das vermeintliche *p* ist als Verschreibung der Haus-Hieroglyphe zu betrachten, ebenso nach *dw3.t*.

165 Vgl. Beinlich, *Buch vom Ba*, 45, der an Geb oder Thot denkt.

166 Pries, *Stundenwachen* I, 366f.; II, 96 (02 TS v).

167 Pries, *Stundenwachen* I, 366, Anm. 1745.

168 Zum morgendlichen Kontext vgl. die übrigen Texte zu dieser Stunde und Pries, *Stundenwachen* I, 368. Pries' Deutung weicht im Folgenden ab (*ibidem*, 369f.), da er aufgrund des für den Ruf der Weihe verwendeten Verbums ***ngi̲*** einen Bezug zwischen dieser und der Nilgans sieht. Die Weihe mache darauf aufmerksam, dass sich hinter dem ***ngg***-Schnattern „keine unnütze Gans" verberge. Allerdings besteht der ausdrückliche Gegensatz zwischen der Nilgans und Horus dem Älteren, nicht zwischen Nilgans und Weihe. Dass das Verb ***ngg*** an die Lautäußerung der Gans denken lässt, sei dabei unbestritten: Es unterstützt dadurch den Kontext, bezeichnet aber den Vogellaut im Allgemeinen. Für ***ngg*** als Schrei des Falken s. *Pyr.*, 1959a.

Es ist unklar, ob in den späten Abschriften, auch TT 196[a], wirklich noch der alte Titel des „Kämmerers" (*ỉm.ỉ-ḫnt*) gemeint ist oder nicht parallel zu den beiden ersten Sätzen dieser Passage eine Gruppe von Kultausübenden; vgl. im Folgenden, zu 2242d/105c, wo in der PT-Version nochmals eine *ḫnt.ỉ*-Halle genannt wird, die dort der Ort des irdischen Totenkults zu sein scheint, nicht wie hier offenbar ein Ort des Empfangs im Jenseits.

Ỉm.ỉw mỉn.tỉw(?) *wr.w*, so eindeutig TT 196[a] mit den Determinativen , ist eine aus *mỉn.t wr.t* „Großer Landepflock" entstandene Mischschreibung. Da es sich ungeachtet des Determinativs um eine Gruppe ‚guter' Gottheiten handeln sollte und auf *ỉm.ỉw* parallel zu den drei übrigen Gruppen eigentlich keine Personenbezeichnung folgen dürfte, ist an die strafenden „Pfahlgötter" zu denken, deren sonst bekannter Name *m(ỉ)n.tỉw* die vorliegende Schreibung mit hervorgerufen haben könnte. *Mỉn*/*mnỉ*-Pfähle als ‚Marterpfähle' erscheinen im letzten Spruch der *sꜣḫ.w* III, die Feinde des Verstorbenen an vier dieser „Landepflöcke" aus Feuerstein gebunden werden.[169] Das Feind-Determinativ erklärt sich durch Assoziation mit *mnṯ.w* „Nomaden",[170] vielleicht auch von den aus dem *Höhlenbuch* bekannten „an die Pfähle (Gebundenen)".[171]

Die Respektsbekundung seitens der „Pfahlgötter" ist ähnlich der der Türwächter in anderen Texten zu bewerten. Während die Bewohner des Jenseits dem sie überragenden Status des neu ankommenden Verstorbenen Rechenschaft tragen, bedeutet der Respekt seitens der potentiell gefährlichen Wächter, dass sie diesem überhaupt den erhofften Zutritt dorthin gewähren. Das sekundäre Erscheinen der Pfahlgötter ist anders kaum zu erklären, und das zuvor mögliche Verständnis als „Bewohner der Vorhalle" scheint sich gut damit zu ergänzen, so dass beide im zweiten Satzpaar genannten Gruppen als Einlass gewährend bzw. verwehrend aufgefasst werden können. Die „Großen" sind in dieser Deutung nicht die Pfahlgötter, entsprechend den zuvor aufgeführten Gruppen, sondern die Inhaber der von ihnen ‚betreuten' Pfähle, also Götter mit der Autorität zur Rechtsprechung, eben „Große", man denke an den bzw. die *wsr.t*-Pfähle des Geb.[172]

Der ursprünglich gemeinte „Landepflock" als die bekannte Erscheinungsform der Isis (s. zu XIX.32, *Pyr.*, 658c; s. a. XIX.36, *CT* VI, 106d) „ruft" (*ḏswi̯*) dem ankommenden Verstorbenen zu, so auch in ST. Allerdings hat bereits dort ein Textzeuge, B10C[b] (B10C[a] ist hier zerstört), *ḏsr* statt *ḏswi̯*, ebenso TT 196[a].

(104g) *rnn ṯw mʾw.tỉ⸗k ḥḏ.t dšr.t*	Deine beiden Mütter werden dich aufziehen, die Weiße und die Rote Krone.
(104i) *tꜣ-rd{.wỉ}⸗k* (XIX.14) *b(ỉ)ꜣ(.ỉ) ẖr⸗k*	Deine eherne Treppe ist unter dir,
(104j) *pri̯⸗k r⸗k (r) p.t* (104k) *ḥfdi̯⸗k r⸗k m-ḫt Šw*	da du ja gen Himmel herausgehst und Schu hinterher emporklimmst.
(105a) *šwi̯ zp* 2 *pri̯ zp* 2	Wie der Aufsteigende aufsteigt, so geht der Herausgehende heraus.
pri̯⸗k m sbꜣ tp-m pr⸗k	Du sollst aus dem Tor herausgehen, deinem Haus entgegen!
(105b/2242d) (XIX.15) *nḥm⸗k ms.w⸗k m-ꜥ ỉ(ꜣ)kb.w⸗sn*	Du sollst deine Kinder aus ihrer Trauer erretten!

169 pWAM 551 X.5–6; Barbash, *Padikakem*, 340f.; Kommentar mit weiteren Hinweisen *ibidem*, 265.

170 Assmann, *Totenliturgien* III, 263f. übersetzt deshalb sogar „die unter den *mntj.w*-Nomaden Befindlichen", was durchaus denkbar ist, aber mit den folgenden Großen inhaltlich überzeugend in Einklang gebracht werden müsste.

171 Diese heißen gleich den Hütern der Pfähle *m(ỉ)n.tỉw*; s. *LGG* III, 296. Werning, *Höhlenbuch* II, 322f., Text 80.21–22.

172 *LGG* II, 570.

(105c) ***srwḏ≈k ḫnt.ỉ ns.t≈k ỉw tp(.ỉ)-t3≈k n ḏ.t***	Du sollst den Vorsteher deines Throns festigen, so dass dein auf Erden Hinterbliebener für immer währt!

N. B. die ideographische Schreibung von ***mʾw.tỉ*** mit der ausführlichen Variante des Geier-Zeichens (G14), die auch in pBM 10319 XVI.21 überliefert ist und damit auf einer gemeinsamen Vorlage beruht. Tatsächlich lässt sie sich bis in die PT-Fassung zurückverfolgen (s. a. Paläographie).

PT, offenbar auch ST: ***ḥḏ.tỉ*** „die beiden Weißen Kronen". Die phonetische Komplementierung nur durch ***ḥḏ*** weist auf jene Version als die ursprüngliche hin, vielleicht ist sogar trotz der Weißen und Roten Krone weiterhin ***ḥḏ.tỉ*** zu lesen, was im Sinne von „die beiden Leuchtenden" Weiße und Rote Krone als Gestirne ansprechen würde.[173] TT 279 wie hier; TT 196[a] zerstört.

Zu den Kronengöttinnen, insbesondere der Weißen Krone Nechbet, als Mütter und Ammen des Verstorbenen, die seinen Himmelsaufstieg als Herrscher ermöglichen, s. im Folgenden zu Spruch 5 = PT 374 + ST 517 und dessen Parallelen in den Sprüchen 17 und 21.

Gegenüber PT/ST fehlt der Satz 2242c/104h: „und es küssen dich deine beiden Mütter, die beiden Weißen Kronen" (***sn ṯw mʾw.tỉ≈k ḥḏ.tỉ***). Dieselbe Auslassung in TT 196[a].

B10C[a+b] beide eindeutig mit ***prr***, so dass der denkbare Finalsatz „so dass du herausgehst …" zumindest nach jener Version nicht in Frage kommt.

TT 196[a]: ***prr≈k r p.t ḥfdi̯≈k r≈k m-ḫt Šw***. Dort scheint die Schreibung ***prr*** also aus der Auslassung des ersten ***≈k*** in ***pri̯≈k r≈k*** zu resultieren.

TT 279 lässt ***šwi̯ zp*** 2 ***pri̯ zp*** 2 aus. Der Grund kann einfach eine *aberratio oculi* gewesen sein, aber auch ein Text wie in TT 196[a], wo ***šwi̯ zp*** 2 zu ***šw.t*** „Schatten" (𓋺) umgedeutet ist, was dem folgenden ***pri̯ pri̯*** seinen Sinn nimmt.

Die Dopplung auch von ***pri̯*** durch ***zp*** 2 nicht in ST. In *CT* VI, 105a steht stattdessen: „Gehe heraus zu deinem Haus als Stern über deinem Haus!" (***pri̯ r pr≈k m sb3 ḥr pr≈k***).[174] Hier hingegen kann der „Aufsteigende" mit Schu identifiziert werden, der ihm entsprechend „Herausgehende" mit Osiris-Chontamenti, an den diese Aufforderung danach nochmals ergeht. Dabei ist durch den Austausch der Präposition ***ḥr*** gegen ***tp-m***[175] die entscheidende Richtungsangabe „zu deinem Haus" gewahrt. Das Haus als Ziel der Reise ist die irdische Stätte des Verstorbenen, also sein Grab mit Kultstelle. Dass es um die irdische und nicht die neue jenseitige Wohnstatt geht, zeigt die folgende Aufforderung, die Hinterbliebenen zu trösten und den Thronerben zu „festigen". Dieses Motiv ist durch alle Epochen hindurch belegt, in den *Gesängen* aus Sicht der Trauernden deutlich in der leitmotivischen Aufforderung „Komm zu deinem Haus!"[176] Anders als in den Klagetexten, die zu Osiris' Ermutigung von der bereits erfolgten Nachfolge des Horus berichten,[177] wird er hier außerdem aufgefordert, selbst seinen Nachfolger zu unterstützen. In einer so expliziten Form wie hier ist dieses Motiv vergleichsweise selten, aber deutlich genug bezeugt; vgl. nur Osiris' Brief an Re und das Göttertribunal in *Horus und Seth* (vgl. in den *GZG*, hier I.6). Die allgemeinere Thematik, also die Unterstützung der Hinterbliebenen einschließlich der Sicherung ihres Status, ist ebenfalls gut bekannt[178] und hatte in den Briefen an Tote ein Mittel, die in den funerären Texten im Bild der königlichen Nachfolge überpersönlich verarbeitete Situation individuell zu formulieren.[179]

ST und TT 196[a] ohne Suffixpronomen ***≈sn*** an ***ỉ3kb.w***.

173 Vgl. Goebs, *Crowns*, 188.

174 In TT 279 offenbar *sb3* „Tor", in TT 196[a] zerstört.

175 Vgl. Kahl, *Steh auf*, 39f. (Deviation λ10).

176 pBremner-Rhind I.10, 12, V.18, 22, VI.24, VIII.14, IX.14, XI.16, 20, XII.1 XIII.13, XIV.11 sowie *passim* hinsichtlich der Thematik allgemein; am Beginn von *s3ḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XVIII.6–7), zitiert zu I.43.

177 So schon in PT 557, zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 264.

178 S. nur die Hinweise Assmann, *Totenliturgien* III, 264f.

179 S. statt vieler Gestermann, in: TUAT NF 3, 289–306 mit älterer Literatur.

In der Fassung der ST lautet der Schluss (105c): „Du sollst den Gartenvorsteher auf Erden für immer etablieren!" (*srwḏ⸗k ḫnt.ỉ-š tp-tꜣ ḏ.t*).[180] Die demgegenüber ‚königliche' Formulierung der Spätzeitversion könnte man zumindest teilweise mit deren Zuschnitt auf den toten Götterkönig Osiris anstelle eines nichtköniglichen Menschen erklären. Den neu-/spätägyptischen Umstandssatz (Einleitung durch *ỉw*) kann man durchaus als Indiz für eine gegenüber PT und ST spätere Formulierung dieses Textendes werten.

In PT und auch in TT 196[a] steht hingegen statt *ḫnt.ỉ-š* oder *ḫnt.ỉ ns.t* nur *ḫnt.ỉ*, mit (PT) bzw. (TT 196[a]) als Determinativ. Offenbar soll in jener Version keine Person etabliert werden, sondern nochmals die Vorhalle *ḫnt.ỉ*, die man als Ort des Totenkults durch den auch dort folgenden „Hinterbliebenen" (PT: Plural) verstehen kann, so dass die Aussage keine grundlegend andere wäre. Aber auch eine schützende Funktion von der Vorhalle oder von Toren[181] kommt in Betracht. In TT 196[a] könnte man auch *ḫnt.ỉ sbḫ.t* „Vorsteher der Torhalle" lesen, mit diversen Deutungsmöglichkeiten.[182] Vgl. jedenfalls in Spruch 25B (*CT* VII, 43g; hier XXIV.15), wo Osiris vor (*ḫnt*) der Säulenhalle (*wꜣrḫ/wꜣḫ(y)*) fest hingestellt ist (*srwḏ*).

3.2.3.2 Spruch 4 = PT 422
Alternative Zählung: Einheit 3, Anrufe 3–6

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I., Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 752a–764b.

ST: Särge B9C, B10C (zwei Abschriften), Sq10C (nur 760a–761): *CT* VIII, 339–343; KH1KH: Silverman, *Tomb Chamber*, 65, fig. 52; Z. 212–214 (nur 753a–c).

Grab des Puyemre (TT 39): Davies, *Puyemrê*, Taf. 48, 51 (*Pyr.*, 752a–753b).

Grab des Padihorresnet (TT 196): nur vierter Anruf: Graefe, *Padihorresnet* II, 102, Textabb. 29 (T49).

Grab des Pabasa (TT 279): zweiter, dritter und vierter (2x) Anruf; unpubliziert; zweiter Anruf (davon *Pyr.*, 758a–b zerstört) nach Transkription und Übersetzung von Assmann, *Totenliturgien* III, 275; zum vierten Anruf vgl. *ibidem*, 280f.

Grab des Basa (TT 389): nur vierter Anruf: Assmann, *Basa*, 60, Taf. 5 (Text 13b).

Grab der Mutirdis (TT 410): nur vierter Anruf: Assmann, *Mutirdis*, 29, Abb. 7, Taf. 11 (Text 9b).

Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): dritter und vierter Anruf: Wagner, *Anchnesneferibre*, 366–369, Taf. 17, Z. IV, 2–5; 498–501 (Synopse).

Sarkophagbeschriftungen von Falck E.I.1 („*ꜥḥꜥ*-Passage" + *Pyr.*, 753a–754a) und E.I.2 („*ḥwi̯*-Passage" + *Pyr.*, 752b–753c + „*ỉri̯*-Phrase"): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 177–179; III, Texttaf. 111–114. Textzeugen:

Sarg des Ibi (aus TT 36) (E.I.2): von Falck, a. a. O. I, 451–453.

Sarkophag des Hor-Ma'acheru in Heliopolis, Grab 9 (E.I.1): von Falck, a. a. O. I, 365.

Deckel des äußeren Sarkophags des Tschannehebu in Saqqara[183] (E.I.1): Barsanti, in: *ASAE* 1 (1900), 267f. (Z. 1); Pernigotti, in: Bresciani et al., *Ciennehebu*, 45 (Text A).

---

180 Zu dies- und jenseitigen *ḫnt.ỉw-š* und ihrem Verhältnis zum Verstorbenen s. die Hinweise in *LGG* V, 889 und hier zu XIX.29.

181 Topmann, in: *TLA* weist auf *Pyr.*, 2263b (Faulkner, *PT Supplement*, 79) hin, wo anstelle von *ḫnt.ỉ* eindeutig Tore (*ꜥrr.wt⸗k*) bezeichnet sind.

182 Zu Götterbezeichnungen mit *ḫnt.ỉ sbḫ.t* s. *LGG* V, 857.

183 Der Deckel wurde bei der Öffnung des Sarkophags zerstört (Bresciani, *Ciennehebu*, 45). Die verschiedentlich zu findende, offenbar auf Allen, *Occurrences* („Tchannehibu shroud") zurückgehende Information, die Beschriftung habe sich auf dem Tuch befunden, das den Sarkophag bedeckte (s. die Angaben bei Gestermann, *Überlieferung*, 77, Anm. 434; von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* II, 819; III, Texttaf. 112–114), beruht auf einem Missverständnis des französischen Texts der Publikation. Es handelt sich vielmehr um die Inschrift, die unter dem Stoff zutage kam, der auf dem Sarkophagdeckel lag. Der Klärung wegen sei Barsantis Formulierung ausführlich wiedergegeben: „Le sarcophage extérieur en calcaire était, comme d'habitude, engagé dans le sol même de la

Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben (E.I.2): von Falck, a. a. O. I, 437–440.
Sarkophag des Djedhor (Louvre D 9) (E.I.2): von Bergmann, *RT* 6 (1885), 140, Anm. 1 (nur *Pyr.*, 753a); von Falck, a. a. O. III, Texttaf. 112.

Sarkophagbeschriftungen von Falck Nut-Text T3 (enthält *Pyr.*, 756a [Ende]–756b): von Falck, a. a. O. I, 270f.; III, Texttaf. 215–216. Textzeugen:
Sarg der Neschons (CG 41055) aus Theben: von Falck, a. a. O., 425f.
Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 437–440.
Innensarg der Tadiamun (CG 41071) aus Theben (2x): von Falck, a. a. O., 444–446.

Sarkophagbeschriftungen von Falck D.IV.3 (enthält *Pyr.*, 756a): s. zu Spruch 2.

Der in mehreren Grabinschriften separat überlieferte vierte Anruf steht auch am Ende von (besser gesagt wohl: hinter) Tb 167^{Pleyte}:[184] pLeiden T 31 I.40–41 (Totenbuchprojekt Bonn, TM 56996, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56996>; Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 93, 272, fig. 14); pLouvre N. 3248 VI.5–6 (Totenbuchprojekt Bonn, TM 56756, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56756>).

Unpubliziert:
Grab des Monthemhet (TT 34), Hof, Kap. G, rechts.[185]
TT 279: s. zuvor.
Saitenzeitliche Statue in Florenz o. Nr. (vierter Anruf).[186]

Formal ist „Spruch 4" weder vom vorangehenden noch vom folgenden Spruch klar getrennt, so dass seine Definierung als eigener „Text" nur auf Basis der Kenntnis von PT 422 erfolgen kann. Die Reihenfolge der Anrufe nimmt auf ihren Inhalt Rücksicht, indem der erste Osiris' Ankunft als Herrscher präsentiert, während die übrigen, jeweils kürzeren, drei Anrufe den damit erreichten Status weiter ausführen.[187] Diese interne inhaltliche ‚Logik' könnte als zusätzliches Argument zur Behandlung von PT 422 als eine Einheit innerhalb der *s3ḫ.w* II dienen, der folgende „Spruch 5" schließt allerdings an die hier beschworene Befähigung zum Herrschaftsantritt mit dem Himmelsaufstieg inhaltlich treffend an.[188] Zudem erscheinen die vier einzelnen Anrufe oder Auszüge daraus auch unabhängig vom gesamten Spruch PT 422 (s. Parallelen).

Ein wichtiger Aspekt vor allem des zweiten und vierten Anrufs ist die Verbindung zwischen der neuen Herrschaft des Vaters (als) Osiris im Jenseits und der seines Sohns (als) Horus im Diesseits, die einander bedingen. Vielleicht ist dies der Grund für die erneute Parallelisierung des lebenden Königs, „Pharao", mit Osiris-Chontamenti im ersten Anruf, die zwar wie ein Anruf an ihn als gleichfalls Verstorbener wirkt, wenn Horus für ihn genauso handelt wie für Osiris (XIX.25/758d; s. schon zu XIX.8–9), anderswo aber seine Rolle als Nachfolger des Osiris (XIX.18/754b: *ḥr ns.t Wsỉr*) nicht aus dem Blick verliert. Wie schon in „Spruch 2b" erscheint eine königliche Textvorlage und die daraus resultierende Unklarheit hinsichtlich der Rolle des Königs als Ursprung dieser – zumindest in unseren Augen – Inkonsequenz denkbar. Jedenfalls sollte eine bedachte Umgestaltung nicht ausgeschlossen werden, nur weil wir die uns vorliegende Version nicht genau verstehen.

chambre et le couvercle seul ressortait. Il avait été tendu d'une étoffe très fine, déchirée maintenant et réduite en lambeaux, sur laquelle les objets suivants avaient été amoncelés à la hauteur de la tête: … (folgt Liste der Amulette) … *Sous l'étoffe*, une large bande d'hiéroglyphes apparaissait, gravée, en trois lignes, sur toute la longueur du corps, du Nord au Sud, c'est-à-dire de la tête aux pieds … (folgt Wiedergabe der Inschrift in Drucktypen)" (Barsanti, *ASAE* 1 (1900), 267; Hervorhebung von mir).

184 Ob der in der von ihnen nicht weiter identifizierte „Verklärungsspruch" noch als Bestandteil von Tb 167^{Pleyte} zu verstehen ist, fragen bereits Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 96; Quack, *WdO* 41 (2011), 257.

185 Angabe von Assmann, *Basa*, 60; idem, *Totenliturgien* III, 280.

186 Assmann, *Basa*, 60; idem, *Totenliturgien* III, 281 („nach Wb-Abschrift").

187 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 282.

188 Entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 286.

a) Erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 3

(752a) ***ḥꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ*** (XIX.16) ***-ỉmn.tt*** (752b) ***šmi̯.n⸗k ꜣḫ.n⸗k sḫm.n⸗k m nṯr s.tỉ Rꜥw***	Hei, Osiris-Chontamenti, du bist gegangen und bist als ein Gott, Res Stellvertreter, befähigt und mächtig geworden.

PT: *ꜣḫ⸗k sḫm⸗k* „damit du Befähigung und Macht erlangst". ST hier nur fragmentarisch erhalten. B9C: *ꜣḫ.n⸗k*, $B10C^{a+b}$ zerstört; $B10C^{b}$: ***sḫm⸗k***, B9C und $B10C^{a}$ zerstört. Der frühe Beleg von ***sḫm.n⸗k*** zeigt jedenfalls, dass dieses nicht notwendigerweise eine späte Schreibung für den Subjunktiv sein muss, sondern tatsächlich *ꜣḫ* und dementsprechend auch ***sḫm*** als mit ***šmi̯*** gleichzeitig verlaufend aufgefasst werden konnten. Bereits in TT 39 sind durchgehend ***sḏm.n⸗f***-Formen verwendet wie hier.

E.I.2 (= CG 41065 und Sarg des Ibi): „Du sollst, (d. h.) deine Füße, gehen, da du an Res Plätzen befähigt und mächtig geworden bist" (***šmi̯⸗k rd.wỉ⸗k ꜣḫ.n⸗k sḫm.n⸗k m s.wt Rꜥw***).

Nach ***s.tỉ*** fehlt gegenüber PT und ST *ỉs* „gleich/fürwahr", v. a. aber ist der Name des Osiris gegen den des Re ausgetauscht, um Osiris-Chontamenti nicht zu Osiris' Stellvertreter zu machen. So auch E.I.2, aber mit der Formulierung zu ***m s.wt Rꜥw*** „an Res Plätzen". Diese könnte aber aus einer Schreibung o. ä. für ***s.tỉ Wsỉr*** entstanden sein, wie sie in TT 39 belegt ist.[189]

Zu den völlig anderen Anfangssätzen in E.I.1 und E.I.2 s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 111f.

(753a) ***bꜣ⸗k m-ḫnw⸗k sḫm⸗k ḥꜣ⸗k***	Dein Ba ist in deinem Innern, deine Macht umgibt dich.
(753b) ***wrr(.t)⸗k*** (XIX.17) ***ḥr tp⸗k mỉz.(w)t⸗k tp rmn.wỉ⸗k***	Deine Ureret-Krone ist auf deinem Kopf, deine Misut-Krone sitzt auf deinen Schultern.
(753c) ***sḫm.w⸗k m-bꜣḥ⸗k ỉ(ꜣ)kb.w⸗k tp-ꜥ.wỉ⸗k***	Deine Machtwesen sind in deiner Gegenwart, deine Trauernden stehen vor dir.

In 753a–b fehlt gegenüber PT, ST und TT 39 jeweils ***n⸗k*** „gehört dir" nach den vier schützenden Wesenheiten.[190] Zu den sich ergänzenden Aspekten von ***bꜣ*** und ***sḫm*** s. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 271–273[191] und hier im Folgenden, XIX.23–24 (758b), XXII.10–11 (2096a–d). Den mehr ‚politischen' Aspekt von ***sḫm*** führen dann die beiden Namen der Weißen Krone fort.

Gegenüber PT und ST fehlt 754a: „Das Gottesgefolge ist hinter dir, die Würdenträger stehen vor dir" (***šms.w nṯr m-ḫt⸗k sꜥḥ.w tp-ꜥ.wỉ⸗k***). Da im Folgenden die Akklamation durch diese Gruppen beschrieben wird, sind vielleicht im Gefolge dieser Auslassung in 753c pluralische Begriffe eingeführt worden, um ein sinnvolles Subjekt für die nächsten Sätze zu erhalten. In PT/ST lautet 753c stattdessen: „Dein Gesicht/Anblick(?) ist in deiner Gegenwart, dein Alter(?)[192] ist vor dir" (***ḥr⸗k m-bꜣḥ⸗k ỉꜣ.w⸗k tp-ꜥ.wỉ⸗k***). Schon bei Merenre legt die Zeichenfolge eine Lesung ***ỉꜣk.w*** nahe, so in den ST offenbar $B10C^{a}$, B9C bereits mit dem ***ỉꜣkb.w*** der späten Version. In KH1KH endet der Text mit ***ḥr⸗k m-bꜣḥ⸗k***.

189 Anstelle eines bewussten Austauschs des Götternamens aus inhaltlichem Grund ist dabei vielleicht eher an die Schreibung für ***Wsỉr*** zu denken, so dass die Version der Sargbeschriftung nicht notwendigerweise auf eine bereits für Osiris formulierte Vorlage zurückgeführt werden muss.

190 In TT 39 fehlt ***⸗k*** nach ***bꜣ***. Dort endet die Abschrift nach ***wrr.t⸗k n⸗k tp⸗k*** am Zeilenende mit ***Wsỉr N. mꜣꜥ-ḫrw***.

191 Ergänzend zur dort genannten Magisterarbeit von Hubert Roeder s. jetzt dessen jüngere Beiträge zum ***bꜣ.w***-Begriff: Roeder, in: *Erzählen in frühen Hochkulturen I*, 381ff. mit weiteren Hinweisen.

192 Ohne Determinativ geschrieben, so dass man auch ***ỉꜣ.w⸗k*** „dein Jubel" verstehen kann, so Assmann, *Totenliturgien* III, 267, Anm. 79. Geht man von „Alter" aus, dann ist die Schreibung bei Merenre nicht mit einer tiefgreifenden Bedeutungsverschiebung verbunden.

In E.I.1 ist der Text in der dritten Person formuliert, dort ebenfalls ohne **n⸗f* sowie mit einigen weiteren Veränderungen, anders als hier noch mit 754a:

b3⸗f m-ẖnw⸗f
sḫm(⸗f) ḥ3⸗f[193]
wrr.t⸗f r tp⸗f
mi͗z.wt(?)[194]*⸗f tp-ꜥ.wi͗⸗f*
ḥḏ[195]*⸗f m-b3ḥ⸗f*
šms.w nṯr.w m-ḫt⸗f
Sein Ba ist in ihm, seine Macht umgibt ihn. Seine Ureret-Krone ist an seinem Kopf, seine Misut(?)-Krone ist vor ihm. Seine Keule(?) ist vor ihm, das Gefolge der Götter ist hinter ihm.

Unserer Version ähnlicher ist E.I.2 (CG 41065): *wrr.t⸗k [m tp]⸗k mi͗z{r}(.wt)⸗k(?) [tp] rmn.wi͗⸗k sḫm⸗k m-⟨b3ḥ⟩⸗k i͗(3)kb.w⸗k tp-ꜥ.wi͗⸗k.*[196] Einziger inhaltlich relevanter Unterschied ist der Singular bei *sḫm* und *i͗(3)kb.w*: „Dein Machtwesen ist in deiner Gegenwart, dein Trauernder/deine Trauer(?) ist vor dir."

Nur 753a ist in einem Anruf auf dem Sarkophag Louvre D 9 verarbeitet:

h3 Wsi͗r N. b3⸗k m-ẖnw⸗k
sḫm ḥ3⸗k
wn⸗k m-m nṯr.w ḏ.t
He, Osiris N., dein Ba ist in dir, ⟨deine⟩ Macht umgibt dich, so dass du für immer unter den Göttern weilst.

(754b) *i͗ri͗⸗s⌜n⌝* *i͗y nṯr zp* 2 *i͗y* (XIX.18) *Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt* *i͗y.n pr-ꜥ3 ꜥnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w) pn ḥr ns.t Wsi͗r* (754c) *i͗y.n 3ḫ pn m Ndy.t sḫm m* (XIX.19) *nꜣ.t wr.t*	Sie werden vollführen: „Es kommt der Gott! – zweimal – Es kommt Osiris-Chontamenti! Es kommt nun dieser Pharao – LHG – auf Osiris' Thron! Es kommt nun dieser in Nedit Befähigte, der in der Großen Stadt mächtig ist!"

Eine Variante des Lieds für die Ankunft des Verstorbenen als Gott, in dem normalerweise der Ruf „es kommt der Gott, es kommt der Gott" durch *z3 t3* „Schutz der Erde" (o. ä.) ergänzt wird.[197]

In PT und ST ist die besungene Ankunft des Gottes die Ankunft des Verstorbenen auf Osiris' Thron. Wieder wurde hier der Textverlauf der Ersetzung des menschlichen Verstorbenen durch Osiris-Chontamenti angepasst; vgl. schon XIX.16/752b.

Die Übersetzung der beiden Präpositionen *m* durch „in" statt des mit Bezug auf *i͗y* gleichfalls möglichen „aus" aufgrund der in PT und ST geschriebenen Nisbe *i͗m.i͗*. Dort lautet die gesamte Passage:

i͗ri͗⸗sn
i͗y nṯr i͗y nṯr
i͗y N. pn ḥr ns.t Wsi͗r
i͗y 3ḫ pw[198] *i͗m.i͗ Ndi͗.t sḫm i͗m.i͗ T3-wr*

---

193 In gespaltener Kolumne geschrieben bzw. darauf zurückgehend, daher nur ein *⸗f*.

194 Hor-Ma'acheru: [hieroglyphs]. Bei Tschannehebu sind die beiden Sätze zu *wrr.t⸗f tp ꜥ.wi͗⸗f* verkürzt.

195 Tschannehebu: *wḏ*.

196 Auf dem Sarg des Ibi verkürzt und umgedeutet zu: „Die Ureret-Krone sitzt auf deinem Kopf. Meine (Isis) Arme sind über dir" (*wrr(.t) m tp⸗k ꜥ.wi͗⸗i͗ ḥr⸗k*). Für den folgenden Abschluss von E.I.2 s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 114.

197 S. für den weiteren Zusammenhang Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 84f. (Hinweis Quack).

198 Fehlt in B9C; in B10C[a+b] zerstört.

Sie werden vollführen:
„Es kommt der Gott, es kommt der Gott! Es kommt dieser N. auf Osiris' Thron! Es komt dieser Befähigte, der in Nedit ist, der Mächtige, der in Ta-wer ist!

Anstelle des irdischen Kultorts Ta-wer/Abydos ist nun mit der „Großen Stadt" eine jenseitige Bleibe neben Nedit getreten (s. zu XV.12–13). Bemerkenswert ist dessen positive Rolle, da es hier nur implizit als Ort von Osiris' Tod erscheint, vordergründig hingegen als Ort, an dem dieser dank der dort begonnenen Riten *ꜣḫ* ist, und damit als Ankerpunkt seines nachtodlichen Weiterlebens.[199]

(755a) *mdwi̯ n⸗k ꜣs.t* *ḏswi̯ n⸗k Nb.t-ḥw.t*	Isis wird zu dir sprechen und Nephthys dir zurufen.
(755b) *i͗y n⸗k ꜣḫ.w m ks.y* *sn⸗sn tꜣ r-*(XIX.20)*rd.wi͗ kꜣ⸗k*	Die Befähigten werden in Verbeugung zu dir kommen und die Erde zu Füßen deines Kas küssen.

Der Textverlauf stimmt hier weitgehend mit PT gegenüber ST überein. Während der einzige Unterschied zu PT der Gebrauch von *i͗y* statt *i͗wi̯* ist, schreiben alle erhaltenen ST ***nṯr.w*** „Götter" statt *ꜣḫ.w*. B9C überliefert außerdem ***n rd.wi͗*** statt ***r-rd.wi͗***, was aber auch ein Individualfehler sein könnte, da das fragliche Zeichen in den beiden Abschriften auf B10C verloren ist.

B10C[a] schreibt *ḏsr* statt *ḏswi̯*; vgl. denselben Austausch in B10C[b] zu XIX.13 (*CT* VI, 104f).

(755c) ***pri̯⸗k*** *mi͗ šꜥ.t⸗k Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) pn m nʾ.wt Si͗ꜣ*	Du sollst herausgehen, wie der Schrecken vor dir, Osiris-Chontamenti, und diesem Pharao – er lebe – in Sias Städten ist!
(756a) ***pri̯⸗k*** *ḫr mʾw.t⸗k* (XIX.21) *Nw.t*	Du sollst zu deiner Mutter Nut herausgehen!
nḏri̯⸗s ꜥ⸗k	Sie wird dich an der Hand nehmen und dafür sorgen, dass
(756b) *ḏi̯⸗s wn n⸗k wꜣ.t r ꜣḫ.t r bw ḫr Rꜥw i͗m*	dir der Weg zum Horizont offensteht, zum Ort bei Re dort.
(756c) *wn⸗s n⸗k ꜥꜣ.wi͗ p.t* *zš⸗s n⸗k ꜥꜣ.wi͗ qbḥ(.w)*(XIX.22)	Sie wird dir die Himmelstüren öffnen und dir die Türen des Firmaments auftun.

Die Schreibung von ***pri̯*** ist zumindest in pSchmitt eindeutig. Das Verb wird von 756a übernommen worden sein, mit dem der Satz hier in Parallele gesetzt ist, während er in PT und ST den Respekt vor dem Verstorbenen als Grund für den Respekt der Jenseitsbewohner nennt: „denn der Schrecken vor dir, dieser N., ist in Sias Städten" (*n šꜥ.t⸗k N. pw/pn m nʾ.wt Si͗ꜣ*).

756a: Es fehlt gegenüber PT ***r⸗k*** nach ***pri̯⸗k***; fehlt, soweit erkennbar, schon in ST.

In 756b ist scheinbar ***wnn⸗k*** geschrieben, was vor ***wꜣ.t*** keinen Sinn ergibt. Will man ***wn/wnn*** nicht ungelesen lassen, bietet sich der vorliegende Versuch an, sonst mit PT und ST: „Sie wird dir den Weg zum Horizont gewähren" (*ḏi̯⸗s n⸗k wꜣ.t …*).

PT und ST: *bw ḫr(.i͗) Rꜥw* „der Ort, wo Re ist". Das *i͗m* der späten Version ist ungewöhnlich und dürfte durch Assoziation des Ausdrucks für „wo N. ist" mit Relativpronomen + ***i͗m*** in den Text gekommen sein.

Ḫr statt *ḫr* steht auch im Nut-Text T3. In diesen sind *Pyr.*, 756a–b folgendermaßen eingebunden:[200]

199 Vgl. auch Osiris als „große Macht in Nedit" (*sḫm ꜥꜣ m Ndi͗.t*): *LGG* VI, 528; Pries, *Stundenwachen* I, 388; II, 103 (04 TS η).

200 Für die nur geringfügigen Abweichungen der einzelnen Textzeugen vom hier gebotenen Idealtext s. die Synopse bei von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 215f.

h3 Wsỉr N. šzp ṯw m'w.t⸗k Nw.t m ỉ3.w zp 2
m33⸗s z3⸗s ỉm⸗k
sʿnḫ⸗s ṯw
nḏrỉ⸗s ʿ⸗k
ḏỉ⸗s n⸗k w3.t r bw ḥr Rʿw
He, Osiris N., deine Mutter Nut wird dich mit Willkommensrufen empfangen, da sie dich als ihren Sohn betrachtet. Sie wird dich beleben und dich bei der Hand nehmen. Sie wird dir den Weg zum Ort bei Re weisen.

N. B. die Auslassungen von *wn(.w)* und *r 3ḫ.t.*

Zur Verwendung von *Pyr.*, 756a in Sargbeschriftung D.IV.3 s. zu Spruch 2 = PT 373, aus dem D.IV.3 ansonsten formuliert ist.

Die Öffnung der Himmelstüren wird erst in der spätzeitlichen Version gleichfalls Nut zugeschrieben; PT und ST stattdessen mit Passiv *wn(.w)* und *zn(.w)*.

(757a) *gmỉ⸗k Rʿw ʿḥʿ(.w)* *z3ỉ.n⸗f n⸗k*	Du wirst Re antreffen, wie er dasteht, da er auf dich gewartet hat.
(757b) *nḏrỉ⸗f ʿ⸗k* *sšmỉ⸗f ṯw n r ỉtr.tỉ p.t* (757c) *wḏ⸗f ṯw ḥr ns.t* (XIX.23) *Wsỉr*	Er wird dich an der Hand nehmen, dich zu den beiden Landesheiligtümer des Himmels hin führen und dich auf Osiris' Thron überweisen.

PT und ST: *(ỉ.)z3ỉ⸗f n⸗k.*

PT: *nḏrỉ⸗f n⸗k ʿ⸗k.*

PT und ST: *m ỉtr.tỉ p.t.* Die seltsame Hintereinanderstellung der Präpositionen *n* und *r* könnte man versuchsweise als Varianten erklären: Ob *n* wegen seiner phonetischen Nähe zu *m* in den Text kam, während *r* vor Ortsangaben die übliche Präposition ist und deshalb in verbessernder Absicht zugefügt wurde?[201]

Wḏ statt oder für *wḏỉ* in PT wie schon in XIX.6. ST, zumindest B9C offenbar *ḏỉ⸗f.*

Vermutlich weil der Thron des Osiris als sein eigener auch für Osiris-Chontamenti geeignet scheint, wurde hier anders als zuvor auf den Austausch von *Wsỉr* durch *Rʿw* verzichtet.[202]

b) Zweiter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 4

(758a) *h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* *h3y pr-ʿ3 ʿnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w)* *ỉwỉ n⸗k ỉr.t-Ḥr.w* *mdwỉ⸗s ṯw*	Hei, Osiris-Chontamenti! Hei, Pharao – LHG! Es kommt das Horusauge zu dir, um dich zu nennen.
(758b) *ỉy n⸗k* (XIX.24) *b3⸗k ỉm.ỉ nṯr.w*	Es kommt dein Ba zu dir, der unter den Göttern weilt.
ỉy n⸗k sḫm{.w}⸗k ỉm.ỉ 3ḫ.w	Es kommt deine Macht zu dir, die unter den Befähigten weilt.

Für die Parallelisierung von Osiris-Chontamenti und Pharao als offenbar typischem Element des Rituals im Götterkult gegenüber dem Totenkult s. Kapitel II.3.1.2.1.

Tn für *ṯw* wie schon in XIX.5 (655d).

Zu *b3* und *sḫm*-Macht als Begriffspaar schon zuvor in diesem Spruch s. zu XIX.16 (753a); die Herrschaftssymbolik unserer Stelle hat Roeder eingehend untersucht.[203]

201 Nach Hinweis Quack.
202 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 274f.

(758c) *nḏ.n zꜣ iṯi͗⸗f* *nḏ.n Ḥr(.w) Wsi͗r* (758d) *i͗n Ḥr(.w) nḏ Wsi͗r-*(XIX.25)*ḫnt.i͗-i͗mn.tt pn m-ʿ ḫft(.i͗)⸗f nḏ pr-ʿꜣ ʿnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) m-ʿ ḫft(.i͗)⸗f*	Es hat der Sohn seinen Vater in Schutz genommen, es hat Horus Osiris in Schutz genommen. Horus ist es, der diesen Osiris-Chontamenti vor seinem Feind in Schutz genommen hat und Pharao – LHG – vor seinem Feind in Schutz genommen hat.

Sämtliche Parallelen mit Plural *ḫft.i͗w*.

Neben der erneuten Hinzufügung des lebenden Königs parallel zu Osiris-Chontamenti ist die pointiertere Formulierung von 758d mit *i͗n*-Konstruktion anstelle des erneuten *nḏ.n* in PT und ST hervorzuheben. Diese Änderung erscheint auch im saitenzeitlichen Grab des Pabasa (TT 279).[204]

(759a) *ʿḥʿ r⸗k Wsi͗r pn nḏ.tw ḫtm.tw m nṯr* (759b) *ḏbꜣ*(XIX.26)*.ti͗ m i͗r.w⸗k ḥr ns(.t)⸗k ḫnt.i͗(t) i͗mn.ti͗w* (759c) *i͗ri͗⸗k wnn⸗k i͗ri͗⸗k m-m ꜣḫ.w ḫm.w-sk*	Steh doch auf, Osiris hier, da du als Gott beschützt und vollendet und mit deiner Gestalt versehen bist, auf deinem Thron an der Spitze der Westlichen, damit du unter den unvergänglichen Befähigten tust, was du tatest.

ʿḥʿ r⸗k auch in ST und TT 279; PT: *ʿḥʿ⸗k* „du sollst aufstehen".

Wsi͗r steht anstelle des Namens des Verstorbenen in den Parallelen, es wäre also eigentlich Osiris-Chontamenti zu erwarten gewesen. Grund ist aber nicht notwendigerweise ein Irrtum, sondern eher eine Umformulierung unter weitgehender Beibehaltung des Wortbestands, denn in PT und ST steht *i͗r.w Wsi͗r*, wird also die Gestalt des Verstorbenen als die des Osiris ausgewiesen. Demnach ist der Text von TT 279 anscheinend aus einer Osiris-Liturgie-Version übernommen, denn dort steht zwar zuerst der Name des Verstorbenen, dann aber *i͗r.w⸗k* wie hier. Diese Annahme stützt 759c, denn dort setzen PT und ST die Handlung des Verstorbenen mit der des Osiris gleich: „damit du tust, was er ehedem tat" (*i͗ri͗⸗k wn.t⸗f i͗ri͗⸗f*[205]). In TT 279 hingegen verweisen erneut alle Pronomen wie hier auf den Verstorbenen: *i͗ri͗⸗k wnn⸗k i͗ri͗⸗k*. Da diese Formulierung des Motivs schon in PT 365 (*Pyr.*, 623c) belegt ist und durch dessen Überlieferung in *sꜣḫ.w* I, Spruch 12 (hier XVI.27) sowie in *sꜣḫ.w* III, Spruch 9/10 in der Spätzeit gut bekannt war, könnte sie leicht als Vorbild für die Umformulierung unserer Passage gedient haben.

Ḏbꜣ statt des annähernd synonymen *ʿpr* in PT und ST; in TT 279 zerstört.

(760a) *ʿḥʿ* (XIX.27) *zꜣ⸗k ḥr ns(.t)⸗k ʿpr(.w) m i͗r.w⸗k* (760b) *i͗ri͗⸗k wnn⸗k i͗ri͗⸗k m-bꜣḥ ḫnt ʿnḫ.w* (760c) *m wḏ.n Rʿw nṯr-ʿꜣ*	Dein Sohn wird auf deinem Thron aufstehen, ausgestattet mit deiner Gestalt, damit du gemäß dem, was Re, der große Gott, befohlen hat, tust, was du ehedem tatest, den Lebendigen vorangestellt.

ST bis auf B10C[a]: *ḏbꜣ* statt *ʿpr* wie hier in 759b.

Die Pronomen in 760b analog zu 759c anstatt „damit er tut, was du ehedem tatest" wie in PT und ST. Wieder entspricht TT 279 unserer Version. Ursprünglich war also die Herrschaft des Horus über die „lebendigen" Menschen gemeint, während die vorliegende Formulierung auch an die Herrschaft des lunaren Osiris über die Sterne denken lässt (vgl. hier XXII.7 = *Pyr.*, 2245d/*CT* VI, 109d–e; XXII.26 = *Pyr.*, 2110d; XXII.29 = *Pyr.*, 2115b und Glossar s. v. *ʿnḫ.w*, *ḫnt.i͗ ʿnḫ.w*).

203 Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 314. Zum Begriff der *bꜣ.w* s. ausführlich idem, in: *Text und Ritual*, 187–142 sowie idem, in: *Erzählen in frühen Hochkulturen I*, 75–157; idem, in: *Methodik und Didaktik*, 758ff.

204 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 275.

205 In ST fehlt *i͗ri͗⸗f*.

PT: ***m wḏ.t*** *Rꜥ(w)* ***nṯr-ꜥꜣ***; in ST nicht erhalten; TT 279: ***wḏ.tn***, also die „jüngere" perfektische Relativform wie hier.

(761) [XIX.28] ***skꜣ⸗f m bd.t*** ***skꜣ⸗f m bd.t*** ***ḥnk⸗f ṯw ỉm***	Er wird Emmer anbauen, er wird Emmer anbauen und dich damit beschenken.

In PT und ST jeweils wie auch sonst üblich mit direktem Objekt nach *skꜣ*.

Das erste *btỉ*/*bd.t* steht anstelle von *ỉt* „Gerste", so PT, ST und TT 279. Angesichts der ähnlichen Grundform der hieratischen Zeichen für und erscheint eine Schreibung wie in B9C als Vorstufe zur vorliegenden Version denkbar. In pBM 10319 XVII.10 sind die beiden identischen Sätze zu einem verkürzt.

B9C und B10C[a] ersetzen das zweite *skꜣ* durch *ꜣzḫ*, also als Breviloquenz im Sinne von: „er wird Gerste und Emmer anbauen und ernten".

Zum Getreideanbau durch den Nachfolger s. zu XVIII.15–16.

c) Dritter Anruf

Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 5

(762a) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn*** [XIX.29] ***rḏi̯(.w) n⸗k rꜣ⸗k ỉn Rꜥw*** (762b) ***m ḏ.t⸗k m ḏ.t⸗k***	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, in deinen Leib, in deinen Leib ist dir von Re dein Mund zurückgegeben worden!
šzp.n⸗k ỉr.w n(.ỉ) nṯr-ꜥꜣ (762c) ***ḫr nṯr.w ḫnt.ỉ(w)-š***	Du hast von den Göttern, die vor dem See sind, die Gestalt des Großen Gottes entgegengenommen.

Die Rückgabe des Munds seit ST. PT anders: „He, dieser N., dir wurde von Re gegeben, was dir zusteht, so dass du selbst sprechen[206] kannst" (*hꜣ N. pw rḏi̯(.w) n⸗k ỉr(.ỉ)⸗k ỉn Rꜥw mdwi̯⸗k ḏ.t⸗k*).[207]

Der als Hörfehler leicht erklärbare Austausch von ***mdwi̯⸗k ḏ.t⸗k*** gegen ***m ḏ.t⸗k m ḏ.t⸗k*** erst in der Spätzeit. Der Text bei BM 32 mit Präposition ***m*** wie hier, aber mit Umdeutung von ***ḏ.t*** bei Wegfall des Suffixpronomens: ***m ḏ.t*** „in Ewigkeit".

Die Lesung ***šzp.n⸗k*** statt des gleichfalls möglichen Imperativs ***šzp n⸗k*** „nimm dir entgegen!" wegen der Parallele zu ***rḏi̯.w n⸗k*** zuvor; so auch Allen und Faulkner für die PT-Fassung.[208]

PT und ST: „Du hast die Gestalt eines Gottes empfangen, so dass du dadurch groß bist bei den Göttern, die vor dem See sind" (*šzp.n⸗k ỉr.w nṯr ꜥꜣi̯⸗k ỉm ḫr nṯr.w ḫnt.ỉw-š*). Dabei fehlt in ST, zumindest B9C und B10C[a], die Genetivnisbe.

Bei BM 32 ist der Schluss des Anrufs gekürzt, offenbar aufgrund des Zeilenendes, und dabei durch den Zusatz eines Suffixpronomens umformuliert worden: „Du hast deine Gestalt erhalten, großer Gott bei den Göttern" (*šzp.n⸗ṯ ỉr.w⸗ṯ nṯr-ꜥꜣ ḫr nṯr.w*).

Die „Götter vor dem See"[209] sind keinesfalls einfache „Gartenvorsteher/Domänenpächter",[210] sondern selbst „große Götter". Wie sie den Verstorbenen hier zu einem großen Gott, also einen der ihren, machen, identifiziert dieser sich in PT 506 mit ihnen: „N. ist (einer) diese(r) großen Götter, die vor dem

206 Oder mit Allen, *Pyramid Texts*, 101: „You shall claim your body."

207 Pepi I. etwas anders: „genau dir(?) wurde von Re alles Leben und Gedeihen für immer an dich verliehen" (*rḏi̯(.w) n⸗k ꜥnḫ wꜣs nb n⸗k ỉr⸗k ỉn Rꜥ(w)*).

208 Allen, *Pyramid Texts*, 101; Faulnker, *Pyramid Texts*, 139.

209 Vgl. *LGG* V, 889. Zur singularischen Bezeichnung *ḫnt.ỉ-š*, die u. a. Osiris selbst meinen kann, s. *ibidem*, 864.

210 Der komplexen Bedeutung des Titels *ḫnt.ỉ-š* kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Zum Verständnis von *š* als Areal s. Fettel, *Chentiu-schi*, 115–117 (nach Hinweis Quack).

See sind“ (*N. pw nṯr.w ỉpw ꜥꜣ.w ḫnt.ỉw-š*).[211] Mit Blick auf die Anbindung der irdischen *ḫnt.ỉw-š* an Palast und königlichen Totenkult könnte man sie eventuell als im Opfer- und Binsengefilde als ‚Domänen‘ des Sonnengottes und des Osiris Tätige verstehen. Als „die vor dem See“ können die Götter aber auch die Jenseitsbewohner sein, die vom Ufer aus die Fahrt des Sonnengottes schauen. Ausdrücklicher als in unserer Version ist der Verstorbene in der PT/ST-Fassung ein „Großer“ unter ihnen; vgl. ST 725, wo sie neben weiteren Jenseitsbewohnern dem Verstorbenen Respekt zollen:[212]

> *hꜣ Wsỉr N. tn gmi̯ ṯn ḫnt(.ỉ)(?) ỉtr.tỉ m ỉwn.w*
> *mꜣs n⸗ṯ ḫnt.ỉw-š*
> *ḫr n⸗ṯ ỉ.ḫm.w(-sk) ḫr ḥr⸗sn*
> He, diese N., antreffen soll dich der Vorsteher der beiden Landesheiligtümer in Heliopolis.[213] Die vor dem See Befindlichen sollen für dich niederknien und die Unvergänglichen für dich auf ihr Gesicht fallen.

Dort geht es um die Ankunft im Reich des Sonnengottes, so dass der „See“, vor dem die Götter sind, den Übergangsbereich zwischen Diesseits und Jenseits denotieren könnte; vgl. auch zum See des Gottes in Spruch 7 (XX.11–12). In diesem Fall stünde die Funktion des Sees als Ort der Reinigung im Vordergrund. Mit der Deutung als Binsengefilde konkurriert diese Alternative nicht, denn auch dieses ist sowohl ein Ort der Speisung als auch der Reinigung.

In unserem Text wirken die „Götter vor dem See“ als Gestalten am Eingang ins Jenseits durch die Übergabe der „Gestalt des Großen Gottes“, parallel zur Übergabe des Munds durch den Sonnengott selbst. Zu dieser vgl. Tb 21, wo offenbar Re selbst darum gebeten wird: „Sei gegrüßt, Herr des Lichts, vorn im Großen Tempel …, du sollst ihm seinen Mund geben, damit er mit ihm reden kann“ (*ỉ.nḏ-ḥr⸗k nb sšp.w ḥw.t-ꜥꜣ.t … di̯⸗k n⸗f rꜣ⸗f mdwi̯⸗f ỉm⸗f*).[214] Wie dort und ähnlich in Tb 22 nur über die angestrebte Funktionsfähigkeit des Mundes dessen in Tb 23 ausdrücklich thematisierte Öffnung (dort durch Ptah) nur indirekt anklingt, ließe sich auch hier ein impliziter Hinweis auf eine Mundöffnung annehmen. Demnach könnte die erst in der Spätzeit belegte „Gestalt des Großen Gottes“ mit der Verwendung von *nṯr-ꜥꜣ* zur Bezeichnung von Ritualfiguren des Osiris in Zusammenhang stehen.[215] Osiris-Chontamenti nähme demnach sein belebtes und mit Opfern versorgtes irdisches Kultbild mit allen in diesem manifestierten Fähigkeiten entgegen. Mit Göttern als Ausführenden ist das der rituellen Handlung entsprechende jenseitige Geschehen, der lebendige Eintritt ins Jenseits, mitformuliert.

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 6

(763a) *hꜣy* (XIX.30) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* *ꜥḥꜥ zꜣ⸗k m-m nṯr.w*	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, dein Sohn wird unter den Göttern stehen.
(763b) *snḏ⸗k pw r ḥꜣ.t(ỉ)⸗sn*	Und so wird Furcht vor dir sie übermannen.
(764a) *ꜥnḫ rn⸗k ḥr-tp tꜣ* *nḥ(ỉ)ḥi̯* (XIX.31) *rn⸗k ḥr-tp tꜣ*	Dein Name wird auf Erden fortleben, dein Name wird auf Erden fortwähren.
(764b) *nn ski̯⟨⸗k⟩ nn ḥtm⸗k n ḏ.t ḏ.t*	Für immer und ewig sollst du nicht vergehen und nicht vernichtet werden.

211 *Pyr.*, 1098b.
212 *CT* VI, 355a–d (B3Bo).
213 Nach Vorschlag Quack. Denkbar vielleicht noch: „Gefunden bist du vor den beiden Landesheiligtümern…“
214 Z. B. pColon. Aeg. 10207 XVII.2–3; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 22*.
215 Hierzu mit weiteren Hinweisen Kucharek, *Klagelieder*, 422f.

In PT und ST verläuft der Text dieses Anrufs an gleich mehreren Stellen anders:[216]

(763a) *h3 N. pw ꜥḥꜥ b3=k m-m nṯr.w m-m 3ḫ.w*
(763b) *snḏ=k pw ỉr ḥ3.tỉw=sn*
(763c) *h3 N. pw ꜥḥꜥ N. pn ḥr ns.t=k ḫnt ꜥnḫ.w*
(763d) *šꜥ.t=k pw ỉr ḥ3.tỉw=sn*
(764a) *ꜥnḫ rn=k tp t3 nḥḥ rn=k tp t3*
(764b) *n sk̠i=k n ḥtm=k n ḏ.t ḏ.t*
He, dieser N., dein Ba soll inmitten der Götter und inmitten der Befähigten stehen! Und so wird Furcht vor dir sie übermannen.
He, dieser N., stelle dich, dieser N., auf deinen Thron vor den Lebendigen![217] Und so wird Schrecken vor dir sie übermannen.
Dein Name wird auf auf Erden fortleben, dein Name wird auf Erden fortwähren. Für immer und ewig sollst du nicht vergehen und nicht vernichtet werden.

Der im Späthieratischen nicht seltene Austausch von ***b3=k*** gegen *z3=k*[218] auch in pBM 10319 XVII.14 und BM 32.[219] Dort sowie in den übrigen Belegen aus der Spätzeit ebenfalls die Auslassung von ***m-m 3ḫ.w***, Singular *ḥ3.tỉ* statt *ḥ3.tỉw*, Auslassung von 763c–d und ***ḥr-tp*** statt ***tp***. Das Fehlen des Suffixpronomens nach ***sk̠i*** nur hier; in pBM 10319 XVII.16 ist es vorhanden, ebenso in allen weiteren Parallelen bis auf Tb 167^Pleyte (dort: ***nn sk̠i nn ḥtm ḏ.t ḏ.t***[220]).

In TT 410 außerdem ***r=ṯ*** als Zusatz nach ***snḏ=ṯ pw*** sowie anstelle von ***rn=ṯ*** nach ***ꜥnḫ*** (der parallele Satz mit ***nḥḥ/nḥ(ỉ)ḥi*** ist zerstört).[221]

*3.2.3.3 Spruch 5 = PT 374 + ST 517/PT *712
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 7*

Verwendete Parallelen

PT: Teti: *Pyr.*, 658a–659d; ST 517 = T/A/S 1–3: Sainte Fare Garnot, in: *Mélanges Mariette*, 171 mit Taf. 5 (frg. 27, Z. 1–3); Leclant/Berger, in: *FS Lauer*, 277, fig. 2; Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 47, Taf. 2 B (P/F/Se 43–45 = PT 374 + Formule nouvelle 1002); Merenre: unpubliziert; vgl. Allen, *Pyramid Texts*, 209, 217, 405, 410 (M 203–204); Iput: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 38 (frg. 8, Z. 14–18; bis *CT* VI, 107b); s. a. Allen, *JARCE* 23 (1986), 16f. mit fig. 9 und table 5; Ibi: Jéquier, *Aba*, Taf. 11 (Z. [535]–523, Reihenfolge der Textelemente verändert).

ST: B9C, B10C (zwei Abschriften): *CT* VIII, 335 + *CT* VI, 105d–107f; s. a. Sq2C: *CT* VII, 109n–o (entspricht *CT* VI, 106c–e).

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 95f., Textabb. 22f. (T42, Z. 30–37).

---

216 Nach PT (Pepi I.). Die Abweichungen der übrigen PT und ST beschränken sich auf die Schreibung von Endungen und die Demonstrativpronomen nach dem Namen des Verstorbenen.

217 Mit Faulkner, *Pyramid Texts*, 139 und Allen, *Pyramid Texts*, 110 nach dem Text, wie ihn alle PT und ST bieten. Die Wiederholung der Anrede und ihre Position im Satz erscheinen aber merkwürdig, so dass mit Assmann, *Totenliturgien* III, 281 zu vermuten steht, dass stattdessen eigentlich der Name des Sohns hätte eingesetzt werden müssen, der damit auf Erden mit der Autorität des angeredeten Vaters dessen Status fortführt, der diesem außerdem in der Götterwelt zukommt (so ja hier zuvor). Nach Assmann ist der Wegfall von 763c–d auf dieses Missverständnis zurückzuführen, er könnte aber auch durch einfache *aberratio oculi* zustande gekommen sein.

218 Vgl. z. B. Gasse, *Un papyrus et son scribe*, 84 (umgekehrter Austausch *b3* statt *z3*).

219 Zur inhaltlichen Nähe von Sohn und Ba vgl. zu XX.18–19 = *Pyr.*, 636a–d; der Austausch von *b3* durch *z3* auch in XX.34–35 (*Pyr.*, 767b) und XXI.35 (*Pyr.*, 723c).

220 So zumindest pLeiden T 31; s. a. Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine*, 93 (lies dort *ḏ.t ḏ.t* statt *ḏ.t=k ḏ.t*).

221 Der Zusatz von ***r=ṯ*** in 763b könnte ein Folgefehler sein, parallel zum nach ***ꜥnḫ*** tatsächlich als solches verstandenen ***r=ṯ***; vgl. Assmann, *Mutirdis*, 30, Anm. d zu Text 9b.

(658a–b) ***ḥ3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn ṯzi̯***[(XIX.32)] ***ṯw r⸗k***	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, erhebe dich doch!
(658c) ***nᶜi̯⸗k r r(w)d-wr*** ***š3s⸗k m(ỉ)n(.t)-wr.t***	Du sollst zur Großen Treppe gelangen und den „Großen Landepflock" durchwandern.
(658d) ***nn nḏri̯(.w)⸗k ỉn 3kr***	Du sollst nicht von Aker festgehalten
(658e) ***nn ḫsf(.w)⸗k ỉn*** [(XIX.33)] ***sḥḏ***	und nicht vom „Erleuchter" abgewehrt werden.

Der Beginn des Spruchs (658a–c) ist gegenüber PT/ST stark verändert, z. T. wohl aufgrund der dortigen Erwähnung des Osiris:

> *wr.t(ỉ) N. pw*
> *ḏ3i̯.t(ỉ) N. pw*
> *wṯz⸗t(w) rn⸗k n Wsỉr*
> *ᶜ3 rd⸗k*
> *rd⸗k wr.ỉ*
> *š3s⸗f mnm.t wr.t*
> Groß sollst du sein, dieser N.! Übergesetzt sollst du sein, dieser N.! Dein Name wird zu Osiris erhoben sein.[222] Groß ist dein Bein, dein Bein ist lang. Es wird die „Große Bahre"[223] durchschreiten.

Der Ersatz von ***mnm.t*** durch ***mỉn.t/mnỉ.t*** (s. a. im Folgenden) erklärt den für das zweite Wort überraschenden Gebrauch von *š3s*. In TT 196 ist leider nicht mehr zu erkennen, welches der beiden Wörter geschrieben war, zuvor aber ***nᶜi̯⸗k*** wie hier. Dort ist dann zwischen zwei zerstörten Passagen nur erhalten, so dass unklar bleiben muss, ob der Textverlauf auch in diesem Satz unserer Version weitgehend entsprach.

PT: ***n nḏrr⸗k … n ḫsff⸗k …***; ST, soweit erhalten: ***n nḏrr⸗k … n ḫsf(.w)⸗k.***[224] Die futurische Bedeutung dieses Satzpaars ist jedenfalls sicher.

Singular ***3kr*** bereits in ST (B9C, vermutlich auch B10C[a]), ebenso TT 196. PT stattdessen ***3kr.w*** „Erdgötter",[225] eine vom Erdgott Aker zu unterscheidende, nicht selten als feindliche und jedenfalls gefährliche Wesen zu betrachtende Gruppe von Schlangen, die an mehreren Stellen den Verstorbenen nicht „packen" sollen.[226] Von Aker (und dem Erleuchter; s. u.) gepackt zu werden, ließe sich mit Blick auf dessen Funktion als Abwehrer des Seth verstehen, also in dem Sinne, dass der Verstorbene/Osiris-Chontamenti nicht irrtümlich für einen Feind der Weltordnung gehalten wird.[227]

Teti: ***sḥḏ.w*** „der ***sḥḏ/sḥḏ.w***-Stern"; Iput: ***sḥḏ.tỉw/sḥḏ.tỉw*** (); ST: ***sḥḏ.w*** mit weiterhin nur einem Stern als Determinativ. In allen Fällen ist offenbar wie hier eine einzelne Entität gemeint, vielleicht der (horizontnahe?) ***sḥḏ.w***-Himmelsteil, nicht ein ***sḥḏ***-Stern (= Planet?).[228] In TT 196 deutet das erhaltene Wortende auf eine unserem ***sḥḏ*** bedeutungsgleiche Schreibung hin.

---

222 Mit Faulkner, *Pyramid Texts*, 124. Möglich auch mit Allen, *Pyramid Texts*, 84: „and bear your name of Osiris"; entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 285. Iput: „Erhebe deinen Namen!" (***ṯzi̯ rn⸗k***).

223 Schon von Sethe, *Übersetzung und Kommentar* III, 209f. als Bezeichnung des Himmels gedeutet. Diese naheliegende Interpretation stützt eine Inschrift auf den Sarkophagen Vatikan 2 (Nachthorheb) und 8 (Iufaa), der zufolge die angesprochene Nut in ihrem Namen „Bett" (***nmỉ.t/mnm.t***) unter dem Verstorbenen ruht: Botti/Romanelli, *Sculture*, 3f., Taf. 5–6, 54; *LGG* IV, 238; zitiert schon von Sethe, a. a. O.

224 Nur in B9C ist ***n ḫsf(.w)⸗k*** komplett erhalten. Dem in der Publikation angegebenen Platz für den zerstörten Text nach zu urteilen ist für beide Abschriften auf B10C ***n ḫsff⸗k*** wahrscheinlicher.

225 Die drei Wasserlinien bei Ibi sind aus den drei waagerechten Pluralstrichen entwickelt, wie sie bei Teti stehen.

226 Vgl. *LGG* I, 83f.

227 Zu Aker als Bewacher oder Abwehrer von Seth und anderen Feinden s. zu V.10 und vgl. XII.15.

228 Zu Vorkommen und Deutungsmöglichkeiten von ***sḥḏ/sḥḏ.w*** in PT und ST s. Krauss, *Astronomische Konzepte*, 254–260.

Die Zusammenstellung des „Erleuchters" mit Aker begegnet auch auf den Sarkophagen des Anchhapi, Sohn des Tefnacht, und des Djedhor (CG 29303, 29304), wo die beiden Gottheiten in einer Reihe von Schutzgottheiten unmittelbar aufeinander folgen.[229] Seinem Namen nach zu urteilen handelt es sich beim *sḥḏ* um eine durch Antonomasie gebildete Erscheinungsform des Sonnengottes.[230] Ob nun wie hier solar oder wie in PT/ST stellar, der „Erleuchter" ergänzt sich mit Aker/Akeru zu einem Paar unterirdischer und himmlischer Jenseitswächter, die den Verstorbenen am Aufstieg zum Himmel hindern können. Der Aspekt des Himmelsaufstiegs ist durch den Ersatz des *rd*-Beins durch die *rwd*-Treppe erneut eingebracht worden.[231] Anstelle des kurzen Satzpaars über die „Größe" des Beins wird nun die Reise ins himmlische Jenseits durch ein neues Satzpaar ausgedrückt, wobei die Auswahl des Verbums *nꜥi̯* auf einer Zusammenstellung des *n* von *n Wsỉr* mit *ꜥ3* zu beruhen scheint, was für das Bestreben spricht, die ursprüngliche Lautfolge möglichst wenig zu verändern.

Die Einbringung der später (XIX.35) nochmals erwähnten „Großen Treppe" auch hier bietet neben der lautlichen Ähnlichkeit und der Seltenheit des Motivs einen weiteren möglichen Anlass für den Ersatz von *mnm.t wr.t* durch das besser bekannte *m(ỉ)n.t-wr.t*.[232] In PT 666A/718 (Faulkner) = 665D (Allen) nämlich erscheinen der Große Landepflock und die Große Treppe nebeneinander:[233]

nỉs ṯw m(ỉ)n.t 3s.t ỉs
ḏswi̯ ṯw smn.t[t Nb.t-ḥw.t ỉs ḫꜥi̯.t(ỉ)] ḥr rwd-wr
Der Landepflock wird dich begrüßen, Isis fürwahr, und die Klagefrau wird dir zurufen, Nephthys fürwahr, da du auf der Großen Treppe erschienen bist.

Zu diesem Zuruf vgl. hier im Folgenden, XIX.36 (*CT* VI, 106d).

(659a) *wn(.w) n=k ꜥ3.wỉ p.t pri̯=k ỉm=sn* (659b) *Ḥr(.w) ỉs z3b ỉs ḥr(.ỉ) gs=f zni̯ ỉr.w=f r ḫft.(ỉ)w=f*	Die Himmelstüren stehen dir offen, damit du aus ihnen hervortreten kannst, Horus fürwahr, der Schakal auf seiner Seite fürwahr, dessen Gestalt seine Feinde passierte,
(XIX.34) (659c) *ỉw.t ỉti̯=k msi̯ ṯw m r(m)ṯ.w* (659d) *ỉw.t mʾw.t=k msi̯(.t) ṯw m r(m)ṯ.w*	da du ohne Vater bist, der dich unter den Menschen gebar, und da du ohne Mutter bist, die dich unter den Menschen gebar.

Pyr., 659c–d entsprechen weitgehend 728b–c, hier XXI.41–42 (Spruch 17 = PT 412); 2002b–c, hier XXII.43 (Spruch 21 = PT 675).

Zu Osiris, der Horus gleicht, s. a. XV.16.

Auch wenn der liegende „Schakal" den Gott als Anubis ausweist, ist eine dem Upuaut ähnliche Funktion als „Wegeöffner" wahrscheinlich, u. a. deswegen die hier bevorzugte Deutung von *zni̯*.[234] Das gegenüber *ḥr(.ỉ) ẖ.t=f* „der auf seinem Bauch liegt"[235] viel seltenere *ḥr(.ỉ) gs=f* erscheint noch in

229 Maspero, *Sarcophages*, 100, 132 (Nr. 12–13); für Belege in anderen Sequenzen von Schutzgöttern s. *LGG* VI, 476.

230 Vgl. *LGG* VI, 476.

231 Zum Himmelsaufstieg über die „Große Treppe" vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 286f.; Leclant, *RdE* 27 (1975), 146 (v).

232 Vgl. *LGG* III, 296.

233 Zur Zählung vgl. zuletzt Allen, *Pyramid Texts*, 415 und idem, *Inflection*, 691 (*Pyr.*, *1930a–b). Text hier nach Neith, d. h. Faulkner, *PT Supplement*, 35, § 1927f–1928a (PT 666A); Allen, *New Concordance*, § 1927 (PT 665D). In der Version bei Pepi II. (PT 718 bei Faulkner, *PT Supplement*, 67, § 2232d–2233a = N 709+18) ist umgekehrt die rufende Nephthys der „Große Landepflock".

234 Ebenfalls als Relativform gedeutet von Allen, *Pyramid Texts*, 84: „whose form has surpassed (that of) [his] opponents".

235 Hier in Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 727c; hier XXI.41).

Spruch 21 = PT 675 (XXII.42, *Pyr.*, 2001c), dort als Beiwort des Anubis, dem der Verstorbene gleich sein soll, und zwar ebenfalls im Zuge des Durchschreitens der Himmelstüren, indem der Verstorbene als oberägyptischer Schakal, also doch wohl Upuaut, „hinabsteigen" (*h3i̯*) soll.[236] Die Schakalsgestalt steht hier wie für die gleiche Fähigkeit, sich wunschgemäß ins Jenseits zu begeben bzw. den Weg dorthin zu erschließen, und zu dieser Fähigkeit passt von den bekannten Bedeutungsfeldern von *zni̯ r* am besten „vorbeigehen". Die Alternative „der seine Gestalt seinen Feinden entzieht" beruht auf dem ebenfalls auf den Anubis-gleichen Verstorbenen angewendeten *sšt3 ỉr.w=f* „der seine Gestalt verbirgt". Der Kontext der entsprechenden Anrufe[237] verweist allerdings auf eine Situation noch vor dem hier im Fokus stehenden Aufstieg zum Himmel. Dort scheint wirklich eher die Verborgenheit des Körpers im Grab gemeint zu sein, um die es an unserer Stelle aber nicht mehr geht.

PT (Teti): *n ỉw.t m'w.t=k* „denn du bist ohne Mutter" und entsprechend zuvor vermutlich [*n*] *ỉw.t ỉti̯=k*.[238] Dieses erste *n*, das auch in allen übrigen Pyramiden zerstört ist,[239] fehlt allerdings in den ST. In 659d dort *n ỉw.t* wie in PT.[240]

Das Motiv der über-menschlichen Geburt ohne Mutter und Vater ist mehrfach wie im Folgenden mit Wildstier und Wildkuh als Eltern bezeugt. In ST 1129 fehlt diese Angabe, dort stellen aber Kotext und Kontext den solaren Bezug – Sonnengott und Nun als Vater/Erschaffer des Verstorbenen – besonders deutlich heraus.[241]

(*CT* VI, 105d–e) *ỉti̯=k sm3-wr m'w.t=k sm3(.t)-wr.t*	Dein Vater ist der Große Wildstier, deine Mutter die Große Wildkuh.
(105f) *m3ᶜ.n=s ṯw Gbb* **(XIX.35)** *ỉs ḫnt.ỉ psḏ.t* (105g) *wpi̯.w ỉs ḫnt.ỉ 'Iwn.w*	Sie hat dich richtig geleitet, Geb fürwahr, der der Neunheit voransteht, Entscheidender fürwahr, der Heliopolis voransteht.

CT VI, 105d–e entsprechen weitgehend *Pyr.*, 729a, hier XXI. 42 (Spruch 17 = PT 412); 2003a, hier XXII.43–XXIII.1 (Spruch 21 = PT 675); zu *CT* VI, 105g. vgl. *Pyr.*, 727c (hier XXI.41), 2001c (hier XXII.42).

PT: „Sie werden dich richtig leiten, so dass du gehst" (*m3ᶜ=sn ṯw šmi̯=k*).[242]

ST: „Sie wird dich richtig leiten, so dass du gehst" (*m3ᶜ=s ṯw šmi̯=k*).

TT 196: „sie werden dich richtig leiten" (*m3ᶜ=sn ṯw*), also mit *=sn* wie PT, aber wie hier ohne *šmi̯=k*. Offenbar geht unser *m3ᶜ.n=s* eher auf dieses *m3ᶜ=sn* zurück als auf das *m3ᶜ=s* der ST.[243]

ST: ohne *ỉs* nach *Gbb*.

Zum nicht unbedingt mit dem „Großen Wildstier" identischen „Wildstier" (*sm3*) s. *s3ḫ.w* I, Spruch 12 (XVI.29). Als Mutter des Verstorbenen kann die Große Wildkuh wie hier mit dem Großen Wildstier gemeinsam auftreten, sie erscheint aber auch alleine. Bei ihr handelt es sich meist um eine Erschei-

---

236 *Pyr.*, 2001b–c; vgl. 727c, wo in einer ganz ähnlichen Version desselben Textems das bekannte *ḥr.ỉ ẖ.t=f* steht. S. a. zu XIX.34–35.

237 *Pyr.*, 896a, 2026a; auch erwähnt von Assmann, *Totenliturgien* III, 288.

238 Vgl. *Pyr.*, 728b–c (hier XXI.41–42), 809b. In *Pyr.*, 2002b–c (hier XXII.43) als negierte Hauptsätze.

239 Sowohl bei Pepi I. als auch bei Ibi ist das erste *n ỉw.t* verloren, bei Iput die gesamte Passage.

240 In B10C[b] Negation *n* statt *n ỉw.t*.

241 *CT* VII, 459e–460f; Backes, *Zweiwegebuch*, 118f. und 423f.

242 Bei Ibi (Z. 530) komplett erhalten, bei Teti verloren. Bei Pepi I. ist von *m3ᶜ* nur noch das *ᶜ* erhalten. Bei Iput ist es ganz zerstört, die Zugehörigkeit des Suffixpronomens *=sn* aufgrund des folgenden *šmi̯=k* aber klar.

243 Assmann, *Totenliturgien* III, 284 gibt *m3ᶜ=sn* auch für die Version der Papyri an. Zumindest pBM 10319 XVII.23 soweit erkennbar wie hier.

nungsform der Nechbet, auf deren ‚hathorische‘ Züge mit Recht hingewiesen wurde.[244] Demnach kann der Große Wildstier hier wie auch sonst als Sonnengott verstanden werden,[245] wenn er es ist, auf den die jenseits des Menschlichen stehende Geburt des Verstorbenen/Osiris-Chontamenti zurückgeführt wird (s. zuvor mit Hinweis auf ST 1129). Als „Großer Wildstier, Ebenbild des Re" (*smꜣ-wr znn n(.ỉ) Rꜥw*) tituliert sich der Sprecher in der Rede an die Verstorbene auf pBM 10115.[246] Als mit dem Ba des Geb – als Variante zu Seth – identifizierter, im Dunkeln weilender Jenseitswächter[247] scheint der Große Wildstier allerdings mit dem Erdgott verbunden zu sein, und auch sein Erscheinen als einer der Altarherren[248] passt besser zur fruchtbaren Erde als zur Sonne. Schließlich würde das etwas überraschende Erscheinen des Geb in Heliopolis an unserer Stelle[249] durch eine Verbindung der Aspekte des ***smꜣ-wr*** als Geb und des Partners der ***smꜣ.t-wr.t*** als Sonnengott eine einleuchtende Erklärung finden. In Bezeichnungen wie „Großer Wildstier des Osiris" (*smꜣ-wr n(.ỉ) Wsỉr*) oder „Großer Wildstier in Buto" (*smꜣ-wr m Dp*)[250] sowie durch die direkte Identifizierung des Verstorbenen nicht nur mit dem Wildstier, sondern auch mit dem Großen Wildstier[251] erscheint dieser außerdem als Gestalt des Totengottes selbst, ebenso als sein Sohn, wenn er „aus Chontamenti" (nicht Osiris) hervorgegangen ist und unmittelbar zuvor über die Kraft des Seth von Ombos verfügt.[252] Es geht also einmal mehr nicht um eine eindeutige genealogische Einordnung des Verstorbenen, sondern um eine ‚funktionale‘ Abstammung von einem mit herrscherlicher Kraft reichlich versehenen göttlichen Vater, passend ergänzt um die Kronengöttin als Mutter.

Dass angesichts eines Götterpaars „Stier und Kuh" beide gemeinsam als Subjekt des folgenden Verbs erscheinen können, überrascht nicht. Die in pSchmitt überlieferte oder wiedergewonnene Version mit *=s* statt *=sn* entspricht jedoch den Aussagen anderer Texte, in denen die Große Wildkuh ohne einen Partner als Mutter des Verstorbenen genannt wird und ihn dort ebenfalls zum Himmel, also zu sich, gelangen lässt,[253] wie sie es auch hier im Folgenden tut. In dieser Funktion deckt sie sich mit Nut,[254] was wiederum an Geb als ihren Partner und damit als Großen Wildstier denken lässt.

244 Dies legt schon die Kuhgestalt nahe; in diesem Sinne auch Kessler, *Die heiligen Tiere*, 98f. S. a. Altenmüller, *Begräbnisritual*, 207 (zu *Pyr.*, 388c–389a). In ST 612 ist der Verstorbene „Hathor, Gebieterin der Widder" sowie, offenbar als weitere Epitheta, „die Stundengöttin, die als Uadjyt lacht" und die „Große Wildkuh vom Tempel(?) der Köpfe" (*n-n.tt ỉnk ỉs Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t bꜣ.w Wnw.t zbṯ.t m Wꜣḏ.yt smꜣ.t-wr.t ḥw.tt*(?) *tp.w*; *CT* VI, 225l–226a). Es liegt nahe, dort eine Verbindung des Sonnenauges Hathor mit den beiden Kronengöttinnen Uadjyt und Nechbet zu erkennen, über die der Verstorbene als Herrscher verfügt. Zur Großen Wildkuh s. über das Folgende hinaus *LGG* VI, 329f. mit weiteren Hinweisen sowie Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 12f.; Assmann, *Totenliturgien* III, 288f.; Goebs, *Crowns*, 187 (zu Nechbets „cosmic/chronological precedence"), 188f.

245 Herbin, *Books of Breathing*, 126 mit weiterer Literatur.

246 pBM 10115 Z. 5: Herbin, *Books of Breathing*, 126, Taf. 98f.

247 Tb 17, Z. 88–89; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 164, 230.

248 Simonet, *Maîtres d'autel*, 183–190. In der zitierten Stelle aus pBM 10115 folgt eine Identifikation mit *ꜣgb-wr*, also einem weiteren Altarherrn.

249 Auf die Ungewöhnlichkeit dieses Vergleichs weist bereits Assmann, *Totenliturgien* III, 289 hin.

250 *Tôd* I, 67.5; pBerlin 13242 Vb.1 (Schott, *Reinigung Pharaos*, 62, Taf. 12); nach *LGG* VI, 329.

251 *Pyr.*, 913d; *CT* II, 237c; VII, 152j, 188m–n; s. a. *LGG* VI, 328f.

252 *Pyr.*, 1145a–c.

253 *Pyr.*, 1566a–d (zitiert bei Assmann, *Totenliturgien* III, 289); dort ist sie es, die den Verstorbenen zu sich gen Himmel emporheben wird (*ỉn mꜣw.t n.t N. smꜣ.t wr.t … fꜣỉ n=s sw ỉr p.t*).

254 So auch Assmann, *Totenliturgien* III, 289 mit Zitat von *Pyr.*, 2171a–b. Vgl. außerdem *Pyr.*, 1344a, wo die große Nut dem Verstorbenen ihre Arme reicht und dabei nicht nur das sonst der Großen Wildkuh eignende Epitheton ***nḫꜣḫꜣ.t mnḏ*** trägt, sondern außerdem „die mit langem Horn" ist, was sich wohl nur auf eine Kuhgestalt beziehen kann (*ḏỉ Nw.t ꜥ.wỉ=s r=f ꜣw.t ꜥb nḫꜣḫꜣ.t mnḏ*).

Das Epitheton *ḫnt.ỉ psḏ.t* ist auf eine ganze Reihe von Herrscher-Göttern angewendet worden, Geb ist aber mit sein häufigster Träger.[255]

Der „Entscheidende/Öffner" ist meistens und, so weit beurteilbar, ursprünglich eine Bezeichnung des Thot, die diesen als Richtenden ausweist,[256] dies sowohl von der Wortbedeutung her als auch in der Kombination mit dem für Thot eher seltenen Vorsitz über die Götter in der Stadt des Sonnengottes. Anlass für diese heliopolitanische Einbindung des Thot bot seine maßgebliche Rolle im Göttergericht, das Osiris und Horus gegen Seth zu ihrem Recht verhilft. Wenn der als „oberägyptischer Schakal" (*zꜣb šmꜥ.ỉ*) herabsteigende Verstorbene dem „Entscheidenden, der Heliopolis vorsteht" gleich ist,[257] dann spielt der Anklang an Upuaut gewiss ebenfalls eine Rolle; vgl. nur die Angleichung an den ***wpi̯.w*** und Upuaut in Spruch 6 = PT 424 (XIX.42) bzw. Anubis und den ***wpi̯.w*** in Spruch 17 = PT 412 (XXI.40–41),[258] aber auch die verschiedenen Hinweise auf eine Canidengestalt des Thot.[259]

Ob hier genau auf Upuaut, Anubis oder Thot angespielt ist, muss offen bleiben. Mit dem „Entscheidenden" steht jedenfalls neben Geb ein weiterer göttlicher Richter,[260] so dass sich ein wesentlicher Aspekt des Geschehens um Osiris, nämlich die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft, auch ohne explizite Erwähnung eines Göttertribunals deutlich im Text manifestiert. Diesen beiden Göttern „gleich" wird Osiris-Chontamenti bzw. ursprünglich dem Verstorbenen anscheinend die Fähigkeit zugesprochen, auf die Entscheidung zugunsten des Osiris und damit seiner selbst direkt Einfluss ausüben zu können; in jedem Fall wird auf diese Weise einmal mehr seine Autorität als Herrscher und göttlicher Gerichtsherr festgeschrieben.

(106a) ***mḥi̯.n⸗k r š*** (106b) ***spr.n⸗k r r(w)d-wr***	Du sollst zum See schwimmen und zur Großen Treppe gelangen.
(106c) ***rwi̯*** {*ṯ*}(*.w*) ***n⸗k*** (XIX.36) ***m rd.wỉ*** ***ḏꜣi̯***(*.w*) ***n⸗k ky-ḏd ꜣmm n⸗k ꜥ.wỉ***	Es soll für dich mit den Füßen gewirbelt, und es sollen dir die Arme entgegengestreckt werden – Variante: sollen für dich zupacken.

In ST[261] z. T. Imperativ; B10C[b]: ***mḥi̯ r⸗k*** ⟨*r*⟩ ***š***; B10C[a]: ***mḥi̯*** [*r/n*]***⸗k r š***; B9C bis auf [...]***⸗k š*** zerstört. Dass auch in der Spätzeit diese Sätze optativisch zu verstehen sind – „du bist geschwommen ..." etc. erschiene grundsätzlich nicht unplausibel –, legt die Schreibung von ***mḥi̯⸗k*** und ***spr⸗k*** bei Ibi (Z. 529) nahe. Aus diesen Gründen ist hier wie öfter ***sḏm.n⸗f*** als Schreibung des Prospektiv/Subjunktiv aufgefasst, parallel zum folgenden ***ỉri̯.w⸗f***-Passiv. Beide Verbformen identisch in TT 196

Das seltene ***rwi̯*** wird hier trotz seiner Anwendung auf die Beine mit einem Zeichen determiniert, das einen Menschen zeigt, der einen oder zwei Stöcke schwingt. In PT 676 bezieht es sich in der Version

255 Vgl. *LGG* V, 812f. In *sꜣḫ.w* I, Spruch 12 ist Osiris-Chontamenti „vor Res Neunheit" (XVI.16), wobei er sich kaum zufällig „auf Gebs Thron" befinden soll.

256 Vgl. *LGG* II, 340f., 362. mit Quellen und Literatur; vgl. außerdem den „Öffner auf seiner Standarte" (*wpi̯ tp.ỉ ỉꜣ.t⸗f*) im *Thot-Buch* (Hinweis Quack); vgl. Quack, *SAK* 36 (2007), 250 (dort diese Lesung des Namens; anders Jasnow/Zauzich, *Book of Thoth*, 15–17 und *passim*; iidem, *Conversations in the House of Life*, 194 und *passim*).

257 *Pyr.*, 727b–c (hier XXI.40–41); vgl. die ganz ähnliche Formulierung in *Pyr.*, 2001b–c (hier XXII.42) mit ***hpỉ.ww/hp.w*** anstelle des ***wpỉ.w*** in 727c.

258 Vgl. außerdem Anubis in Tachbit neben Sobek in Schedet als Identifikationsfiguren für den richtenden (***wḏꜥ-mdw***) Verstorbenen in *Pyr.*, 1564b–c.

259 Stadler, *Weiser und Wesir*, 437f. mit weiteren Hinweisen.

260 Nicht notwendigerweise als Vorsitzender der Gerichtsversammlung, wie hier durch *ḫnt.ỉ ꞽIwn.w* nahegelegt wird, sondern auch und häufiger als kompetenter ‚Beisitzer'; vgl. Stadler, *Weiser und Wesir*, 341f. Zum gemeinsamen Auftreten von Geb und Thot zugunsten des Verstorbenen vgl. auch zu Spruch 9 = PT 368 (*Pyr.*, 639b; hier XX.23–24).

261 Bei Teti, Pepi I. und Iput zerstört.

von Pepi II. tatsächlich auf die Arme, während die Beine dort „wedeln“ o. ä. (*ḏꜣm*).[262] Offenbar ist mit *rwi̯* also nicht unbedingt eine ausschließlich mit den Beinen vollführbare Bewegung gemeint, während *ḏꜣm* bis auf die Ausnahme bei Pepi II. anscheinend immer die Arme als Subjekt hat.

An unserer Stelle ist durchaus nicht sicher, ob jemals ein Textzeuge *ḏꜣm* bot. Bereits die erhaltenen ST schreiben *ḏꜣi̯*, ebenso TT 196. In den Pyramiden ist das Wort verloren. Auch mit *ḏꜣi̯ ꜥ* ist eine huldigende Armbewegung benannt, wenn auch ohne den spezifischen Tanz, den *rwi̯* und *ḏꜣm* gemeinsam denotieren; vgl. hier XVII.35–36, wo es die Horizontbewohner sind, die Osiris den Arm entgegenstrecken (dort *ḏi̯*).

Die Präposition *m* vor *rd.wꞽ* offenbar erst in unserer Version; in TT 196, soweit erkennbar, noch nicht.

Die Variante *ꜣmm n⸗k* „packen für dich“ anscheinend nur hier.[263] Sie ist textintern mit Blick auf den folgenden Text erklärbar, indem das Packen der ursprünglich zu opfernden Vögel bezeichnet wäre, wobei diese Bedeutung in der vorliegenden Fassung nicht mehr erhalten ist; s. im Folgenden. Vgl. wohl eher Spruch 22 = PT 676, wo in der entsprechenden Passage *ꜣm* anstelle des alten *ḏꜣm* steht. Eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Stellen erscheint plausibel, wobei eine umgekehrte Angabe des seit ST überlieferten *ḏꜣi̯* als Variante zu *ꜣm* in Spruch 22 nicht vorgenommen wurde. N. B. außerdem pBM 10319 XVII.26: *ꜣmm.n⸗s*. Dort hat offenbar die Mutter ihren Sohn in schützender Absicht „gepackt“.[264]

(106d) *ḏsr n⸗k m(ꞽ)n.t-wr(.t)*	Der Große Landepflock wird dir weihevoll Platz machen,
(106e) *wḏb sn n⸗k ḥnmm(.t)*	und das Sonnenvolk wird sich dir zuwenden.

Für *ḏsr* statt *ḏswi̯* „zurufen“ vgl. bereits XIX.13. *Ḏsr* ebenfalls in TT 196.

Der „Große Landepflock“ ist eine Umdeutung, wobei schon die ältesten Fassungen in der Schreibung voneinander abweichen:

Teti: [Hieroglyphen] : *ḏswi̯ n⸗k m(ꞽ)n.wt w*[…] „die Landepflöcke werden dir zurufen, […].“
Ibi (Z. 528) mit unklarer Form des Determinativs ([Hieroglyphe] oder [Hieroglyphe]), jedenfalls eindeutig ebenfalls mit einer Pluralschreibung.
Iput: [Hieroglyphen], davor zerstört.
In den ST ist das fragliche Wort bis auf *mn*[…] in B10C[b] durchweg zerstört.

Soweit aus dem Erhaltenen ersichtlich handelte es sich also ursprünglich um eine ganze Gruppe von „Landepflöcken“, wobei ihr Rufen und das Determinativ bei Ibi nahelegen, dass es sich um (Klage-) frauen handelt. Da die *mꞽn.wt* sonst nicht belegt sind, war diese Bezeichnung wohl selten, so dass ihr Austausch gegen das bekanntere *mꞽn.t wr.t* als sozusagen der größten Klagefrau nicht erstaunt. Zum Zuruf des Großen Landepflocks und seiner Identität mit der klagenden Isis vgl. PT 666A/718 (Faulkner) = 665D (Allen), zitiert zu XIX.32 (*Pyr.*, 658c).[265]

Die Schreibung *wṯb* statt *wḏb* bei Iput, Ibi und in ST ist sonst nur noch in der 106c–e entsprechenden Passage von ST 902 (Sq2C) erhalten.[266] Das Verb ist offenbar reflexiv und wird mit Blick auf den Kontext eine verehrungsvolle Geste, vielleicht außerdem parallel zu *ḏswi̯* eine Lautäußerung bezeichnet haben. Ob es damit eine Variante von *wḏb* ist, das als *lectio facilior* gelten darf, erscheint zweifelhaft. Die Schreibung von *wḏb* mit dem Messer weist anstelle von „umwenden“ eher auf das Zerlegen von

262 *Pyr.*, 2014a; bei Neith aber in der üblichen Zusammenstellung: *rwꞽ n⸗k rd.wꞽ ⸗ꜣm n⸗k ꜥ* (Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 23, Z. 619), ebenso in B10C und hier, XXIII.11.

263 In TT 196 zerstört, aber der Platz von 1,5 Schriftgruppen zwischen *ḏꜣi̯.w n⸗k* und *ḏsr* reicht wohl nur für *ꜥ.wꞽ*.

264 Zu *ꜣmm* als rettender Handlung an Osiris s. zu IV.25.

265 S. außerdem *LGG* III, 296.

266 *CT* VII, 109n–o.

Opfergaben hin; vgl. *wḏb ỉḫ.t* als Bezeichnung des Opferumlaufs. Das weiterhin überlieferte reflexive Pronomen *sn*, das mangels vorheriger Erwähnung von Opfergaben solche nicht bezeichnen kann, ermöglicht aber das Verständnis des Worts.

(106f) *ỉn mꜣw.t⸗k* (XIX.37) (106g) *ṯw(ỉ).t ḥḏ(.t) ꜥfn(.t) ḥr.ỉ(t)-ỉb Nḫb* (106h) *ꜣw(.t) šw.tỉ nḫꜣḫꜣ(.t) mnḏ* (106i) *fꜣi̯⸗sn ṯ(w)*	Es sind deine Mutter und(?) die weiße Tjuit-Krone(?) mit Kopftuch, die in Elkab weilt, mit langem Federpaar und hängender Brust, die dich tragen werden.
(106j) *nn wḥ.n⸗s(n) ṯw r tꜣ*	Sie drehen dich nicht weg(?) zur Erde.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 729a–c; hier XXI.42–43); Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2003a–c; hier XXIII.1).

ST: „Es ist ja deine Mutter, die weiße Tjuit-Krone von Hierakonpolis, die weiße Tjuit-Krone mit Kopftuch, die in Elkab weilt, mit langem Federpaar und zu leerenden(?)[267] Brüsten, die dich zu sich gen Himmel tragen wird (*ỉn mꜣw.t⸗k ỉs ṯw(ỉ).t*[268] *ḥḏ.t Nḫn ṯw(ỉ).t ḥḏ.t ꜥfn.t ḥr.(ỉ)t-ỉb (N)ḫꜣb ꜣw.t šw.tỉ wḫꜣ.t mnḏ.wỉ*[269] *fꜣi̯ n⸗s ṯw r p.t*).

Schon zu jener Zeit sind die Überlieferung und infolgedessen unser Verständnis dieser Passage nicht mehr restlos deutlich, wie ein Blick auf die PT-Abschriften zeigt:

Teti: [ ]

Pepi I.: [ ] [ ] [ ]

Iput: [ ] [ ]

Ibi (527–526): [ ] [ ]

Von der Schreibung der ST ausgehend wird man das erste der beiden runden Zeichen als ◎ aufzufassen haben, während das zweite aufgrund seiner Position erst hinter der nicht zum Toponym *Nḫn* gehörigen Endung *.t* eher nicht das Stadtdeterminativ ⊗ sein dürfte. Es bleibt dann wohl nur ⊘ und damit das schon von Allen gelesene *ḫwi̯* „schützen“;[270] also: „die weiße Tjuit-Krone, die Hierakonpolitanerin, die Schützerin,[271] die Weiße Krone mit Kopftuch,[272] die in Elkab weilt“ (*ṯwỉ.t ḥḏ.t nḫn.(ỉ)t ḫwi̯.t ḥḏ.t ꜥfn.t ḥr.(ỉ)t-ỉb Nḫb*). Als Ursache für den Austausch gegen ⟹ in den ST lässt sich einerseits eine Angleichung an *ṯw(ỉ).t ḥḏ.t* zuvor ausmachen, wozu die formal naheliegende und inhaltlich problemlose Deutung des zweiten runden Zeichens als ⊘ schon ausreichte. Die Seltenheit des Epithetons *nḫn.(ỉ)t* mag die Umformulierung weiter befördert haben. *Nḫn.t* ist erst wieder im 1. Jt. v. u. Zt. zweimal belegt, jeweils als Bezeichnung einer Geier- bzw. Kronengöttin, also sicherlich Nechbet wie hier.[273]

267 Vgl. *wḫꜣ* „leer“, aber die Brüste der Amme sollen natürlich nicht leer sein, sondern (zunächst) voll. *LGG* II, 527 fragend „mit runder Brust“.

268 B9C: *ỉsṯ* statt *ỉs ṯw(ỉ).t*.

269 In B10C[b] Singular.

270 Allen, *Pyramid Texts*, 84: „Begetter of the White Crown of Nekhen, Defender of the White Crown and the headcloth in the midst of Nekheb“. Zur abweichenden Deutung von *ṯwt*/*ṯwỉ.t* s. im Folgenden.

271 Oder „Schützerin von Weißer Krone und Kopftuch“, was sonst aber nicht belegt ist, auch nicht mit anderen Kronenbezeichnungen. Dagegen erscheint *ḫwi̯.t*/*Ḫwy.t* allein spätestens seit dem Neuen Reich als Epitheton und später auch eigenständiges Theonym; *LGG* V, 665f., 675f. Die Göttin ist selbst die Krone (s. a. im Folgenden) und übt als solche ihren Schutz aus.

272 M. E. eher so als „mit weißem Kopftuch“; s. a. im Folgenden.

273 *LGG* IV, 304: Sarg Vatikan 25012.2.2 (Gasse, *Sarcophages*, 65 [C], 66 [G1], Taf. 7, 62.3); *Edfou* V, 43.12.

In der spätzeitlichen Version, soweit zu beurteilen bereits in TT 196, ist also *ḥḏ.t Nḫn ḫwi̯.t/ṯwỉ.t* ausgefallen, am einfachsten durch *aberratio oculi* von *ṯwỉ.t* zu *ṯwỉ.t*, was einen Textverlauf wie in den ST in der Vorlage voraussetzen würde.

In TT 196 ist wie hier das *nḫ3ḫ3* der PT[274] erhalten, außerdem im Gegensatz zu pSchmitt noch *r p.t* nach *f3i̯=sn* [*ṯ*]*w*; danach *nn wḥ.n=sn ṯw r t3*.

Das sonst nur in den PT belegte Verb *wḥ*[275] erscheint dort zweimal parallel zu *n(ỉ)n(ỉ)* „sich abwenden", jeweils als an den Verstorbenen gerichteter Imperativ.[276] Vielleicht ist es hier aufgrund einer Assoziation des im Zusammenhang des göttlichen Stillens negiert verwendeten *wḏḥ* (s. im Folgenden) in den Text gekommen. PT und B10C[a]: *wdi̯*, also „sie legen dich nicht auf die Erde"; B9C und B10C[b] stattdessen *wdn* mit quasi derselben Aussage.

Angesichts der folgenden Schreibungen des Suffixpronomens *=sn* und der Parallele in TT 196 muss in pSchmitt *wḥ.n=s(n)* gelesen werden. Der Plural bei Bezug auf scheinbar eine einzelne Kronengöttin ist auch in anderen Texten der Spätzeit belegt.[277] Möglicherweise wurde die Reihe von Epitheta als Bezeichnung zweier oder mehrerer Göttinnen verstanden,[278] entsprechend der Paare und Vierergruppen von Uräen als Schützer des Osiris und seiner Symbole.[279] Vgl. außerdem die Dopplung der mütterlichen Weißen Krone in den älteren Parallelen zu Spruch 3 (s. zu XIX.13). Zudem fungiert am Ende von PT 508 eine Zweiheit von Geiergöttinnen als Mütter und Ammen des Verstorbenen, die als solche gleichfalls den vorliegenden Plural/Dual mit evoziert haben könnte:[280]

ỉwi̯.n=f ḫr mʾw.tỉ=f ỉptw(ỉ) nr.tỉ 3w.tỉ šn(ỉ).w dḥdḥ.tỉ mnḏ.w tp.tỉ ḏw sḥsḥ
d3i̯.ỉ=sn mnḏ=sn rp rʾ n(.ỉ) N.
n ḥm wḏḥ.ỉ=sn sw ḏ.t
Er ist zu diesen seinen beiden Müttern gekommen, den beiden Geierweibchen mit langen Haaren und pendelnden Brüsten, die auf dem Sehseh-Berg sind. Sie werden ihre Brust auf den Mund des N. führen und werden ihn gar niemals entwöhnen.

Zur mittels der Reihe von Beinamen hier eindeutig identifizierten Nechbet als der Großen Wildkuh s. schon zu XIX.34–35. Einige dieser Epitheta finden auch sonst vorzugsweise dort Verwendung, wo sie als Schützerin, nicht unbedingt vorrangig als Mutter, des Osiris erscheint, so die Folge *3w.t šw.tỉ nḫ3ḫ3.t mnḏ.wỉ*.[281] Nechbets Kultort Elkab ist eine bestimmende Konnotation der als solcher bezeichneten „Weißen" Krone gegenüber anderen Bezeichnungen derselben, besonders *wrr.t*.[282]

274 Ibi, Z. 525; Pepi I., Z. 45 oben; bei Teti und Iput zerstört.

275 Allen, *Inflection*, 600.

276 *Pyr.*, 214a, 218c.

277 Namentlich in Tb 169[Pleyte] (s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 47 mit Anm. 5 und jetzt Albert, *Le Livre des Morts d'Aset-Ouret* I, 75 [g] mit Anm. 355) sowie Tb 137, wo *stp=sn z3=sn* statt *stp=s z3=s* (Subjekt ist das Horusauge) in der späten Totenbuchrezension Standard ist. Immerhin ein Beleg steht aber bereits in Tb 137A aus dem Neuen Reich (*ibidem*, 56 [c] mit Anm. 238 sowie Luft, *Anzünden der Fackel*, 172f. mit 244, 247; 226f. mit 328f.).

278 Dies suggeriert die gewählte Übersetzung stärker als von mir gewünscht, weshalb sie als bloßer Behelf zu verstehen ist. Eine singularische Bezeichnung der Kronengöttin durch ein pluralisches Pronomen aufzugreifen, könnte dem Inhalt eventuell besser Rechnung tragen, ist im Deutschen aber nicht möglich. Man könnte noch ungeachtet der ägyptischen Konstruktion singularisch übersetzen, würde damit aber der Formulierung ihre Pointe nehmen.

279 Zu Uräus-Vierheiten an der Basis des Abydos-Fetischs s. Coulon, in: *La XXVI[e] dynastie*, 85–108; *ibidem*, 85f. mit Hinweisen zu zwei Uräen an entsprechender Stelle.

280 *Pyr.*, 1118b–1119b.

281 *LGG* I, 6; IV, 297; Leitz, *Panehemisis*, 40f., 44f. (§ 4.5).

282 Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 11–13.

Die *ṯwỉ.t*-Krone

Ob die Schreibung *twt* noch als die alte Bezeichnung der Weißen Krone als *ṯwỉ.t* verstanden werden konnte, lässt sich nicht beurteilen. Ausschließen möchte ich es schon deshalb nicht, weil „du/dein" hier schwerlich Sinn ergibt.[283] Für die in pSchmitt vorliegende Schreibung erscheinen allerdings noch ganz andere Deutungen möglich, wenn man von *twt* „Bild" oder *twt* „vollkommen (sein)" ausgeht.[284]

Eine Deutung als „Tjuit-Krone mit weißem Kopftuch" ist angesichts der Schreibung (die Krone als Determinativ erst nach *ḥḏ*) problematisch, auch andere Deutungen von *ṯwt*/*ṯw.t* lassen sich, soweit ich sehe, mit folgendem „mit weißem Kopftuch" nur schwer in Einklang bringen.[285] Da eine direkte Bezeichnung Nechbets und anderer Göttinnen als die Weiße Krone bekannt ist,[286] kann man parallel dazu dasselbe für das Kopftuch ansetzen. Gleichzeitig mag ein Einfluss des Epithetons *ḥḏ.t ꜥfn.t*[287] auf die Formulierung unserer Stelle bestanden haben; umgekehrt könnte dieses die direkte Bezeichnung der Göttin als der königliche Kopfputz – eben einschließlich Kopftuch – ausdeuten.

Ob in der Spätzeit noch verstanden oder nicht, zusammen mit den älteren Belegen hilft unsere Stelle, die Kronenbezeichnung *ṯw(ỉ).t* als eigenes Wort zu etablieren. Gegen die von Gunn vorgeschlagene Deutung dieser und einiger anderer Schreibungen *ṯwt*/*ṯwỉt* als Possessivadjektiv „das deinige"[288] hat sich schon Edel ausgesprochen,[289] gerade die beiden weiteren Belege der *ṯwỉ.t*-Krone in den PT wurden jedoch weiterhin als „alles deinige" aufgefasst.[290] An beiden Stellen geht es um die Einsetzung des Verstorbenen als Herrscher über die Götter, phraseologisch identisch eingebunden als Handlung des Horus, in PT 364 mit folgenden Worten:[291]

sỉꜥr.n n⸗k Ḥr.w nṯr.w
rḏi̯.n⸗f n⸗k sn
sḥḏ⸗sn ḥr⸗k
di̯.n ṯw Ḥr.w m-ḥꜣ.t nṯr.w
rḏi̯.n⸗f ỉṯi̯⸗k ṯw(ỉ).t nb.t
mr.n sw Ḥr.w ỉr⸗k
n wpi̯.n⸗f ỉr⸗k
Horus hat die Götter zu dir aufsteigen lassen und sie dir übergeben, damit sie dich beglücken. Horus hat dich an die Spitze der Götter gestellt und dich jede Tjuit-Krone[292] in Besitz nehmen lassen. Horus hat sich dir angeschlossen und löst sich nicht von dir.

---

283 Zu denken wäre allenfalls an den neuägyptischen Gebrauch von nachgestelltem *ṯwt* zur Besitzanzeige, das hier zusätzlich zum Possessivsuffix *⸗k* stünde.

284 Entsprechender Vorschlag von Assmann, *Totenliturgien* III, 285: „vollkommen in der weißen Krone".

285 Auch in *Pyr.*, 729a (hier XXI.42) bieten in *ḥḏ.t ꜥfn.t* alle Textzeugen die Krone [Hieroglyphe] als Determinativ nach *ḥḏ.t*, das damit eher nicht das Adjektiv „hell" sein wird, zumal nun im Licht unserer Stelle; *pace* Goebs, *Crowns*, 189, die dieses Schreibung auf die vermutliche gemeinsame Symbolik von Weißer Krone und *ꜥfn.t* zurückführt.

286 Vgl. *LGG* V, 607f. Zur Weißen Krone als Nechbet außerdem Goebs, *Crowns*, 182–189 und 435 (Index).

287 Mindestens zwei Belege aus dem Neuen Reich in der Form „die mit hellem Kopftuch aus Gold"; *LGG* V, 604.

288 Gunn, *ZÄS* 57 (1922), 72 mit Anm. 1 (*swỉ.t* in *Pyr.*, 600c).

289 Edel, *Altägyptische Grammatik*, 162f., § 375. Zwei vermeintliche Belege für **swt/swỉ.t* „seiniges" (*Pyr.*, 600c, 2072b) bezeichnen das Horusauge und könnten somit als das/sein „Beschädigte(s)/Gefährdete(s)" (*sw(w).t* bzw. *sw(w).t⸗f*) zu deuten sein. In *Pyr.*, 652b steht eventuell ebenfalls dieses Wort (so Faulkner, *Pyramid Texts*, 123: „danger"), dort erscheint aber auch der Gebrauch von *swt* als enklitischer Partikel möglich.

290 Faulkner, *Pyramid Texts*, 119 mit Anm. 3, 123, der Gunn folgend betont, dass es sich auch bei dieser Herleitung um eine Bezeichnung der Krone handelt; Allen, *Pyramid Texts*, 80, 83. In *Pyr.*, 448b steht parallel zu „euren Opferbroten" (*pꜣw.wt⸗ṯn*) vermutlich *ṯ.wt⸗ṯn* „eure Opfertische"; so auch Topmann, in: *TLA*.

291 *Pyr.*, 613a–c. An der entsprechenden Stelle in *sꜣḫ.w* III, Spruch 7/8 nur noch *nb.t*: pWAM 551 VII.25; Barbash, *Padikakem*, 194 (Z), 328, 330; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 444.

292 Die Übersetzung von *nb.t* als „jede" mit Topmann, in: *TLA*, die damit das Problem löst, dass *nb.t* „Herrin" ohne direkten Genetiv erst in der Ptolemäerzeit belegt ist (vgl. *LGG* IV, 1).

In PT 371 (vgl. hier, Spruch 13, XX.41) verweist das anschließende Motiv der Feindvernichtung noch deutlicher auf eine Krone und die ihr innewohnende Macht:[293]

> *hꜣ Wsỉr N. di̯.n ṯw Ḥr.w m ḥꜣ.tỉ nṯr.w*
> *rdi̯.n⸗f ỉṯi̯⸗k ṯwỉ.t nb.t*
> *gmi̯.n ṯw Ḥr.w*
> *ꜣḫ n⸗f ỉm⸗k*
> *pri̯ ỉr ẖft.ỉ⸗k*
> *ṯwt wr ỉr⸗f m rn⸗k n(.ỉ) pr-wr*
> He, Osiris N., Horus hat dich den Göttern ans Herz gelegt und dich jede Tjuit-Krone[294] in Besitz nehmen lassen. Horus hat dich gefunden, und es kommt ihm aus dir Befähigung zu.[295] Trete doch gegen deinen Feind hervor! Denn du bist einer, der größer ist als er, in deinem Namen „Großes Haus".

Worin die spezifische Bedeutung von *ṯwỉ.t* bestand, insbesondere gegenüber der *ḥḏ.t*, darüber erfahren wir nichts. Es handelt sich jedenfalls nicht um eine eigene Krone, sondern um eine Bezeichnung der Weißen Krone. Dies zeigt besonders die PT/ST-Version unserer Stelle, wo *ṯwỉ.t ḥḏ.t Nḫn* anstelle des bekannten *ḥḏ.t Nḫn*[296] steht. In den beiden zitierten PT-Stellen könnte die Wortwahl auch auf dem Zusammenklang mit *ỉṯi̯* beruhen, mit dem wie auch anderswo die Inbesitznahme der wohl bedeutendsten aller Herrschaftsinsignien ausgedrückt wird.[297]

Mit dem *ꜥfn.t* ist die Weiße Krone der Göttin um ein Kopftuch ergänzt, das als weibliches Gegenstück zum männlichen und von Männern getragenen ***nms*** gelten kann.[298]

(106k) *ḏꜣi̯⸗sn* **(XIX.38)** *mnḏ⸗sn tp rꜣ⸗k*	Sie werden ihre Brust auf deinen Mund führen, sie werden
(107a) *snq⸗sn ṯw*	dich aufziehen und dich (dann) entwöhnen.
(107b) *wḏḥ⸗sn ṯ(w)*	

Weitgehende Entsprechung in Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 729c; hier XXI.43); Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2003c; hier XXIII.1).

In PT soweit erhalten mit singularischem Suffixpronomen *⸗s* (in allen ST-Zeugen verloren) sowie mit Negation ***n*** vor *wḏḥ*:

> (Teti zerstört)
> Pepi I.: [...]⸢*mnḏ⸗s*⸣ *m rꜣ⸗k sn*[...]
> Iput: [...]⸢*⸗s*⸣ *mnḏ⸗s m rꜣ⸗k snq⸗s* ⸢*ṯ*⸣*w n* [...]
> Ibi: *ḏꜣi̯⸗s mnḏ*⸢*⸗s*⸣[...] *n wḏḥ⸗s ṯw*

Zum auch bildlich verarbeiteten Motiv des Stillens durch die Kronengöttinnen[299] s. hier Spruch 3 = ST 516/PT 721 (*CT* VI, 104g; hier XIX.13) und die zuvor angeführten engen Parallelen in den Sprüchen 17 und 21, außerdem *sꜣḫ.w* I, Spruch 13A = PT 269 (*Pyr.*, 381a–d; hier XVI.40–XVII.1); vgl. auch zum dritten Anruf von *sꜣḫ.w* I, Spruch 14A (hier XVII.10–11).

---

293 *Pyr.*, 648a–d.

294 Oder: „die Tjuit-Krone, die Herrin (*scil.*: Nechbet)"; vgl. aber zum vorangehenden Zitat. Text nach Teti und Pepi I. Merenre, Pepi II. und Neith sowie im Mittleren Reich B16C schreiben *ṯwỉ.t nb* (B16C: *ṯỉtw.t nb*) was entweder zu *nb(.t)* zu ergänzen ist oder als „Tjuit-Krone des Herrn" verstanden werden muss, so eindeutig B9C ( ).

295 Wohl durch die Umarmung des Vaters; vgl. Spruch 9, XX.18–19 = *Pyr.*, 636a–d.

296 *LGG* V, 606f.

297 Dies mag man als weiteres Argument für *ṯwỉ.t* als Kronenbezeichnung werten. Zum „Ergreifen" der Krone Goebs, *Crowns*, 77–80, bes. Anm. 149.

298 Vgl. Goebs, *Crowns*, 189 und die Hinweise dort.

299 Vgl. die bekannten Darstellungen des von einer Göttin gestillten Königs aus den Pyramidentempeln des Sahure und des Niuserre, im ersten Fall mit dem Namen „Große Wildkuh"; s. z. B. *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, 352f.; zum Motiv s. a. Goebs, *Crowns*, 182–189, bes. 186f.

Ursprünglich bildeten *snq* und *wḏḥ* ein Gegensatzpaar, indem der Verstorbene von der Milch der Göttinnen nicht mehr entwöhnt wird.[300] Die vorliegende Formulierung lässt sich – vielleicht etwas zu akademisch gedacht – im Sinne eines erneuten Heranwachsens über das Säuglingsstadium hinaus auffassen. Ob Fehler oder Umdeutung, die Auslassung der Negation ist in Spruch 21 = PT 675 bereits bei Neith belegt.[301]

Zum pluralischen Suffixpronomen anstelle von *⸗s* in PT[302] und ST vgl. bereits zuvor; TT 196 wieder wie hier, soweit erhalten.

(107c) *nn ḫnn Ḏḥw.tỉ ḥr ỉri̯.(t)n⸗f n⸗k*	Thot lehnt sich nicht gegen das auf, was er für dich getan hat,
(107d) *ḥmsi̯⸗k* **(XIX.39)** *ḥr ḫnd(.w) n(.ỉ) bỉꜣ*	so dass du auf dem Thronsitz aus Erz Platz nehmen kannst,
(107e) *nỉs⸗k r ḫꜣ.tỉw*	um den Messerträgern zuzurufen und die Unvergänglichen
(107f) *ḫrp⸗k ḫm.w-ski̯*	zu leiten.

PT, ST ohne die Präposition *ḥr*: *n ḫnn*[303] *Ḏḥw.tỉ ỉri̯.tn⸗f n⸗k*.

PT, ST mit Imperativ: „Nimm doch auf deinem ehernen Thronsitz Platz!" (*ḥmsi̯ r⸗k ḥr ḫnd(.w)⸗k bỉꜣ.y*).

Am Schluss des Spruchs wird nochmals das Thema der stellaren Herrschaft aufgegriffen, die aus der Geburt durch die Kronengöttin resultiert,[304] diesmal mit direktem Verweis auf Thot, der sich eventuell schon hinter dem in XIX.35 genannten „Entscheidenden" verbirgt. Thots Rolle erscheint hier allerdings ambivalent, denn mit der Negierung seines Aufstands gegen seine eigene Rechtsprechung wird immerhin die Möglichkeit solchen Tuns in den Raum gestellt. Mehr oder weniger deutliche Anspielungen auf und Berichte über Thots Schädigung des Osiris oder des Sonnengottes gibt es einige, die sich meist als Ausdeutung astronomischer Phänomene verstehen lassen,[305] aber auch so allgemein gehalten sein können wie in PT 218: „Siehe, was Seth und Thot getan haben, deine (des Osiris) beiden Brüder, die dich nicht beweinen können!" (*m⸗k ỉri̯.tn Stš ḥnꜥ Ḏḥw.tỉ sn.wỉ⸗k ỉ.ḫm.w rmi̯(.w) ṯw*).[306] Dort ist offenbar Thots Parteinahme für Seth formuliert. Die hier vorliegende Ausprägung des Motivs von Thots Widerstand gegen seine eigene bereits geschehene Unterstützung, ist freilich ungewöhnlich. Vgl. vielleicht das Lösen des Pfahls, an dem der Große Wagen = Seths Vorderschenkel festgebunden ist, durch Thot,[307] denn auch diese Episode setzt unabhängig von der Frage nach dem hinter ihr stehenden astronomischen Phänomen die von Thot beförderte Verurteilung des Seth voraus.

---

300 Außer der zuvor zitierten Stelle in PT 508 (*Pyr.*, 1119b) und den Parallelen hier in den Sprüchen 17 und 21 s. noch PT 548 (*Pyr.*, 1344b) sowie „PT 1008" (Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 50, Taf. 2 B [P/F/Se 96]; zitiert zu XXIII.35).

301 Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 23 (Z. 610).

302 Iput außerdem mit der Präposition ***m*** statt ***tp***.

303 Bei Ibi kann man auch ***n ḫni̯ Ḏḥw.tỉ*** „Thot wird sich nicht auflehnen" lesen.

304 Ausführlich zur Weißen Krone als Mutter des Verstorbenen und ihren Bedeutungsebenen Goebs, *Crowns*, 182–189.

305 *LÄ* VI, 506 mit Anm. 117–118; Stadler, *Weiser und Wesir*, 343–351 mit Quellen und weiterer Literatur; s. a. Mathieu, *ENiM* 4 (2011), 152f. (Hinweis Quack).

306 *Pyr.*, 163d.

307 pGreenfield LXX.20–21: Budge, *Greenfield Papyrus*, Taf. 70; pChester Beatty VIII rto. II.10–III.3: Gardiner, *Chester Beatty Gift* II, Taf. 39–40; s. Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 510ff., bes. 512f.; Stadler, *Weiser und Wesir*, 345–348; Waitkus, in: ITE Begleitheft 6, 178f. mit Anm. 38 (Hinweis Quack). Zur mutmaßlichen Anspielung auf Thots Hilfe für Seth in Szene 3 des *Dramatischen Ramesseumspapyrus* s. Schneider, in: *Mythos & Ritual*, 236–238.

Die Kombination der Herrschaft über die ambivalenten „Messerträger" mit der über die „Unvergänglichen" als den typischen ‚guten' Bewohnern des nächtlichen Jenseits ist ebenfalls erklärungsbedürftig.[308] Während *ḫrp* ähnlich anderen Worten für „leiten/anführen" die Weisungsbefugnis des Herrschers recht allgemein formuliert, ist für die Messerträger mit ***nỉs*** ein Wort gewählt, das sonst eher umgekehrt für andere göttliche Wesen bis hin zum Sonnengott Verwendung findet, wenn diese dem Verstorbenen bei seiner Ankunft den Gruß entbieten. Gemeint ist also wohl die Entsendung der u. a. ***ḫ3.tỉw*** genannten Boten durch Osiris, die er in seinem Brief an die Neunheit in *Horus und Seth* als Zeichen seiner unabwendbaren Macht beschreibt.[309] Dies passt durchaus zu einem Verständnis der *ḫ3.tỉw* als Dekane.[310] Mittels des gegensätzlichen Paars von aus der ‚Unterwelt' aufsteigenden, todbringenden ‚Dämonen' sowie den ‚seligen' dauerhaften Himmelsbewohnern als unmittelbarer Entourage sind gleichzeitig die gewaltsamen und friedlichen Aspekte des Herrschers formuliert.[311]

Zum „ehernen Thronsitz" als Thron des Gottes bei seinem Aufstieg zum Himmel s. zu XX.1.

3.2.3.4 Spruch 6 = PT 424
Alternative Zählung: Einheit 3, Anrufe 8–13

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.,[312] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 768a–774b; Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 18 (Z. 450–455).

ST: Särge B9C, B10C (zwei Abschriften): *CT* VIII, 335 + CT VI, 105d–107f.

Grab des Senenmut (TT 353), Inschriftenband auf der astronomischen Decke: Dorman, *Tombs of Senenmut*, 139f., Taf. 84–85 (Z. A5: *Pyr.*, 769c–770d = zweiter und dritter Anruf; Z. A2: *Pyr.*, 771a–c, 773a–b = vierter und fünfter Anruf; Z. A3: *Pyr.*, 774a–b = sechster Anruf).[313] N. B.: Alle drei Zeilen beginnen mit einem ***h3***-Anruf an den Grabinhaber. Anstelle des üblichen und auch bei weiteren Nennungen in diesen Abschriften verwendeten ***Wsỉr N. pn*** steht jedoch in Z. 2–4 ***Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw N. pn***, in Z. 5 ***Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw*** allein.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 96, Textabb. 23 (T42, Z. 37–42).

Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): Wagner, *Anchnesneferibre*, 371–373, Taf. 12, Z. IV, 10 (= zweiter Anruf).

a) Erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 8

(768a) ***h3y*** **(XIX.40)** ***Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn šmỉ=k pw n m'w.t=k ỉpw***	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, diese sind dieses dein Gehen zu deiner Mutter.
(768b) ***šmỉ=k pw šmỉ(.t)=k ỉptn šmỉ*** **(XIX.41)** ***pw ỉptn (n.ỉ) Ḥr(.w) š(m)ỉ=f pw š(m)ỉ(.t)=f ỉptn***	Dieses dein Gehen und diese deine Gänge, diese sind dieses Gehen des Horus, dieses sein Gehen und diese seine Gänge.

308 Für weitere Belege für die Herrschaft über *ḫ3.tỉw* und *ỉ.ḫm.w-skỉ* sowie z. T. auch über die „Toten" (*mwt.w*) s. Assmann, *Totenliturgien* I, 378f. sowie Quack, *LingAeg* 5, S. 283f. (vgl. im Folgenden).

309 pChester Beatty I XV.4–6; s. a. *LGG* V, 635–637 sowie jüngst Quack, in: *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*, 110f. mit Anm. 47 (Hinweis Quack) und hier, zu II.15.

310 Quack, *LingAeg* 5, S. 283f. mit Anm. 23–25 (Hinweis Quack).

311 Zum König als Anführer seiner Untertanen und dem, der gegen seine Feinde auszieht vgl. die anregenden Gedanken von Roeder, in: *Königtum der Ramessidenzeit*, 99–106. Der Unterschied zwischen Osiris und dem irdischen ***nsw*** besteht dabei vorrangig darin, dass er seine ‚Dämonen' entsendet, also nicht wie der König an der Spitze seiner Truppen auch persönlich Gewalt verübt.

312 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 2 B (P/F/W sup 40–47).

313 Vgl. auch die Übersetzung bei Assmann, *Totenliturgien* I, 516f.

(769a) *bṯ sin(?)=f t3ḥ(.w)* (769b) *siwi̯=sn sw ḏsr* (XIX.42) *rmn m i3b(.t)*	Sein Bote(?) soll rennen. Die Tötend(en), sie werden ihn melden, den mit Einhalt gebietendem Arm im Osten.

Zahlreiche Abweichungen gegenüber PT und ST:[314]

h3 N. pw/pn šmi̯=k pw šm.wt=k iptw šmi̯ pw pw n(.i) Ḥr.w m šmi̯=f pw m šm.wt=f iptw
bṯ s(i)n.w=f
nt3i̯ ḥw.tiw=f
siwi̯=sn sw n ḏsr m i3b(.i)
He, dieser N., dieses dein Gehen, diese deine Gänge, das ist dieses Gehen des Horus bei diesem seinem Gehen, bei diesen seinen Gängen! Seine Boten sollen rennen und seine Kuriere sich eilen, damit sie ihn dem Unnahbaren im Osten melden.

Der vorliegende Textverlauf ist offensichtlich das Ergebnis mehrerer nicht immer absichtlicher Umformulierungen und kann deswegen nur näherungsweise übersetzt werden. Eine einleuchtende Lösung erscheint mir nur möglich, wenn man *ipw* und *iptn* nicht nur als enklitische Demonstrativpronomen, sondern auch als selbständige Glieder eines Nominalsatzes auffasst.

Die Lesung *sin* „Bote" des *swn* geschriebenen Worts nur auf Basis von PT und ST. Ob das Wort in der Spätzeit wirklich erkannt wurde, sei dahingestellt. Da [Hieroglyphe] nicht wie sonst mit phonetischem Komplement [Hieroglyphe] geschrieben ist, dürfte [Hieroglyphe] hier diese Funktion übernehmen und damit nicht *ṯ(w)* „dich" zu lesen sein. Man könnte aber auch unvoreingenommen *swni̯=f ṯ(w)* „er lässt dich eilen" oder gar *swnf.ti* „indem du froh gemacht bist"[315] lesen. Der Wegfall des Determinativs mag darauf hinweisen, dass man sich der Identität des überlieferten Worts nicht mehr sicher war.

[Hieroglyphe] steht anstelle von *n* im ursprünglichen *nt3i̯*. Die aufgrund des folgenden Suffixpronomens *=sn* pluralisch aufzufassende Personenbezeichnung scheint aufgrund des Determinativs mit *t3ḥ* „töten" zu tun zu haben. Da sie auch in der späten Version eindeutig jemanden „melden", kann es sich bei den *t3ḥ.w* aber nicht um „Aufrührer" handeln, auch wenn bereits B10C[b] einen gefallenen Feind an die Stelle des sitzenden Gottes als Determinativ von *ḥw.tiw* verwendet. Man wird für *t3ḥ(.w)* also am ehesten an gewaltbereite Wächter denken, sonst allenfalls noch an eine unetymologische Schreibung für die homoiophonen „Deltabewohner".

Aufgrund des Wegfalls des *n* ist hier offenbar der anstelle von Horus laufende Osiris-Chontamenti selbst der „mit Einhalt gebietendem Arm im Osten". Dabei scheint *rmn* aus dem folgenden Satz nach vorne gerückt zu sein, die daraus entstandene Formulierung ist aber tatsächlich die üblichere, nämlich das als Epitheton meist des Sonnengottes bekannte *ḏsr rmn m/ḥr i3b.t*.[316] Der Sonnengott als Empfänger der Meldung war in der PT-Fassung unseres Spruchs sicherlich gemeint, aber in PT 578 ist es vermutlich wie hier der Verstorbene selbst, der Re „als der (oder: dem?) mit Einhalt gebietendem Arm im Osten" gemeldet wird.[317] Dabei weist *Ḏsr rmn* nur indirekt auf die genaue Form der Geste hin. Die oft gewählte Übersetzung „mit erhobenem Arm" o. ä. trifft gewiss in vielen Fällen zu, das Wort *ḏsr* drückt allerdings weniger die äußere Form als die Wirkung der Armhaltung aus, die einen Zustand der „Unnahbarkeit/Unantastbarkeit" (*ḏsr*) signalisiert oder hervorruft.[318]

---

314 Die Version bei Neith (Z. 450) stimmt mit dem hier wiedergegebenen Verlauf offenbar nicht überein: *h3 N.t pw šmi̯=k* [...] ⌜*m*⌝ *šm.wt iptw pw* [...]. Erst nach 7–8 weiteren verlorenen Schriftgruppen folgt in der nächsten Zeile *bṯ sisin.w* [...].

315 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 811.

316 *LGG* VII, 657.

317 *Pyr.*, 1532c; vgl. *LGG* VII, 657.

318 Vgl. die Diskussion von Hoffmeier, *Sacred*, 40–42, 44.

Einmal mehr geht es um die Ankunft des Verstorbenen bei Re. Die Identität seiner Reise mit der des Horus beruht wohl auf dem Motiv der Entsendung eines Stellvertreters durch den Gott. Dieser Stellvertreter, der Verstorbene, soll als Ritualist Horus' Gang zu Osiris übernehmen. Ausführlich umgesetzt ist diese Konstellation in ST 30–41 und ST 312 (> Tb 78).[319] Die Wirkung dieses Besuchs bei Osiris für den Sohn und damit den diesem gleichen Verstorbenen formuliert bereits PT 612:[320]

ỉws(w) šmi̯.t=k tn ỉti̯(=ỉ) N. mỉ šmi̯ Ḥr.w n ỉti̯=f Wsỉr
ỉ.3ḫ=f ỉm
b3i̯=f ỉm
w3š=f ỉm
sḫm=f ỉm
Wahrlich, dieser dein Gang, mein Vater N., entspricht Horus' Gehen zu seinem Vater Osiris, damit er dadurch befähigt werde, damit er dadurch *b3*-mächtig werde, damit er dadurch geehrt werde, damit er dadurch machtvoll werde.

Sollte wirklich noch das Wort *sỉn* „Bote" gemeint sein, dann lässt sich die Umformulierung von 769a so verstehen, dass Osiris-Chontamenti selbst als „sein Bote", also Bote des Horus, angesprochen wird. Die Rolle des Horus vertretenden Ritualisten wäre dann nochmals hervorgehoben worden. Die zweite Bezeichnung der Boten ist offenbar zu einer für Jenseitswächter umgedeutet worden, was der Situation des in den gut bewachten Horizont vordringenden Stellvertreters gleichfalls gerecht wird.

Die Horus-gleiche Rolle des Verstorbenen ist noch deutlicher in PT 659, denn dort sind bei sonst annähernd gleichem Textverlauf die „Gänge" des Verstorbenen „die Gänge des Horus auf der Suche nach seinem Vater Osiris" (*šm.wt Ḥr.w m zḫn.w ỉti̯=f Wsỉr*).[321] An anderen Stellen wird der Verstorbene hingegen von denselben Herolden dem Sonnengott im Osten als Osiris-gleicher neuer Herrscher des Jenseits angekündigt, „Gebs Sohn fürwahr, auf dem Thron des Verborgenen" (*z3 Gbb ỉs ḥr ns.t ỉmn*)[322] oder als „Stellvertreter des Osiris" (*s.tỉ Wsỉr*),[323] der auf Geheiß des Gottes den Vätern der Götter Befehle erteilen wird.[324]

b) Zweiter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 9

(769c) ***h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*** (769d)	Hei, Osiris-Chontamenti, dein Arm ist der Entscheidende,
ʿ=k m wpi̯.w	dein Gesicht ist Upuaut!
ḥr=k m Wpi̯-w3.wt	

TT 353: Auf den Anruf *h3 Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw* folgt nicht wie sonst der Name des Verstorbenen.

PT und B10C[b]: ***rmn.wỉ=k*** „deine Arme/Schultern"; B9C, TT 353: *ʿ.wỉ=k*; TT 196 unklar, eventuell *ʿ3* vor *ʿ=k [m] Wpi̯.w*.

BM 32: *{di̯}⟨ʿ⟩=ṯ m wp(w).tỉ ḥr⟨=ṯ⟩ m Wpi̯-w3.wt*, also abgesehen von kleineren Verschreibungen offenbar mit Nennung eines „Boten" (*wpw.tỉ*) anstelle des „Entscheidenden". Der Anruf folgt dort unmittelbar Spruch 1, Anruf 17 (*Text über die Horussöhne*).

Zum „Entscheidenden" als möglicher Bezeichnung des Thot, aber auch des Upuaut und des Anubis, s. zuvor, XIX.35. Beide Götter, der Entscheidende und ***Wpi̯-w3.wt***, sind aktive Gestalten. Durch die Angleichung an sie wird dem Toten für das Jenseits die Fähigkeit zum selbständigen Handeln als Ritua-

319 S. die eingehende Analyse von ST 30–41 durch Willems, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 253–372.
320 *Pyr.*, 1730a–b.
321 *Pyr.*, 1860c.
322 *Pyr.*, 1540c.
323 *Pyr.*, 790a, dort ohne das Motiv der Boten, aber mit dem des Gehens.
324 *Pyr.*, 254a. Diese und weitere phraseologisch und inhaltlich vergleichbare Stellen bei Assmann, *Totenliturgien* III, 294–296.

list und Stellvertreter (*wpi̯.w* = Thot) und Sohn (Upuaut) zugeschrieben. Das Gesicht als Träger der Upuaut-Eigenschaft bringt wieder die Schakalsköpfigkeit des Verstorbenen ein, in der dieser Opfer entgegennimmt (s. zum Anubis-Gesicht in XII.36), wie sie ihm gleich hiernach in der Opferformel und später im Text zugesprochen werden. Die Thot-gleiche Tätigkeit als Horus und Seth trennender Richter in Heliopolis folgt in der an die Opferformel anschließenden Verheißung.

c) Dritter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 10

(770a) *hꜣ*(XIX.43)*y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* *ḥtp-ḏi̯-nsw n⸗k* *ḥtp-ḏi̯-Gbb n⸗k*	Hei, Osiris-Chontamenti, ein Opfer, das der König spende, für dich! Ein Opfer, das Geb spende, für dich!
(770b) *ḥmsi̯⸗k* ⸢*ḥr ỉꜣ.wt*⸣ *Ḥr.wt* *wn*(XX.1)*wn⸗k ḥr* [*ỉꜣ*].⟨*w*⟩*t*{*ỉ*} *Stš*	Du sollst dich auf den horischen Stätten niedersetzen und auf Seths Stätten einhergehen.
(770c) *ḥmsi̯⸗k ḥr ḫnd*(.*w*) *n*(.*ỉ*) *bỉꜣ*	Du sollst dich auf den Thronsitz aus Erz setzen,
(770d) *wḏꜥ⸗k mdw⸗sn ḫnt psḏ.t-*(XX.2) *ꜥꜣ.t ỉm.ỉ*(*t*) *Ỉwn.w*	um vor der Großen Neunheit, die in Heliopolis ist, über sie zu richten.

TT 353 nur mit *ḥtp-ḏi̯-nsw*, ohne *n⸗k* und ohne die folgende Geb-Formel, die erst seit dem Mittleren Reich belegt ist.[325] Vermutlich aus Platzgründen sind in TT 353 mehrere Wörter oder Endungen nicht ausgeschrieben; s. im Folgenden.

PT jeweils *ỉꜣw.t⸗k* und mit eindeutiger Schreibung der Nisbe-Endung .(*ỉ*)*t* an den beiden Götternamen. Darauf beruhend hier die Deutung von ⟨Hieroglyphe⟩ als Femininendung; man sollte aber auch eine Mischschreibung von *wnwn* und *dwn* „aufstehen" oder *ṯwn* „attackieren" nicht völlig ausschließen.

Bereits den ST fehlen z. T. das Possessivsuffix an *ỉꜣ.wt* und die Nisbeendung an *Ḥr.w* und vermutlich entsprechend an Seth.[326]

TT 353: „Du sollst dich auf den horischen Stätten niedersetzen und die Stätten seines Bruders durchwandern" (*ḥmsi̯⸗k ỉꜣ.wt Ḥr.w.wt wnwn⸗k ỉꜣ.wt sn⸗f*).

In TT 196 ist zwischen zwei längeren Ausbrüchen nur […]*nm⸗k ḥr ỉꜣ*[.*wt* …] erhalten, vielleicht ein Austausch von *wnwn* gegen *nmnm* „sich regen" oder *nmỉ* „durchfahren/wandern"? Der zur Verfügung stehende Platz deutet jedenfalls darauf hin, dass auch dort die königliche Opferformel durch die mit Geb gedoppelt wurde, wobei man Geb als jenseitiges Pendant des Opfer spendenden Königs ansehen kann.[327]

PT, ST, TT 353: *ḫnd.w⸗k*[328] *bỉꜣ.ỉ*, also mit Nisbe statt Genetiv, wie dort auch sonst für diese Bezeichnung des Throns üblich.

TT 353: *wḏꜥ⸗k mdw⸗k*, offenbar eine Verschreibung unter Einfluss der univerbierten Form *wḏꜥ-mdw⸗k*.[329]

---

325 Roccati, in: *Atti del 1° Convegno Italiano sul Vicino Oriente Antico*, bes. 108. Zur Geb-Formel vgl. auch den Beginn von *sꜣḫ.w* I, Spruch 9 (hier XIV.24–26). Eine Version ohne Nennung der Opfergaben bietet auch pPrinceton Pharonic Roll 10; s. Vuilleumier, in: *Rituals for Osiris and the Deceased*, 264–266.

326 Das Ende von Seths Namen ist in keinem Textzeugen sicher erhalten. B9C: […] *wnwn⸗k* [*ỉꜣ*].*w*[*t*]*⸗k Sth̠*[…]; B10C[a]: ⸢*ḥmsi̯*⸣*⸗k* [*ỉꜣ.wt*] *Ḥr.w wn*[*wn* …]; B10C[b]: *wnm⸗k* (*sic*) *ỉꜣ.wt Ḥr.w wnwn⸗k ỉꜣ.wt S*[*tš* …]

327 Vgl. die Hinweise von Barta, *Opferformel*, 290f. Auch wenn Gebs Nennungen formal den übrigen Götterformeln entsprechen, worauf Barta nachdrücklich hinweist, kann seine Rolle als Opferspender im Jenseits ein Grund für die Wahl gerade dieses Gottes an unserer Stelle sein.

328 In TT 353 verkürzt zu *ḥmsi̯⸗k ḫnd*(.*w*) *bỉꜣ*(.*ỉ*).

329 Oder: „um deine Angelegenheit zu entscheiden"; so Dorman, *Tombs of Senenmut*, 139 mit Anm. q.

Mit den „horischen" und „sethischen" Stätten wird wieder der Aufstieg an den östlichen Himmel beschrieben, dessen unteren Bereichen diese Regionen angehören.[330] Dieser und z. T. auch die umstehenden Anrufe präsentieren gleich mehrere in den Pyramidentexten besonders geläufige Motive.[331]

Schakalsgesicht und Platznehmen auf dem ehernen Thronsitz nennt auch PT 459 gemeinsam:[332]

ḥmsi̯=k ḥr ḫnd.w=k bi3(.i)
ḥ3.t=k m z3b
pḥ=k m bik
Du sollst auf deinem ehernen Thronsitz Platz nehmen mit deinem Vorderteil als Schakal und deiner Hinterseite als Falke.

Zu Beginn von PT 537 ist der Thronsitz des Osiris wohl mit dem später in diesem Spruch gleichfalls genannten „ehernen Thronsitz" identisch:[333]

h3 N. pw ꜥḥꜥ ḥmsi̯=k ḥr ḫnd.w Wsir
i(w)f=k tm m (i)tm(.w)
ḥr=k m z3b
He, dieser N., steh auf, um auf Osiris' Thronsitz Platz zu nehmen! All dein Fleisch ist Atum, dein Gesicht ist das des Schakals.

Die Verbindung von Schakalsgesicht und dem Durchreisen der sethischen und horischen Stätten beim Herrschaftsantritt bietet auch Spruch 19A = PT 690 (XX.14/*Pyr.*, 2099a). In PT 582 spricht der Verstorbene mit Schakalsgesicht Recht wie Sobek und Anubis.[334] Der eherne Thron als Platz des Urteile fällenden oder andere Anweisungen gebenden Gottes begegnete hier bereits in Spruch 5 (XIX.38–39 = *CT* VI, 107d), später noch in Spruch 20 = PT 674+462 (*Pyr.*, 1996b; hier XXII.35–36) und Spruch 22 = PT 676 (*Pyr.*, 2012a; hier XXIII.9); vgl. auch in PT 461,[335] 509,[336] 512[337] und 667/666.[338]

Der Aspekt des Thronens als ‚Station' beim z. T. mit dem des Horus gleichgesetzten Himmelsaufstieg ist besonders deutlich in PT 437,[339] 483,[340] 509, 512, 537,[341] 612,[342] 666/665D[343] und 689[344] sowie in den Texten „1047" und „1058" der Pyramide Pepis I.[345] Die Thematik begegnet ähnlich in PT 674, wo es sich beim ehernen Thronsitz ausdrücklich um den „Thron des Chontamenti" handelt, auf dem der von Isis und Nephthys bzw. ihnen gleichen Klagefrauen empfangene Verstorbene Platz nehmen soll.[346]

330 Krauss, *Astronomische Konzepte*, 237f., 239–253 mit weiteren Hinweisen und dem Vorschlag einer astronomischen Identifizierung der Stätten mit den Bewegungsbereichen von Venus (horische Stätten) und Merkur (sethische Stätten) am Morgenhimmel.
331 Die direkten Parallelen zu PT 424 in PT 659 und ST 65 sind bei Assmann, *Totenliturgien* III, 293f. zusammengestellt.
332 *Pyr.*, 865a–b.
333 *Pyr.*, 1298a–b. Für die übrigen Beispiele wurden ausschließlich Formulierungen mit *ḫnd.w bi3.i* aus den PT herangezogen, aber eine Reihe von Belegen mit *ḫnd.w* alleine beschwört im Grunde nichts anderes.
334 *Pyr.*, 1562b–1564b.
335 *Pyr.*, 873a.
336 *Pyr.*, 1124a.
337 *Pyr.*, 1165c.
338 *Pyr.*, 1934b–c.
339 *Pyr.*, 800d.
340 *Pyr.*, 1016a.
341 *Pyr.*, 1301b.
342 *Pyr.*, 1735a.
343 *Pyr.*, 1926b.
344 *Pyr.*, 2091c.
345 P/A/N 57: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 10; P/V/E 27: *ibidem*, Taf. 22.
346 *Pyr.*, 1996b; hier XXII.35–36.

Eine vergleichbare Jenseitstopographie formuliert PT 553, wo südliche und nördliche Stätten die der Götter Horus und Seth ersetzen:[347]

dndn⸗k ꞽꜣ.wt rs.ꞽ(w)t
dndn⸗k ꞽꜣ.wt mḥ.t(w)t
ḥmsꞽ.tꞽ ḥr ḫnd.w⸗k bꞽꜣ(.ꞽ)
Du sollst die südlichen Stätten bereisen, du sollst die nördlichen Stätten bereisen, auf dass du auf deinem ehernen Thronsitz sitzst.

Das Bereisen der südlichen und nördlichen Stätten vor dem Sitzen auf dem ehernen Thronsitz auch in PT 676[348] sowie als südliche und nördliche Stätten des Horus im inhaltlich und phraseologisch sehr ähnlichen PT 536. In beiden Sprüchen ist außerdem die Reinigung durch eine göttliche Wasserspende angewiesen (vgl. hier im Folgenden, XX.5, *Pyr.*, 774a), in PT 676 durch Anubis, der in PT 536 ähnlich das auf die Reinigung folgende „Hinabsteigen", befiehlt. Die gesamte Passage lautet dort:[349]

nḫꞽ ꞽ.n ꜣs.t
m-ḥtp ꞽ.n Nb.t-ḥw.t
mꜣ.n⸗snꞽ sn⸗snꞽ
ṯzꞽ ṯw
wḥꜥ n⸗k qꜣs.w⸗k
wḫꜣ n⸗k ḫm.w⸗k
ḥmsꞽ r⸗k ḥr ḫnd.w⸗k pw bꞽꜣ.ꞽ wꜥb.tꞽ m fd.t⸗k nms.wt fd.t⸗k ꜥ(ꜣ)b.wt prꞽ.t n⸗k m ꜥḥ-nṯr nṯrꞽ⸗k ꜥbḥ.t n⸗k m mr nṯr.ꞽ rdꞽ.tn n⸗k Ḥr.w-nḫn(.ꞽ)
dꞽ.n⸗f n⸗k ꜣḫ.w⸗f z(ꜣ)b.w Ḥr.w ꞽs ꞽm.ꞽ pr⸗f ḫnt.ꞽ ꞽs ḫnt(.ꞽ) sḫm.w
ꞽ.mn w(ꞽ) ꞽrꞽ.t n⸗k
wḏ.n ꞽnp.w ḫnt.ꞽ zḥ-nṯr hꜣ.y⸗k m sbꜣ m nṯr-dwꜣ(.ꞽ)
dndn⸗k ꞽꜣ.wt Ḥr.w rs.ꞽw
dndn⸗k ꞽꜣ.(w)t Ḥr.w mḥ.tꞽw
„Lebe lang!" sagt Isis, und „willkommen!" sagt Nephthys, da sie ihren Bruder erblickt haben.
Erhebe dich! Löse dir deine Bande und schüttle dir deinen Staub ab! Nimm doch Platz auf diesem deinem ehernen Thronsitz, gereinigt durch deine vier ***nms.t***-Krüge und deine vier ***ꜥꜣb.t***-Krüge, die aus dem Gottespalast zu dir herausgekommen sind, damit du göttlich wirst, die für dich aus dem göttlichen Kanal aufgefüllt wurden, die dir Horus von Hierakonpolis gespendet hat. Er hat dir seine Befähigten, die Schakale, übergeben, Horus fürwahr, der in seinem Haus ist, Vorderster fürwahr, der den Machtwesen voransteht. Wie dauerhaft ist, was für dich getan wurde! Anubis, Vorsteher des Gotteszelts, hat angeordnet, dass du als Stern herabsteigst, als der Morgendliche Gott, dass du Horus' südliche Stätten bereist und dass du Horus' nördliche Stätten bereist.

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 11

(771a) ***hꜣy Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt zꜣꞽ ṯ(w) Mḫnt.ꞽ-n-ꞽr.tꞽ***
(771b) ***zꜣꞽ ṯ(w) ḥꜣ(.ꞽ)*** (XX.3) ***bḥz.w⸗k***
(771c) ***zꜣꞽ ṯ(w) rꞽꜥ-ḥm.t(?) m ꞽr.ꞽ ꜣḫ.w***

Hei, Osiris-Chontamenti, Mechenti-en-irti wird dich beschützen, der um deine Kälber ist, wird dich beschützen, die Löwin(?) wird dich als einen („Zugehörigen") der Befähigten beschützen.

PT: ***zꜣꞽ ṯw Ḫnt.ꞽ-n-ꞽr.tꞽ mnꞽ.w⸗k*** … „Chenti-en-irti wird dich beschützen, dein Hirte, der um deine Kälber ist". Aufgrund der Ähnlichkeit der für ***zꜣꞽ*** und ***mnꞽ.w*** verwendeten Zeichen (𓀽), ist schon in ST möglicherweise ***zꜣꞽ(.w)⸗k*** „dein Bewacher" statt ***mnꞽ.w⸗k*** zu lesen. TT 353 dann eindeutig wie hier mit

347 *Pyr.*, 1364a–b. Zur Zuweisung der südlichen und nördlichen Himmelsgefilde an Horus und Seth s. Krauss, *Astronomische Konzepte*, 235f.
348 *Pyr.*, 2011a–2014b; vgl. hier XXIII.8–11 (Spruch 22) mit zahlreichen Veränderungen gegenüber der PT-Version.
349 *Pyr.*, 1292a–1295b. Zuvor Öffnen der Himmelstüren.

dem Kälberhirten als Bewacher: *zꜣu̯ kw* [ ] *ḥꜣ(.i͗) bḥz.w≠k*, N. B. die Entwicklung von *≠k* zu *kw*, während auch TT 353 in *Pyr.*, 771a und 771c *zꜣu̯ ṯw* ( ) schreibt. Die Lesung des Zeichens als *zꜣu̯* „bewachen" liegt jedenfalls dem Austausch von *≠k* gegen *kw/ṯw* zugrunde, der als Angleichung an die beiden umstehenden Sätze zu betrachten ist. Vermutlich im Zuge dieser Umgestaltung der gesamten Textpassage wurde der Anruf *hꜣ N.* weggelassen (fehlt auch in TT 353), der in 771c das ursprünglich zweite *zꜣu̯* parallel zum ersten einleitete.

Sein quasi hieroglyphisches Determinativ weist das „*ri͗ꜥ*" geschriebene Wort eindeutig als Bezeichnung einer Großkatze aus, das folgende *ḥm.t* diese als Weibchen.[350] Da von den bekannten Wörtern für „Panther/Leopard" oder „Gepard" keines in Frage kommt, bleibt eigentlich nur eine Löwin, wobei die Auffassung der Lautfolge „*ri͗ꜥ*" als *rw* „Löwe" mit Blick auf die im *London-Leidener magischen Papyrus* belegten und dort mit dem Tierfell determinierten Namen *rꜥy* und *lꜥ.t*[351] an Plausibilität gewinnt. Angesichts der im Buch vom *Sieg über Seth* als Feindvernichterin genanten „großen Löwin" (*rw.t-ꜥꜣ.t*), offenbar der bislang einzige klare Beleg für eine *rw*-„Löwin" als unabhängiges Theonym,[352] ist zu überlegen, ob das demotische *rꜥy* und damit auch die vorliegende Schreibung nicht genau dieses phonetisch wiedergeben und nicht *rw.t* allein. Überlieferungsgeschichtlich hingegen stammt *ri͗ꜥ* von einem ganz anderen Wort ab, nämlich *ꜥr* in PT und ST, letztere mit den Determinativen (B10C[a]) und (B10C[b]). Wenn dort keine weitere Uminterpretation vorliegt, dann war ursprünglich also eine Ziege gemeint. B10C[a] bietet übrigens mit *rꜥr* (oder *r ꜥr*?), eine Graphie, auf die man *ri͗ꜥ* ebenfalls zurückführen mag. TT 353 ähnlich und gleichfalls unklar: ,[353] also beginnend mit „*ri͗*" wie hier.

Leider sind die beiden anderen Särge des Mittleren Reichs und Neith an dieser Stelle zerstört, ebenso TT 196. Die Schreibung der PT, (Pepi I.[354]), auf die unser *ḥm.t* offenbar zurückgeht, weist die Ziege trotz fehlender Endung *.t* wohl als weiblich aus.[355] Ist diese Lesung richtig,[356] dann war wohl Neith gemeint, denn in der ersten Stunde des *Amduat* ist das Bild einer Göttin mit roter Krone und Götterbart, also doch wohl der Neith, als „Ziegenhafte/Ziege" (*ꜥr.tt* bzw. *ꜥrr.t*) beschriftet.[357] Außerdem steht im *Buch vom Tag* ein männlicher „Ziegenhafter/zur Ziege Gehöriger" (*ꜥr.t(i͗)*) direkt hinter Neith.[358] Ob auch unsere Raubkatze als Erscheinungsform der Neith zu identifizieren ist, lässt sich nicht

---

350 In pBM 10319 XVIII.9 steht ein zumindest ähnliches Zeichen. Davor wohl *r⸢i͗⸣[.]*, dahinter sicher *ḥm*. Das von Assmann, *Totenliturgien* III, 293 gelesene und nicht übersetzte *ꜥrr* steht in jenem Papyrus damit genauswenig wie in pSchmitt. Zur generellen Verwendung von *ḥm.t* für „Weibchen" u. ä. vgl. Faulkner, *JEA* 58 (1972), 300.

351 Erichsen, *Glossar*, 243 (dort die Deutung von *rꜥy* als Schreibung von *rw* „Löwe"); *CDD l* (29.6.2001), 3.

352 Nach *LGG* IV, 654; Beleg: *Urk.* VI, 53.10. Es handelt sich offenbar um einen festen Begriff (Göttin-Determinativ hinter *ꜥꜣ*). Zu den mehrfach erscheinenden Löwinnen *Mꜣi͗.t* und *Mꜣi͗.ti͗t* s. *LGG* III, 213.

353 Dorman, *Tombs of Senenmut*, 139 mit Anm. b schlägt als näherungsweise Übersetzung vor: „The guardian of your cattle will assuredly guard you more than the blessed spirits."

354 Bei Merenre ohne den Determinativstrich, bei Pepi II. mit Determinativ , vielleicht beeinflusst durch *bi͗ꜣ*. Bei Neith zerstört.

355 Ganz andere Lösungen ergeben sich, wenn man in den PT als kurze Schreibung von *bi͗ꜣ* „Firmament" deutet. Dann würde der „Aufsteigende des Firmaments" (*i͗ꜥr bi͗ꜣ*) den Verstorbenen schützen, mit Blick auf die *ꜥr.yw*-Torwächter (*ALex* 77.0703) vielleicht auch ein „Torwächter des Firmaments". Selbst einen „Ziegenbock des Firmaments" wird man angesichts der Singularität der Bezeichnung nicht völlig ausschließen, wer oder was auch immer dieser sein sollte.

356 So auch Allen, *Pyramid Texts*, 102: „She-Goat"; *ibidem*, 201, Anm. 9 als Nut gedeutet.

357 Hornung, *Texte zum Amduat* I, 139, Nr. 78. Sie steht neben einer entsprechenden Figur mit Weißer Krone, die laut Beischrift Neith darstellt (Nr. 77). Zu beiden Gestalten und zur ober- und unterägyptischen ‚Dopplung' der Neith s. idem, *Amduat* II, 27.

358 Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 362f., 366, Nr. 377.

feststellen. Die Kraft und Gewalttätigkeit der Löwin charakterisieren neben Neith noch andere Göttinnen wie Sachmet, Pachet, Mafdet oder Hathor, so denn eine namentlich-personelle Zuordnung der Tiergestalt überhaupt angemessen ist.

PT und ST: ***r ꜣḫ.w*** statt ***m ỉr.ỉ ꜣḫ.w***, also „gegen die Befähigten" oder „mehr als die Befähigten". TT 353: ***m ỉr.(ỉ)t ꜣḫ.w*** „als die/das zu den Befähigten Gehörige", wenn dort nicht die Präposition ***m*** zum phonetischen Komplement eines eigenen Worts ***ḥm/ḥmi̯*** umgedeutet sein sollte.

In TT 196 ist nach dem Beginn des einleitenden Anrufs ***hꜣ Wsỉr N.*** nur wenig sicher zu lesen. Der Position des erhaltenen ***mꜣꜥ-ḫrw*** und dem dann verbleibenden Platz nach zu urteilen folgt aber nach einer Anrede des Verstorbenen einschließlich Patronym gleich der nächste Anruf.

Dieter Müller sieht in dieser Stelle einen der frühesten Belege für das Motiv des „guten Hirten" im altägyptischen Schrifttum,[359] wobei hier der bildliche Ausdruck an eine spezifische Form von Osiris' Dasein gebunden sei.[360] Die Kälber sind nach Müller die Sterne, in deren Gemeinschaft sich der Verstorbene aufhält. Dies legt v. a. PT 578 nahe, in dem der Verstorbene seine Boten in seine Arme geschlossen hat, dem Hirten seiner Kälber gleich (***di̯.n⸗k sn m-ḫnw ꜥw⸗k mnỉ.w bḥz.w⸗k ỉs***).[361] In PT 659 hingegen ist offenbar wie hier Mechenti-(en-)irti der Hirte:[362]

> *… ỉ n⸗k sn⸗k Spd.w ỉs*
> *mi̯ sw ỉy(.w) mi̯ sw ỉy(.w)*
> *mi̯ sn⸗k ỉy(.w) mi̯ Mḫnt(.ỉ)-ỉr.tỉ ỉy(.w)*
> *ỉr ḫm⸗k sw sḏr⸗k r⸗k m-ḫnw ꜥ.wỉ⸗f*
> *ỉr ḏr.w rḏ.w⸗k bḥz⸗k ỉs mnỉ.w⸗k ỉs pỉ*
> …, wird dein Bruder, Sopdu nämlich, zu dir sagen. Siehe, er ist gekommen, siehe, er ist gekommen! Siehe, dein Bruder ist gekommen, siehe, Mechenti-irti ist gekommen! Wenn du ihn nicht kennst, so wirst du doch in seinen Armen die Nacht verbringen. Wenn dein Ausfluss entfernt ist, dein Kalb fürwahr, dein Hirte fürwahr ist das!

Ob die dort explizite – aber in ihrer genauen Bedeutung keineswegs deutliche – Motivik der ***rḏ.ww*** auch für unsere Stelle eine Rolle spielt, muss fraglich bleiben. In jedem Fall geht es hier ähnlich PT 578 um den Hirtenschutz für den lunaren Osiris-Chontamenti in Gesellschaft der Sterne.

e) Fünfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 12

(772a) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*** (772b)
ḫr[(XX.4)]***p⸗sn n⸗k ḥtp⸗k-nṯr pn***
ḥtp ỉb⸗k ỉm⸗f rꜥw-nb
(773a) ***ḫꜣ⸗k m tꜣ ḫꜣ⸗k m ḥ(n)q.t***
ḫꜣ⸗k m ỉḥ.w ḫꜣ⸗k m ꜣpd.w
(773b) ***ḫꜣ⸗k m (ỉ)ḫ.t-nb.t*** [(XX.5)] ***nfr(.t) bnỉ(.t)***
ḫꜣ⸗k m šs nb

Hei, Osiris-Chontamenti, sie werden dir dieses dein Gottesopfer zuführen, so dass du täglich darüber zufrieden gestimmt sein wirst:
deine tausend Brote und deine Tausend Bierkrüge, deine tausend Rinder und deine tausend Vögel, deine Tausend von allem Schönen und Angenehmen, deine Tausend von allem Alabaster.

PT und ST: „Wisse, du sollst entgegennehmen …" (***ỉ.rḫ šzp⸗k n⸗k***);[363] TT 353 nur ***šzp n⸗k***. In TT 196 vermutlich ebenso: .

PT, ST, TT 353, TT 196: ***ḥtp⸗k*** statt ***ḥtp ỉb⸗k***.

359 Müller, *ZÄS* 86 (1961), 126–144, dort 128.
360 Müller, *ZÄS* 86 (1961), 126f.
361 *Pyr.*, 1533b.
362 *Pyr.*, 1863b–1865c. Diese und die vorige Stelle auch bei Müller, *ZÄS* 86 (1961), 126.
363 B10C[b] und evtl. auch B9C ohne ***n⸗k***; B10C[a] mit Imperativ: ***šzp n⸗k***.

PT: *ḫ3* statt *ḫ3=k*; ST und TT 196 wie hier.

PT und ST nur: *(i)ḫ.t-nb.t bnỉ.t* „alles Angenehme", also ohne *nfr(.t)*.

In TT 353 ist die Opferliste knapper geschrieben und schließt mit dem Namen des Verstorbenen am Zeilenende: *ḫ3 m tꜣ ḥnq.t ỉḥ.w 3pd.w (ỉ)ḫ.t-nb(.t) bnỉ.t Wsỉr N. m3ᶜ-ḫrw.*

Zur durch den „Tausender-Spruch" beschworenen Versorgung mit Opferspeisen erübrigt sich ein Kommentar. Die Speisung resultiert aus der Gewährleistung von Schutz im vorigen Anruf, an den dieser mit dem Suffixpronomen *=sn* unmittelbar anschließt.

f) Sechster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 3, Anruf 13

(774a) *h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw mw=k n=k bᶜḥ.w=k n=k* (774b) *bzn=k n=k* (XX.6) *ỉnị(.w) n=k ḫr ḥr=k nḫ(ỉ)ḫị*	Hei, Osiris-Chontamenti, dein Wasser gehört dir, deine Überschwemmung gehört dir, dein Natronsalz gehört dir, dir vor dein Angesicht gebracht, Langlebiger!

Wasser und besonders Überschwemmung lassen zunächst weiter an die Versorgung mit Speis und Trank denken, kultweltlich an eine Libation.[364] Wie das folgende Natron zeigt, geht es hier allgemein um das Thema der Reinigung, wie sie im zuvor zitierten Auszug aus PT 536 in Verbindung mit dem Himmelsaufstieg und dem Sitzen auf dem ehernen Thronsitz deutlich beschworen wird, ähnlich in PT 676 (s. zum dritten Anruf). Die Reinigung gehört zur Mahlzeit, ermöglicht aber auch das Betreten der sakrosankten Umgebung des Herrschers.

Der in PT 536 als Ruf der Isis formulierte Wunsch nach Langlebigkeit (*nḫị*, *nḫỉḫị*) des Verstorbenen ist in pSchmitt vermutlich als abschließende Anrede umgesetzt. Ursprünglich war der „Langlebige" jedoch der „Bruder", von (*ḫr*) dem her Wasser und Natron gebracht wurden.[365] Dieser Bruder ist Osiris, als den Isis und Nephthys in PT 536 den Verstorbenen erblickt haben. Dies dürfte der Grund für seine Ersetzung in unserer Liturgie sein, da sonst Osiris Osiris-Chontamentis „Bruder" wäre. Auch die Umdeutung von *nḫỉḫị* zu einer Anrede passt genau dazu.[366]

Möglicherweise ist *ḥr=k* kein direkter Ersatz für *sn=k*, sondern eine Weiterentwicklung aus dem im Hieratischen ähnlichen *z3=k* „dein Sohn".[367] Dieses steht *sn=k* phonetisch und auch inhaltlich näher, da es ebenfalls den Angesprochenen genealogisch einbindet, nun als Empfänger des irdischen Totenkults durch den Sohn anstelle der Ausstattung durch den Jenseitsherrscher.

3.2.4 Einheit 4

ḏd-mdw	Zu rezitieren

Auch wenn die Rezitationsanweisung hier nicht rubriziert ist, wird ihre Funktion keine andere sein als die der übrigen. Vgl. XII.29, wo *ỉb3 n Wsỉr* gleichfalls schwarz geschrieben ist, obwohl es sich vermutlich nicht um Rezitationstext handelt.

364 Assmann, *Totenliturgien* III, 297.

365 In der Version von TT 353 ist *sn=k* statt *ḥr=k* noch überliefert. Die Umdeutung von *nḫ(ỉ)ḫị/nḫḫ* zur einleitenden Anrede des folgenden Anrufs durch Assmann, *Totenliturgien* I, 516 mit Anm. 183 ist deswegen nicht notwendig.

366 Zu *nḫḫ* als Bezeichnung des Verstorbenen und „alter" Götter wie v. a. des Atum, anderer Formen des Sonnengottes oder des Ptah, s. *LGG* IV, 309f.

367 Assmann, *Totenliturgien* III, 293 mit Anm. 153 liest *z3=k*, was aber zumindest für pSchmitt ausgeschlossen ist; s. zur Transliteration.

3.2.4.1 Spruch 7 = PT 366
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 1

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi I.,[368] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 626a–633b. Udjebtni: Jéquier, *Aba*, Taf. 28 (Z. [286]–295); s. a. Allen, *JARCE* 23 (1986), 11f. und 12, fig. 7.

ST: B9C, B10C[a], B10C[b], Sq3C, Sq13C: *CT* VIII, 315–319.

Grab des Senenmut (TT 353), Inschriftenband auf der astronomischen Decke: Dorman, *Tombs of Senenmut*, 139f., Taf. 84–85 (Z. A3: *Pyr.*, 626a–627a).

Grab des Padineith in Saqqara: Maspero, *ASAE* 2 (1901), 110, Z. 146–147 (*Pyr.*, 632a).

Grab des Padihorresnet (TT 196): a) Graefe, *Padihorresnet* II, 96f., Textabb. 23f. (T42, Z. 43–50); b) *ibidem*, 211, Textabb. 138 (T332–333 = *Pyr.*, 626a–d).

Sarkophagbeschriftung von Falck E.III.2 (*Pyr.*, 634a + 626a–b Anf. + 634c + „*ꜥḥꜥ⸗k*-Phrase“): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 185–187; III, Texttaf. 123–125 (Synopse). Textzeugen:

Sarkophag des Menechib-Psammetich in Buto: von Falck, a. a. O. I, 366.

Sarkophag des Heniati (BM 86) aus Bulaq: von Falck, a. a. O. I, 333.

Sarkophag des Pekap in Giza: von Falck, a. a. O. I, 370.

Pfostensarg des Senbef (Berlin 34) aus Giza: von Falck, a. a. O. I, 375.

Sarkophag des Psammetichseneb in Heliopolis: von Falck, a. a. O. I, 344.

Sarkophag des Udjahormehnet in Heliopolis: von Falck, a. a. O. I, 347; Bakry, *RSO* 46 (1971), 113f.,

Außensarkophag des Amuntefnacht in Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 371.

Sarkophag des Hor in Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 371.

Sarkophag des Pediniese aus Saqqara (Kairo JE 34648)[369]: von Falck, a. a. O. I, 341.

Sarkophag des Smendes in Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 370.

Äußerer Sarkophag des Tschannehebu in Saqqara[370]: Pernigotti, in: Bresciani et al., *Ciennehebu*, 46 (Text A: Übersetzung).

Sarkophagbeschriftung von Falck E.II (*Pyr.*, 630a+c): von Falck, a. a. O. I, 216; III, Texttaf. 144f. (Synopse). Textzeugen:

Deckel des inneren Sarkophags des Psammetich, Sohn der Tagemenaset (Berkeley, Hearst Museum 5.522) aus Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 342.

Innerer Sarkophag des Tschannehebu (Kairo JE 35156) aus Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 346; s. a. Gestermann, *Überlieferung*, 77.

Zu *Pyr.*, 632a = 1635b vgl. zur Stelle. Zu den weiteren Entsprechungen in PT 593 und seinen späteren Parallelen s. Assmann, *Totenliturgien* III, 435f.

(626a) ***hꜣy Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tꞽw ꜥḥꜥ ṯzi̯ ṯw***	Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf, erhebe dich!
(626b) ***msi̯[(XX.7)].n ṯ(w) mꜣw.t⸗k Nw.t ski̯ n⸗k Gbb rꜣ⸗k***	Deine Mutter Nut hat dich geboren, Geb hat dir deinen Mund ausgefegt.
(626c) ***nḏ.n ṯ(w) psḏ.t-ꜥꜣ.t*** (626d) ***di̯⸗sn n⸗k ḫft.(ꞽ)w⸗k ẖr⸗k***	Die Große Neunheit hat dich begrüßt und dir deine Feinde unter dich gelegt.

PT und ST: ***ski̯.n*** … ***nḏ.n*** … ***ḏi̯.n⸗sn***; TT 353: ***ski̯.n*** … ***nḏ*** … ***ḏi̯⸗sn***; TT 196 in beiden Abschriften wie hier.

PT, ST, TT 353: Singular ***ḫft.ꞽ***; TT 196[a]: Plural wie hier (in TT 196[b] zerstört).

TT 196[b] beendet die Abschrift hinter ***ẖr⸗k*** mit dem Zusatz ***ḏ.t*** „für immer“.

---

368 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy I[er]*, 27, Taf. 1 (P/F/W sup 25–31).

369 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 92.

370 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 77, Anm. 434; vgl. zuvor, zu Spruch 4.

Sargbeschriftung E.III.2 mit verstärkendem *r⸗k* nach *ʿḥʿ*. Nach der Feststellung der Geburt durch Nut folgt dort *Pyr.*, 634c.[371]

(627a) *f3i̯ n⸗k wr.w* (XX.8) *r⸗k*	„Trage du die, die größer sind als du!" haben sie dich
i.n⸗sn r⸗k m rn⸗k n(.i) itf3-wr	betreffend gesagt, in deinem Namen „Große-Säge-Schrein".
(627b) *tni̯ wr r⸗k*	„Hebe den hoch, der größer ist als du!" haben sie für dich
i.n⸗sn n⸗k m rn⸗k n(.i) Ṯni	gesagt, in deinem Namen „This".

Plural *ḫft.iw* auch in TT 196.

Ohne Blick auf den Zusammenhang müsste man so übersetzen, dass die Neunheit zu Osiris spricht. Ursprünglich richtet sie ihre Worte natürlich „an ihn", den Feind (627a: *ir⸗f*), bzw. es fehlt eine Angabe des Adressaten (627b). Schon Merenre hat *ir⸗k* in beiden Sätzen, ST offenbar nicht.

TT 353 verkürzt am Zeilen- und Textende zu: *f3i̯ n⸗k wr r⸗k m rn⸗k n(.i) itf3-wr Sn-n-Mw.t m3ʿ-ḫrw.*

Die Hieroglyphe [Hieroglyphe] und ihre Varianten ist üblicherweise *T3-wr* zu lesen, aber auch als Determinativ oder Abkürzung für das im Bezirk von Ta-wer gelegene *Ṯni* belegt.[372] Angesichts des Wortspiels in der Namensformel ist eine Lesung als Ideogramm *Ṯni* hier vorzuziehen. Dass einige Schreiber das Zeichen an unserer Stelle als das üblichere *T3-wr* gelesen haben, so eindeutig Teti und B9C, kann kaum überraschen. Gerade in der Spätzeit könnte die Doppelfeder als Element der Tatenen-Krone die Lesung *tn*/*Ṯni* zusätzlich erleichtert haben.

Das Motiv von Seth, der Osiris tragen muss, erscheint hier noch mehrmals: XX.26–27 (*Pyr.*, 642a–b), 42 (*Pyr.*, 649a), XXI.3–4 (*Pyr.*, 652a), XXIII.39–40 (*CT* VII, 40q), XXIV.11 (*CT* VII, 42q–r).[373] Meeks macht angelegentlich des Transports von Osiris' Mumie auf dem Rücken eines Rinds (vgl. hier XXIV.11 = *CT* VII, 42q–r) oder eines Esels auf die ambivalente Rolle der Tragetiere aufmerksam, denen trotz ihrer mehr oder weniger direkten Identifikation mit Seth auch regenerative Eigenschaften zugeschrieben werden.[374] Kultweltlich kann man sich abgesehen vom Tragen durch Esel oder Stier noch mit Assmann ein Transportmittel (Sargschlitten, Schiff) für den Leichnam vorstellen, das als zum Träger degradierter Feind ausgedeutet wurde; eine direkte Darstellung der mythischen Szenerie durch eine unter Osiris liegende Figur des Seth ist in den *GZG* (hier VI.36) sowie im *Fest des Vernichtens der Feinde*[375] explizit vorgeschrieben. Die Seth überlegene „Größe" des Osiris wird verschiedentlich betont und drückt natürlich seine rechtmäßige und im Endeffekt ungefährdete Dominanz aus.[376]

Das Tragen durch den Feind ist an unserer Stelle in den Bezirken von Heliopolis und Abydos lokalisiert[377] und damit bedeutenden Kultorten in Unter- und Oberägypten als Repräsentanten der beiden Landesteile zugeordnet.

371 Für Lesarten innerhalb dieser Gruppe s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 186; III, Texttaf. 124.

372 *Wb* V, 372; *Valeurs phonétiques*, 603, Nr. Q–R 521.

373 S. a. mit Zitaten weiterer Belege Assmann, *Totenliturgien* I, 409–411; idem, *Totenliturgien* III, 302–304 sowie besonders Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 165–169.

374 Meeks, *Mythes et légendes*, 209–212 (zu V.4–VI.1).

375 pBM 10081 XXXIV.14–18; Transliteration bei Burkard, *Osiris-Liturgien*, 305; zum gesamten Text *ibidem*, 11, 63–83; Zitat der Ritualanweisung hier zu IX.6. S. a. die Hinweise bei Gill, in: *Rituals for Osiris and the Deceased.*

376 Hierzu Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 17f., 54, Anm. 169.

377 Zum *itf3*/*3tf*-Heiligtum im 13. uäg. Bezirk s. Goyon, *BIFAO* 65 (1967), 133, Nr. 210; zu *itf3-wr* als Bezeichnung des Osiris *LGG* I, 611; s. a. Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 331, 337 (Nr. 318). Die Bedeutung des Namens ist nicht bekannt. Kuhlmann, in: *Haus und Palast*, 133–135 denkt an den Oberkiefer eines Krokodils, wenn es mit aufgerissenem Maul daliegt. Der Eingang des *pr-wr* könnte in seiner Grundform vergleichbar gewesen sein und die entsprechende Assoziation hervorgerufen haben.

(628a) *ỉy n≤k sn.tỉ≤k 3s.t* (XX.9) *ḥnᶜ Nb.t-ḥw.t*	Deine Schwestern Isis und Nephthys werden zu dir kommen.
[*s*]*wḏ3≤sn ṯ*(*w*)	Sie werden dich wohlerhalten, so dass du komplett(?) und
(628b) ***km.tỉ wr.tỉ m rn≤k n*(*.ỉ*) *Km-wr***	groß bist, in deinem Namen „Großer Schwarzer“; so dass du
(628c) ***w3ḏ.tỉ wr.tỉ m rn≤k n*(*.ỉ*) *w3ḏ-wr***	ergrünt und groß bist, in deinem Namen „Großer Grüner“.

PT sowie B9C und B10C^b ohne *ḥnᶜ* bei der Nennung der Göttinnen; mit *ḥnᶜ* bereits die beiden ST-Textzeugen aus Saqqara: Sq13C wie hier, Sq3C als *pw*-Satz: *3s.t pw ḥnᶜ Nb.t-ḥw.t*.

Ob ***km*** wirklich „vollständig“ bedeutet[378] und nicht „schwarz/dunkel“[379] als Verweis auf die Farbe des einbalsamierten Körpers?

Mit *Km-wr* ist ein Binnengewässer dem „Meer“ (*w3d-wr*) gegenüber gestellt, so dass man hier die Herrschaft über alle Ägypten umgebenden Gewässer[380] ausgedrückt sehen kann, so wie zuvor die über beide Landesteile. In PT allerdings ist ***Km-wr*** mit der Mauer determiniert, so dass auch an eine in der *Km-wr*-Region gelegene Festung o. ä. zu denken ist.

In Sq13C ist mit *Km-wr* anscheinend nicht der Bittersee gemeint, sondern der gleichnamige Bezirk von Athribis.

(629a) ***m≤k*** (XX.10) ***ṯw wr.tỉ šnị.tỉ m rn≤k n*(*.ỉ*) *šn-wr*** (629b–c) ***skị***(?)	Siehe, du bist groß und umgeben, in deinem Namen „Großer Umgebender“, „Vergehendes Gewässer(?)“.

PT, B9C, B10C^b noch mit dem alten Gebrauch von ***mị*** „siehe“ ohne Suffixpronomen mit folgendem ***kw***; Sq13C offenbar schon ***m≤k ṯ***[*w*]. In Sq3C ist nur ***kw*** erhalten, prinzipiell also [***m≤k***] ***kw*** vorstellbar, aber die Kombination von ‚neuem‘ ***m≤k*** mit ‚altem‘ ***kw*** wäre sehr ungewöhnlich.

Es fehlt nach ***šn-wr*** bis auf das letzte Wort *Pyr.*, 629b–c:

mị kw dbn.tỉ šn.tỉ m dbn pḥr Ḥ3(*.w*)*-nb.wt*
mị kw šn.tỉ ᶜ3ị.tỉ m šn-ᶜ3-sk
Siehe, du bist umringt und umgeben als der Umringte, der die Inselbewohner[381] umkreist.
Siehe, du bist umgeben und groß als der Kreis mit großem Untergang(?)[382].

Dieselbe Auslassung schon in TT 196. Als Ursache kommt am ehesten eine *aberratio oculi* von ***šn-wr*** zu ***šn-ᶜ3*** in Betracht.

Sowohl der „Große Umgebende“ als auch die Angaben von *Pyr.*, 629b–c weisen nach Norden, ins Delta und an die Ränder der Welt, nachdem zuvor die Landesteile und die dem Niltal benachbarten Gewässer für die Namensformel herangezogen wurden.[383] Osiris ist hier also mit dem Wasser der gesamten Welt identifiziert, das nun ihm in der Libation Leben spendet.[384]

378 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 299.

379 Vorschlag Quack.

380 Vgl. hier im Folgenden und Favard-Meeks, *SAK* 16 (1989), 52; s. a. die ausführlichen Stellungnahmen zu *w3ḏ-wr* von Quack, *OLZ* 97 (2002), 453–463; idem, *OLZ* 105 (2010), 153–162 (Hinweis Quack).

381 In die Diskussion um die als *ḥ3.w-nb.wt* bezeichnete(n) Weltgegend(en) und ihre Bewohner muss hier nicht eingegriffen werden. Für einen Überblick s. z. B. Quack, in: *Getrennte Wege?*, 331–362 mit älterer Literatur.

382 Übersetzt mit Assmann, *Totenliturgien* III, 299; für Alternativen vgl. die geläufigen Übersetzungen der Pyramidentexte; zur möglichen Bedeutung auch Favard-Meeks, *SAK* 16 (1989), 51 mit Anm. 51, 52 („un étendue d'eau périphérique“), 53 („vraisemblablement l'espace aquatique extérieur“), 56 mit Anm. 64–65.

383 Ähnlich Favard-Meeks, *SAK* 16 (1989), 52f.

384 S. Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 237, u. a. zu *Pyr.*, 628a–629d. Zum Motiv der Zusprechung einer Vielheit von Herrschaftsgebieten, als die die hier aus Osiris entsprungenen Gewässer auch zu gelten haben, s. *ibidem*, 118–128.

(630a) ***sỉn n≠k ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t m Zꜣw*** (630b) ***m rn≠k (n.ỉ) nb*** (XX.11) ***Zꜣw***	Isis und Nephthys werden in Sais zu dir eilen, in deinem Namen „Herr von Sais".
(630c) ***nṯr≠sn ỉm≠k m rn≠k n(.ỉ) nṯr spꜣ.wt***	Ihr Gott bist du in deinem Namen „Gott der Bezirke".

Sỉn ist eine Umdeutung aus ***zꜣu̯.n*** „hat bewacht"; dieses in allen erhaltenen Parallelen einschließlich TT 196 und PT 593 bzw. *sꜣḫ.w* I, Spruch 14A, zweiter Anruf (*Pyr.*, 1634a–c; hier XVII.9).

PT und ST: ***Zꜣw.t*** „Siut" statt ***Zꜣw***, entsprechend auch ***nb Zꜣw.t***. So auch TT 196, beim zweiten Mal allerdings zerstört. Dort fehlt wie hier die erste Hälfte von 630b: „denn ihr Herr bist du/für ihren Herrn, der du bist" (***n nb≠sn ỉm≠k***). Die Entwicklung von ***Zꜣw.t*** zu ***Zꜣw*** auch in PT 593.

PT und ST: „denn ihr Gott bist du/für ihren Gott, der du bist, in deinem Namen ‚Gott'" (***n nṯr≠sn ỉm≠k m rn≠k n(.ỉ) nṯr***). Die Präposition/Konjunktion ***n*** offenbar noch in TT 196. Aufgrund der dort folgenden Zerstörung ist nicht klar, ob bereits wie hier ***nṯr spꜣ.wt*** an die Stelle von ***nṯr*** getreten ist. Angesichts der vorangehenden geographischen Bezeichnungen könnte das bewusste oder unbewusste Bestreben, diese fortzusetzen, für den Austausch verantwortlich sein, so auch im folgenden Abschnitt. Ursprünglich aber würden wohl verschiedene Aspekte der Göttlichkeit des Verstorbenen benannt, nachdem die sechs ersten Namensformeln bereits die gesamte bekannte Welt als seinen Wirkungsbereich abgedeckt haben (s. zuvor). Die Variante in PT 593 schreibt allerdings ***mr-nṯr*** „Gotteskanal";[385] so auch an unserer Stelle Sq13C. Aus ***mr/š nṯr*** kann ***spꜣ.(w)t nṯr/nṯr spꜣ.t*** leicht entstanden sein.

Mit Roeder lässt sich *Pyr.*, 630a–b zusammen mit weiteren Formulierungen unter der Überschrift „Die Herbeirufung in die Stadt" zitieren,[386] d. h. als Verbalisierung des Herrschaftsantritts an verschiedenen hierfür prädestinierten Orten. Jedenfalls ist gemeint, dass Isis und Nephthys in Sais für Osiris agieren (s. a. hier XII.8–9, XVII.9) und nicht aus Sais zu ihm eilen, wie man aus der Präposition ***m*** auch herauslesen könnte.

(631a) ***dwꜣ≠sn ṯ(w) ỉmi̯≠k ḫri̯ r≠sn m rn≠k Tꜣ-wr š*** (XX.12) ***nṯr***	Sie werden dich preisen, damit du nicht fern von ihnen seist, in deinem Namen „Ta-wer, Gottessee".
631b) ***bꜥḥi̯.n≠sn ṯ(w) ỉ.ꜥb≠sn ṯ(w) ỉmi̯≠k dndn m rn≠k n(.ỉ) ḏndr(.w)***	Sie übergießen dich, sie säubern dich, damit du nicht wütend seist, in deinem Namen „Djenderu-Barke".

Das mir sonst unbekannte Zeichen hinter ***Tꜣ-wr*** (s. a. zur Transliteration) ist als Determinativ dieses Worts gedeutet, entsprechend dem Ideogramm/Determinativ im ***dwꜣ nṯr*** „Bartschmuck des Gottes" der PT[387] bzw. ***dwꜣ wr*** „Großer Bartschmuck" in den ST (Sq13C).[388]

Dass die Zeichen hinter ***dwꜣ nṯr/dwꜣ wr/Tꜣ-wr*** den Schreibern Schwierigkeiten bereiteten, zeigt neben den ST-Varianten auch TT 196: [ ] [ ] (danach zerstört bis zum Ende von

385 *Pyr.*, 1634c. Daraus zu folgern, ***nṯr*** in PT 366 sei bereits ein Fehler, wäre allerdings voreilig. Da die einzelnen Textbausteine in PT 366 und 593 in teilweise anderer Reihenfolge und mit unterschiedlichen Ergänzungen zum Einsatz kamen, kann an unserer Stelle ***nṯr*** allein durchaus mit Absicht der Vorzug gegeben worden sein. In PT 593 folgen der „Herr von Siut" und der „Gotteskanal" einer Namensformel mit Mendes, so dass dort mehr als hier das entscheidende Kriterium für die genaue Wortwahl eine Zusammenstellung von Kultorten gewesen sein könnte. In Spruch 7/8 der *sꜣḫ.w* III hat sich ***mr nṯr*** in pWAM 551 VII.10 erhalten (Barbash, *Padikakem*, 328f.), während pBM 10081 an entsprechender Stelle ***spꜣ.t nṯr/nṯr spꜣ.t*** ( ) schreibt (nach Barbash, *Padikakem*, 189), was an eine Beeinflussung durch unsere Stelle denken lässt.

386 Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 283f.

387 Oder ist auch dort mit den meisten Übersetzern und *LGG* VII, 524 ***dwꜣ(-wr)*** zu lesen?

388 In B9C und B10C[b] unklar, in Sq3C ist ausgelassen. Für Belege und Literatur zu ***dwꜣ-wr*** s. *LGG* VII, 524.

ḏndr.w). Dabei wird man [*ḥtp*(?)]-*ḏi̱-nsw* auf *dwꜣ* zurückführen, *iʿi̱⸗k* auf *iʿb⸗sn ṯw*, der Text insgesamt ist aber wohl nicht mehr übersetzbar.

Wie in 630c ist in 631a ein reines Theonym durch ein Toponym ersetzt worden. Der Zusatz *š nṯr* könnte auf den (Mit-)Gebrauch einer Vorlage zurückzuführen sein, die noch *dwꜣ nṯr* überlieferte, vielleicht stand aber nochmals der „Gotteskanal" aus PT 593 (*Pyr.*, 1634c) Pate. Zum Gottessee vgl. die achte Strophe von Tb 172, wo gleichfalls die hier folgende Reinigung eine Rolle spielt: „Du sollst deine Füße auf dem Stein des Nu[n(?)[389]] waschen, am Rand des Gottessees" (*iʿi̱⸗k rd.wi⸗k ḥr inr* ⌜*n*(*.i*)⌝(?) *nw*[...] *ḥr npr.t n.t š nṯr*).[390] Während hier die Verbindung mit dem Kultort Ta-wer ein diesseitiges Gewässer, einen Tempelsee, nahelegt, könnte es sich in Tb 172 beim Gottessee auch um eine jenseitige Lokalität handeln, denn es folgt dort das Herausgehen, um Re oberhalb der Himmelspfeiler zu sehen, nachdem der irdische Kult durch den Hohepriester von Heliopolis den Ausgangspunkt des Geschehens bildete. Rein jenseitig situiert ist der Gottessee in einem nur teilweise erhaltenen Text in der Pyramide Pepis I. („PT 1005"), dort ebenfalls im Kontext des Aufstiegs zum Himmel.[391] Denkbarerweise könnten die in Spruch 4 = PT 422 (XIX.29/762c) erwähnten „Götter vor dem See" in unseren Zusammenhang gehören; vgl. dort.

Mit *ḏnḏn* liegt eine Mischschreibung aus altem *ḏnd* und *dndn* vor, vergleichbar schon in B9C.

Sq3C: *ꜣḫ im.i ḏndr.w*; vgl. im Folgenden, 633a.

Die Djenderu-Barke ist recht selten, aber von den Pyramidentexten bis in ptolemäisch-römische Tempelinschriften belegt. Die detaillierte Form des Determinativs zeigt eine Barke auf einem Schlitten und damit eine der Henu-Barke ähnliche oder gleiche Konstruktion. Beide Barken sind spätestens seit dem Neuen Reich identisch bzw. funktionsgleich,[392] so dass *ḏndr.w* wie *ḥnw* als Barke des Sokar dient: Sokar-Osiris ist einmal auf dem Euergetes-Tor in Karnak „Herr der Djenderu-Barke" (*nb ḏndr.w*)[393] sowie in Edfu „der in der Djenderu-Barke unnahbar Verborgene" (*ḏsr sštꜣ m ḏndr.w*).[394] Auch der 30. der 77 Götter von Pharbaitos, „Der Umhüllte, der auf der Djenderu-Barke fortwährt" (*ḥꜣp.w mn ḥr ḏndr.w*), ist als Antonomasie des Totengottes zu verstehen.[395]

Die in unserer Textstelle beschworene Szenerie ist in der dritten östlichen Osiriskapelle auf dem Dach des Dendara-Tempels bildlich umgesetzt. Dort steht ein als *tntr*/*ḏndr*(*.w*) beschrifteter tragbarer Schrein am Ende einer Reihe von insgesamt sieben Prozessionsbarken und -schreinen. An Kopf- und Fußende stehen Statuetten von Isis und Nephthys mit vors Gesicht erhobener Hand, also in ihrem typischen Klagegestus.[396] In den zugehörigen „Erhebe dich"-Anrufen sind mehrere Formulierungen unseres Spruchs verarbeitet (in der Übersetzung *kursiv*; vgl. auch im Folgenden):[397]

---

389 Angesichts des erhaltenen Wortbeginns denkt man unwillkürlich an dieses Wort, allerdings scheinen die erhaltenen Zeichenreste vor *ḥr* nicht zu einem der geläufigen Determinative von *nw.w*/*Nw.w* (Wasserlinien, Kanal, sitzender Gott) zu passen.

390 Lapp, *Papyrus of Nebseni*, Taf. 100, Z. 41–42.

391 Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, Taf. 2 B (P/F/Se 91).

392 Goyon, *Dieux gardiens* I, 316 mit Anm. 7.

393 *Urk.* VIII, 78 (92i); Clère, *Porte d'Évergète*, Taf. 63; *LGG* III, 795.

394 *Edfou* I, 165.4; *LGG* VII, 664.

395 Goyon, *Dieux gardiens* I, 316f.; II, 175; s. a. Coulon/Leclère/Marchand, *CahKarn* 10 (1995), 217–219 mit Taf. 11; *LGG* III, 284. Eine Variante des Namens ist „mit dauernder Neschmet-Barke", wohinter sich doch wohl Osiris verbergen wird.

396 *Dendara* X, Taf. 111, 140. Die Serie von sieben Barken/Schreinen und vier weiteren Szenen steht im obersten Register der östlichen Seite der Kapelle. Weitere sieben Barken und vier Szenen auf der Westseite. Zu den Barken und den ihnen beigeordneten Hymnen, die verschiedenen Kultorten und Aspekten des Totengottes zugewiesen werden können, s. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 122–126.

397 *Dendara* X, 241.7–11.

tzi̯ ṯw m ḏndr(.w) dr dndn r⸗k dr ḏw nb ỉr.ỉ⸗k
tzi̯ ṯw m Sꜣḥ
ḥꜥꜥ n⸗k Spd.t
di̯⸗s zꜣ⸗s spd pri̯ ỉm⸗k
tzi̯ ṯw ꜣḫ.tw ḥr sn.t{ỉt}⟨⸗k⟩ ꜣs.t msi̯(.t) Ḥr.w m ꜣḫ rʾ m ḏndr(.w)
tzi̯ ṯw di̯ tp-rd m gs.w-pr.w di̯ snṯ m rʾ.w-pr.w
tzi̯ ṯw
Rꜥw m ḥꜣb
wbn⸗f n⸗sn r-tp tr.wỉ
tzi̯ ṯw ꜥn ḫꜥ(.w) m Šmꜥ Mḥw ḏsr spꜣ.wt nʾ.wt n sḫm⸗f

Erhebe dich in der Djenderu-Barke, die *das Wüten von dir vertreibt*, die alles Übel vertreibt, das dir anhaftet!
Erhebe dich als Orion! *Sothis* wird dir *zujubeln*. Sie wird *deinen Sohn, den Wirksamen, der aus dir hervorgegangen ist*, geben.[398]
Erhebe dich, da du bei ⟨*deiner*⟩ *Schwester Isis* befähigt bist, die Horus als *den mit wirkungsvollem* Ausspruch *in der Djenderu-Barke* geboren hat!
Erhebe dich, der du in den Kultorten Anweisungen getroffen hast, der du in den Kultplätzen die Gründung veranlasst hast!
Erhebe dich! Re ist im Fest, da er jederzeit für sie aufgeht.
Erhebe dich, in Ober- und Unterägypten schön Erscheinender, für dessen Machtzeichen *Bezirke* und Städte weihevoll Platz schaffen!

Die Reinigung durch Isis und Nephthys bei der Ankunft im Jenseits begegnet in pSchmitt noch besonders deutlich in *sꜣḫ.w* I, Spruch 6 (XIII.26–27); s. zu jener Stelle. Durch den Zusatz von *bꜥḥi̯* „überfließen" sind den beiden Göttinnen hier zwei Verben zugewiesen, wobei gerade dieses Wort Assoziationen mit der Nilflut hervorruft, in der Osiris das für seine Reinigung benötigte Wasser selbst hervorbringt.[399]

Auch in PT 508 begegnet uns das Wortspiel zwischen *ḏnd* und *ḏndr.w*, wenn der Verstorbene dort „zum Wütenden der Djenderu-Barke" gekommen" ist (*ỉwi̯.n⸗f ḫr ḏnd ḏndr(.w)*).[400] Dieser steht in einer Reihe mit den Neunheiten von Himmel und Erde sowie den beiden Geiergöttinnen als Müttern des Verstorbenen (s. Zitat zu XIX.36–37), ist also als ein gleichfalls ‚guter' Gott (und nicht etwa als ein die Barke wütend Attackierender) aufzufassen und damit wohl wiederum Sokar. Zorn und Gefährlichkeit des Osiris/Verstorbenen richten sich gegen seine Feinde und müssen entsprechend von seinen Unterstützern weggelenkt werden;[401] um diesen zweiten Aspekt geht es hier. Damit sind zwei wesentlichen Handlungen von Isis und Nephthys – Rezitation und Reinigung – zwei grundlegende Ziele der Klagerituale zugeordnet. Die Rufe der Göttinnen, allen voran „komm!" u. ä., beschwören die Anwesenheit des Osiris, während die Reinigung den nahenden Gott nicht zuletzt auch erfrischt.

(632a) ***ỉy n⸗k sn.t⸗k ꜣs.t ḥꜥꜥ.tỉ*** (XX.13) ***n mr(.wt)⸗k***	Deine Schwester Isis wird aus Liebe zu dir jubelnd zu dir kommen,
(632b) ***di̯.n⸗k sỉ tp ḥms⸗k***	da du sie auf deinen Schoß gesetzt hast, damit dein Same in
(632c) ***pri̯ mtw.t⸗k ỉm⸗s spd.tỉ m Spd.t***	sie herauskomme, wirksam als Sothis,
(632d) ***Ḥr(.w) spd pri̯(.w) ỉm⸗k m rn⸗f n(.ỉ)*** (XX.14) ***Ḥr.w ỉm.ỉ Sp{n}d(.t)***	und Horus, der Wirksame, aus dir hervorgegangen ist, in seinem Namen „Horus, der in Sothis ist".

398 D. h. auf den Thron setzen (so Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 127)? Oder ist einfach nur die Geburt des Horus-Seped durch Sothis in Worte gefasst?

399 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 213–216 mit weiteren Hinweisen; s. a. zu XIV.33.

400 *Pyr.*, 1117d.

401 Vgl. die Bezeichnung des Osiris als *wdn ꜣ.t* in *Die Menge vorlassen* (XXIVa.28, XXV.21, 43, XXVI.43) und die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 240f.

632a–633a fehlen in B9C und B10C[b] (*aberratio oculi* bei ***ḏnḏr.w***).

PT und ST: ***di̯*** statt ***ḏi̯***, also noch direkter „setzen/positionieren". Ansonsten sind gegenüber PT/ST keine nennenswerten Veränderung zu konstatieren.

TT 196: ***ḥꜥ{n}⟨ꜥ⟩.tì***; Auslassung von ***=k*** an ***mtw.t***.

Das Textem über Isis' Ankunft als liebender Gattin (*Pyr.*, 632a, 1635b[402]) ist mit unterschiedlichem Kotext in mehreren Befähigungstexten anzutreffen, namentlich in der Rezitation zur siebten Tagstunde der *Stundenwachen*;[403] vgl. außerdem den identischen Satz in ***sꜣḫ.w*** I, Spruch 10 (hier XV.37) sowie die Ankunft von Isis und Nephthys in Spruch 5 (hier XIII.3). Ähnlich wohl auch der Anruf PT 629: „Osiris N., jubelnd komme ich nun herbei, aus Liebe zu dir, N." (***Wsìr N. ìwi̯.n=ì ì.ḥꜥi̯.k(w) n mr.wt=k N.***).[404]

Hier folgt hingegen ein knapper Bericht über die bereits in der Vergangenheit liegende Zeugung des Horus. Die Verbformen sind gegenüber PT unverändert, so dass eine Deutung des ***sḏm.n=f*** als Schreibung des Subjunktivs in diesem Fall nicht in Frage kommt. Die Konstruktion des folgenden Satzes stellt gleichfalls klar, dass Horus bereits „herausgekommen ist". Der gegenwärtige Moment ist der des Kultvollzugs, nicht der des mythischen Geschehens *in illo tempore*. Als Position des Geschlechtsakts ist wie stets angegeben, dass sich Isis auf Osiris niederlässt, was mehrfach durch „als Mann handeln" ausgedrückt wurde (s. a. hier V.1).[405]

Anders als an solchen Stellen, die wohl auch Isis' Initiative betonen, ohne die es nicht zur Zeugung des Horus hätte kommen können, wird hier Osiris ein aktiver Part zugesprochen, indem er selbst seine Partnerin auf seinen erigierten Phallus „platziert" ((***w***)***di̯*** > ***ḏi̯***).

Der Abschnitt gibt zunächst eine Begründung für Isis' fortwährende Sorge um Osiris, eben als Mutter des gemeinsamen Sohns Horus. Damit leitet er vom Kult durch die Schwestern/Klagefrauen zum abschließenden Thema der wirksamen Unterstützung durch diesen Sohn über.

Über das Wortspiel werden die Zeugung und Geburt des Horus und damit auch die Regeneration des Osiris einem oder mehreren astronomischen Zyklen zugewiesen,[406] zuvorderst der jährlichen Erneuerung im Sternbild Orion, das Sirius/Sothis begleitet.[407] Explizit machen dies die Anrufe vor dem Djenderu-Schrein in Dendara, wenn sie den Gott explizit zum Aufstehen „als Orion" auffordern (zitiert zu

402 In *Pyr.*, 1635b fehlt die Angabe ***sn.t=k*** „deine Schwester".

403 Pries, *Stundenwachen* I, 424; II, 116.

404 *Pyr.*, 1787. Sprecherin ist entweder Nephthys, die unmittelbar zuvor den Toten „fasst" (aus dem Wasser zieht?) und ihm sein Herz für seinen Körper gibt (***ìwi̯.n(=ì) nḏri̯(=ì) ìm=k ḏi̯(=ì) n=k ìb=k n ḏ.t=k***; *Pyr.*, 1786b), oder, ohne eigens eingeführt zu werden, Isis.

405 pBremner-Rhind XVII.7 („Frau, die als Mann handelte"); ***sꜣḫ.w*** IV (pMMA 35.9.21 XVIII.11–12 und Parallelen) („ich handelte als Mann, obgleich ich eine Frau bin"). Die Deutung „als Mann handeln" auch bei Smith, *Traversing Eternity*, 119, Anm. 111 und 141; jetzt ausführlich mit weiteren Beispielen Kucharek, *Klagelieder*, 222–226; s. a. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 47. In *Opet* I, 139.3 wird Isis wohl dementsprechend als „die als eine Frau als Mann handelt" (***ìri̯(.t) tꜣ(.y) n (= m) ḥm.t***) präsentiert; eine Anspielung auch in pBM 10507 I.15: Smith, *Mortuary Texts*, 36, 62f., Taf. 1; idem, *Traversing Eternity*, 253 mit Anm. 42; Manniche, *KMT* 5,4 (1994), 54–56. Die Formulierung „Frau, die als Mann handelt" ist auch für andere Göttinnen belegt (*Dendara* VII, 108.13 und Parallelen; *Dendara* XI, 200.3; *Esna* 216.2; vgl. *LGG* I, 532; V, 133 sowie Kucharek, *Klagelieder*, 225f.). Vgl. auch zu III.14 und ***sꜣḫ.w*** II, Spruch 7 = PT 366 (*Pyr.*, 532b–c; hier XX.13).

406 Vgl. *LGG* I, 251, *s. v.* ***Ỉmy-Spdt***; V, 287, *s. v.* ***Ḥr-Spdw***; VI, 279f., *s. v.* ***Spd***, 291ff., *s. v.* ***Spdt***. Für eine Identität von Horus und Sirius hat sich Anthes, *ZÄS* 102 (1975), 1–10 ausgesprochen; ablehnend Krauss, *Astronomische Konzepte*, 294–297 mit weiteren Hinweisen.

407 So auch Griffiths, *Origins of Osiris*, 13.

XX.12/631b). Der Schreibung nach ist Horus hier wörtlich der bzw. ein „Wirksamer", nicht der Gott Sopdu, der gleichfalls mit dem „Wirksamen" identifiziert werden konnte.[408]

(633a) *3ḫ.n≈k ỉm≈f m rn≈k n(.ỉ) 3ḫ ỉm.ỉ ḏ{.t}⟨n⟩dr(.w)*	Du bist in ihm befähigt geworden, in deinem Namen „Befähigter in der Djenderu-Barke".
(633b) ***nḏ≈f ṯw m rn≈f n(.ỉ) Ḥr.w z3*** (XX.15) ***nḏ ỉtỉ≈f***	Er wird dir beistehen, in seinem Namen „Horus, der Sohn, der seinem Vater beisteht".

In PT und ST[409] ist das Subjekt beider Sätze Horus, im ersten also: „Er ist aus dir befähigt geworden, in seinem Namen ‚Befähigter in der Djenderu-Barke'" (*3ḫ.n≈f ỉm≈k m rn≈f* ...). D. h. anders als hier sind der Barkeninsasse und die Barke selbst als Verkörperung des Sokar/Osiris nicht identisch, sondern es ist Horus in seiner bekannten Rolle als wesentliches Mitglied der Besatzung – oft Kommandant oder Steuermann – bezeichnet; vgl. nur die zu *Pyr.*, 631b zitierten Anrufe in Dendara.[410] Aber auch die vorliegende Version, die in TT 196 wohl entsprechend zu rekonstruieren ist,[411] transportiert eine überzeugene Aussage: Osiris ist „in" seinem Sohn bzw. sogar „als" dieser „befähigt", d. h. dessen Dasein garantiert den jenseitigen Fortbestand des Vaters.

Sq3C, Sq13C: ***nḏ.n*** statt ***nḏ*** wie hier und PT.[412]

B9C, B10C[b]: ***Ḥr.w-nḏ-ỉtỉ≈f*** „Harendotes", also mit dem univerbierten Theonym anstelle des ausführlicheren Epithetons.

3.2.4.2 *Spruch 8 = PT 367*
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 2

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi I.,[413] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 634a–635d; Neith: Jequier, *Neit et Apouit*, Taf. 14 (Z. 396–398); Udjebtni: Jéquier, *Aba*, Taf. 28 (Z. 295–296); s. a. Allen, *JARCE* 23 (1986), 11f. und 12, fig. 7; Ibi: Jéquier, *Aba*, Taf. 16 (Frgm. W).

ST: B9C, B10C, L-MH1A[a], L-MH1A[b], Sq3C, Sq4C, Sq5C, Sq6C, Sq1Cop, T1C: *CT* VIII, 320–322.

Grab des Senenmut (TT 353), Inschriftenband auf der astronomischen Decke: Dorman, *Tombs of Senenmut*, 139f., Taf. 84–85 (Z. A4: *Pyr.*, 634a–635c).

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 91, Textabb. 18 (T41, Z. 46–51).

Sarkophagbeschriftung von Falck E.III.1 = *Pyr.*, 634a–d: von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 183f.; III, Texttaf. 120–122. Textzeugen:
Apis-Sarkophag in Saqqara, Serapeum: von Falck, a. a. O. I, 355.

Sarkophagbeschriftung von Falck E.III.2 = *Pyr.*, 634a + 626a–b Anf. + 634c + *ʿḥʿ≈k*-Phrase: von Falck, a. a. O. I, 185–187; III, Texttaf. 123–125 (Synopse). Textzeugen: s. zuvor zu Spruch 7.

Vgl. auch *s3ḫ.w* III, Spruch 6 (Barbash) bzw. 7 (Assmann), zweiter Anruf; pWAM 551 VI.49–50; Barbash, *Padikakem*, 172, 324 (Taf. 6), 327; Assmann, *Totenliturgien*, 432f.

---

408 Zu den astronomischen und wortspielerisch-theologischen Bezügen zwischen Sirius, Horus und Sopdu s. Beaux, in: *Hommages à Jean Leclant* I, 61–72, bes. 69f.

409 Nur Sq3C erhalten, in B9C und B10C[b] nicht ausgeführt; s. zuvor.

410 Dort ist Horus als „der mit wirksamem Ausspruch in der Djenderu-Barke" deutlicher als Barkenkommandant beschrieben.

411 Dort ist nach unklaren Zeichenresten (Graefe: [illegible]) *ỉm≈f m rn≈f* ... deutlich.

412 In Sq3C ist das Spruchende zu ***nḏ.n ṯw*** verkürzt, aber die Verbform ist auch dort eindeutig.

413 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy I[er]*, 29, Taf. 1 (P/F/W med 1).

(634a) *hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy n⸗k zꜣ⸗k Ḥr.w nḏ{tw}⸗f ⟨ṯw⟩*

Hei, Osiris-Chontamenti, dein Sohn Horus wird zu dir kommen und dich schützen.

(634b) *ỉni̯⸗f n⸗k ỉb.w nṯr.w*
(634c) *ỉmi̯⸗k* (XX.16) *gꜣw ỉmi̯⸗k ꜥši̯*

Er wird dir die Herzen der Götter bringen, so dass du nicht beklemmt bist und nicht röchelst.

PT, ST, *sꜣḫ.w* III: „Geb hat dir Horus gebracht, damit er dir beisteht" (*ỉni̯.n n⸗k Gbb Ḥr (ỉ.)nḏ⸗f ṯw*).[414] E.III.1: *ỉwi̯ n⸗k Ḥr.w*. Dort im Folgenden mit einer Zeichenumstellung zu *nḏ.n{ṯ}⸗f ⟨ṯ⟩w*; E.III.2: *ỉy n⸗k zꜣ⸗k Ḥr.w* wie hier. Durch die Umformulierung von 634a wird der Anruf enger an den vorangehenden angeschlossen,[415] indem weiterhin der am Ende von PT 366 als „Beistand seines Vaters" (*nḏ ỉti̯⸗f*) eingeführte Horus handelt. Auf diese enge Zusammengehörigkeit weist die Zusammenstellung von PT 366 und 367 als zwei Anrufe derselben größeren Einheit hin. PT 366 und 367 stehen schon bei Teti und in den ST hintereinander. Einen weiteren Anlass zur Veränderung des Texts mag die Ähnlichkeit der Hieroglyphen für *Gbb* und *zꜣ* geboten haben. Das nun passendere *ỉy* statt *ỉni̯* kam anscheinend erst als Folge des anderen Subjekts und nicht gleichzeitig mit diesem in den Text, jedenfalls schreibt TT 196 *ỉni̯(.w) n⸗k zꜣ⸗k Ḥr.w nḏ⸗f ṯw* und könnte damit eine Zwischenstufe in der Überlieferung hin zu unserer Version repräsentieren. In TT 353 fehlt *Gbb* bzw. *zꜣ⸗k* ganz: *ỉni̯(.w) n⸗k Ḥr.w nḏ⸗f ṯw*.

Als Folge des Austauschs werden auch die Herzen der Götter vom Sohn Horus gebracht, nicht mehr vom Vater Geb, daher ist *ỉni̯* parallel zu *nḏ* subjunktivisch oder prospektivisch zu verstehen (PT, ST: *ỉni̯.n⸗f*).[416] Die Umdeutung könnte bereits lange vor der Spätzeit geschehen sein, denn bereits TT 353 zeigt *ỉni̯⸗f*, außerdem E.III.1. Das Bringen der Herzen der Götter ist eine charakteristische Handlung des Geb, offenbar eine Metapher für die von diesem garantierte Loyalität seiner Untertanen gegenüber Osiris; vgl. *sꜣḫ.w* I, Spruch 11 (hier XVI.4–5).

E.III.1: Auslassung von *ỉmi̯⸗k gꜣw*.

TT 353: *ꜥmn.w⸗k* statt *ꜥši̯* (Assoziationsfehler).[417]

E.III.2 schließt mit einer *ꜥḥꜥ⸗k*-Phrase, die die Adverbiale von 634c einbindet: „Du sollst dich an die Spitze der Götter stellen!" (*ꜥḥꜥ⸗k ḫnt nṯr.w*).

Zum Begriffspaar *gꜣu̯ – ꜥši̯* sowie der gewählten Übersetzung von *ꜥši̯* s. zu XXI.25 (*Pyr.*, 903a).

(634d) *rdi̯ n⸗k Ḥr(.w) ỉr.t⸗f ỉṯi̯⸗k wrr(.t) ỉm⸗s ḫnt.ỉ psḏ.t-ꜥꜣ.t*

Horus wird dir sein Auge geben, damit du an der Spitze der Großen Neunheit die ihm innewohnende Ureret-Krone packst.

635a) (XX.17) *ỉ.ꜥb n⸗k Ḥr(.w) ꜥ.wt⸗k nb.t dmḏ.n⸗f ṯw nn ḫnn.w ỉm⸗k*

Horus wird dir alle deine Glieder waschen(?), nachdem er dich vereint hat, so dass es keine Störung mehr an dir gibt.

PT, ST, TT 353: *rdi̯.n*[418] … *ỉꜥb.n* … *dmḏ.n*, also diese drei Verben zur Benennung dreier gleichwertiger Handlungen des Horus in der Vergangenheit. Hier legt die Schreibung mit drei Wasserlinien *ꜥb*

414 Neith: *ỉ.nḏ⟨⸗f⟩ ṯw*; *sꜣḫ.w* III: *ỉni̯ n⸗k Gbb Ḥr.w nḏ⸗f kw*.

415 Assmann, *Totenliturgien* III, 308, Anm. 186.

416 Für diese Auffassung und damit gegen ein Verständnis der *sḏm⸗f*-Formen als Präteritum spricht auch, dass in diesem Spruch das *sḏm.n⸗f* kein einziges Mal verwendet wird, trotz seiner regemäßigen Verwendung in der PT-Version. Vgl. z. B. Spruch 10, wo *sḏm.n⸗f*- und *sḏm⸗f*-Formen offenbar gleichbedeutend nebeneinander stehen.

417 S. a. Dorman, *Tombs of Senenmut*, 140, Anm. j.

„reinigen“ statt *i*ᶜ*b* „sammeln“ nahe, wozu die veränderte Verbform passt, durch die die Waschung des Leichnams treffend nach dessen Vervollständigung angesetzt wird.

E.III.1: *rdi̯ n≠k* wie hier.

TT 353: *m3n≠k im≠s* statt *iṯi̯≠k wrr.t im≠s*.

TT 353 ohne *nb.t* nach ᶜ*.wt≠k*.

PT, ST, TT 353 und offb. auch TT 196[419]: *ḫnt nṯr.w* statt *ḫnt psḏ.t-*ᶜ*3.t*; E.III.1: *psḏ.t*, geschrieben mit neun Götterstandarten.

PT, ST, TT 353: *n ḫnn.t(w) im≠k* „so dass nicht gegen dich rebelliert wird“.

Das „Horusauge“ als Metapher für so gut für alle Opfergaben muss hier kultweltlich nicht unbedingt für die Weiße Krone selbst vertreten. In PT 414 steht es eindeutig für Stoff, doch soll der angerufene Verstorbene wie hier durch „es“ (das Horusauge) die Ureret-Krone entgegennehmen.[420]

635c) *nḏri̯ n≠k Ḏḥw.ti ḫft.(i){w}≠k ḥsq(.w) ḥn*ᶜ *im.iw-*(XX.18)*ḫt≠f* 635d) *nn ḫbi̯.n≠f im*	Thot wird für dich deine(n) Feind{e} packen, enthauptet zusammen mit seinen Anhängern, ohne dass er eine Ausnahme dabei macht.

PT, ST, TT 353: *nḏri̯.n n≠k* sowie eindeutig Singular *ḫft.i*.

TT 353 beendet den Text leicht verkürzt mit: *ḫft(.i)≠k ḥn*ᶜ *m-ḫt≠f*.[421]

PT und ST: *ḫ3tb* „Milde walten lassen“ o. ä.,[422] daran anschließend *im≠f*,[423] also auf den einzelnen Feind, Seth, bezogen, nicht auf die gesamte Gruppe der Feinde wie hier. Die in pSchmitt vorliegende Schreibung ohne *t* und mit dem „Kreuz“ als Determinativ konnte von einem zeitgenössischen Leser ohne Hintergrundwissen wohl nur *ḫbi̯* „vermindern“ gelesen werden, woraus sich ein gleichermaßen sinnvoller Inhalt ableiten lässt.

Mit Thot steht der zweite bedeutende göttliche Ritualist neben Horus. Hier übernimmt er die Vernichtung der Feinde, die man grundsätzlich eher mit Horus verbinden würde, auch wenn Thot durchaus ein strafend-gewalttätiger Aspekt eignet.[424] Hier handelt sich aber wohl weniger um den Sieg im Kampf als um die Hinrichtung, also einen juristischen Akt, den der für diesen Bereich zuständige Thot gründlich erledigt.

3.2.4.3 Spruch 9 = PT 368
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 3

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi I.,[425] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 636a–639b; Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 14 (Z. 398–401); Ibi: Jéquier, *Aba*, Taf. 9 (Z. 321–324); Taf. 16 (Frgm. W).

ST: B9C, B10C, Sq3C, Sq4C, Sq5C, Sq6C: *CT* VIII, 323–327; Sq13C, Sq1Ch, Sq1Cop: *ibidem*, 325–327 (nur 638a–639b).[426]

---

418 Neith und Sq4C: *di̯.n*.

419 In TT 196 nur ein zerstörtes Schriftquadrat zwischen *wrr.t im≠s* und *nṯr.w*, also sehr wahrscheinlich [*ḫnt*].

420 *Pyr.*, 737e–f; s. Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 302 mit Anm. 1080 zu unserer Stelle.

421 Die Verkürzung des Texts gepaart mit enger gesetzten Hieroglyphen scheint nicht auf Platznot zurückzuführen sein und dürfte somit bereits früher in die Überlieferung gekommen sein; s. a. Dorman, *Tombs of Senenmut*, 140, Anm. l.

422 In TT 196 unklar, *ḫ3[t]b* kann nicht sicher ausgeschlossen werden.

423 L-MH1A[a] stattdessen mit direktem Objekt *sw*.

424 Zu Thot als Kämpfer und Scharfrichter zuletzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 328–333; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 311; Meurer, *Feinde des Königs*, 177–180.

425 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 29, Taf. 1 (P/F/W med 1–3).

426 PT 369 wie hier folgt nur in B9C, B10C, Sq13C; s. *CT* VIII, 327.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 85, Textabb. 12 (T41, Z. 1–10).

Sarkophagbeschriftungen von Falck E.IV.1 (*Pyr.*, 637b–639b) und E.IV.2 (*Pyr.*, 638a–639b): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 217–221; III, Texttaf. 146–152 (Synopse). Textzeugen:
Sarkophagdeckel des Uahibre in Sais (E.IV.1): von Falck, a. a. O. I, 344.
Innerer Sarkophag des Tschannehebu (Kairo JE 35156) aus Saqqara[427] (E.IV.1): von Falck, a. a. O. I, 346.
Deckel des inneren Sarkophags des Psammetich, Sohn der Tagemenaset (Berkeley, Hearst Museum 5.522) aus Saqqara[428] (E.IV.1): von Falck, a. a. O. I, 342.
Außensarg des Iretheriru (Limoges, Musée municipal E993) (E.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 454f.
Sarg des Osirnacht in Abusir el-Melek (E.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 462.
Gamhud 11: Sarg des Petenese in Gamhud (E.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 448.
Gamhud 17: anonymer Sarg in Gamhud (E.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 449.
Sarkophag des Ahmose (Kairo JE 51945) aus Tuna el-Gebel (E.IV.2): von Falck, a. a. O. I, 336 (nur 638b–639a).
Sarkophag des Psammetich, Sohn der Meramuntabeset (Kairo JE 34649) aus Saqqara[429] (E.IV.2(?): 638a–d): Daressy, *RecTrav* 17 (1895), 24.
Paviansarg Mallawi Inv. 263 (E.IV.2(?): 638a–d[430]): Zaghloul, *MDAIK* 50 (1994), 307f., Taf. 52a.
Paviansarg Mallawi Inv. 264 (E.IV.2(?): 638a–639a): Zaghloul, a. a. O., 308, Taf. 52b.

Sarkophagbeschriftungen von Falck Nut-Text I.1 (*Pyr.*, 638a/1607a + „*n ḥrj*-Passage" + *Pyr.*, 638b–c/1607b–1608a): von Falck, a. a. O. I, 62f.; III, Texttaf. 8–9; Nut-Text I.3a (Grußformel + *Pyr.*, 638a–c): von Falck, a. a. O. I, 67–70; III, Texttaf. 13–16; Nut-Text I.4a (*Pyr.*, 638a/1607a–638b/1607b): von Falck, a. a. O. I, 73f.; III, Texttaf. 21–22; Nut-Text I.5 (*Pyr.*, 638a–b + 625c) und I.6 (*Pyr.*, 638a–b + „*ꜥnḫ≈k*-Passage"): von Falck, a. a. O. I, 259–263; III, Texttaf. 204–209. Textzeugen:
Sarg in Abydos („Aby G") (I.1): von Falck, a. a. O. I, 62; Petrie, *Abydos* I, 35, § 30, Taf. 71.
Sarg des Iretherru in Abydos, Grab 57 (I.1, I.3a): von Falck, a. a. O. I, 403.
Sarg des Hor-Ma'acheru in Abydos, Grab 57 (I.3a): von Falck, a. a. O. I, 403.
Sarg der Taynacht in Abydos, Grab 57 (I.3a): von Falck, a. a. O. I, 403.
Sarg des Pensachmet (Berlin 2108) aus Theben (I.3a): von Falck, a. a. O. I, 67; Lepsius, *Denkmaeler* III, 271(c).
Sarg „Sams": (I.3a): von Falck, a. a. O. I, 67; Birch, *ZÄS* 7 (1869), 51.
Sarkophagdeckel der Königin Chedebneithiretbinet (Wien ÄS 3) aus Sais (I.4a): von Falck, a. a. O. I, 348.
Sarkophag des Nesisut (BM 30) aus Giza (I.4a): von Falck, a. a. O. I, 368f.
Innensarg der Ameniryirt (BM 6668) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 259; Taylor, in: *The Theban Necropolis*, Taf. 70 (links oben).
Sarg des Nesamun (Kairo CG 41002) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 376–378.
Sarg der Tabatschat (Kairo CG 41009) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 386f.
Sarg des Hor (Kairo CG 41017) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 393–395.
Sarg der Asetemachbit (Kairo CG 41033) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 396f.
Mumienkartonage des Besenmut (Kairo CG 41047) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 413–415.
Sarg des Harsiese (CG 41051) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O. I, 420–422.
Sarg der Neschons (CG 41055) aus Theben (I.5, I6): von Falck, a. a. O., 425f.
Sarg des Padiamun (CG 41057) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O., 428–430.
Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben (I.5, I.6): von Falck, a. a. O. I, 437–440.
Innensarg der Tadiamun (CG 41071) aus Theben (I.5): von Falck, a. a. O., 444–446.
Sarkophagdeckel des Horiraa (BM 1729 + Fragmente *in situ*) aus Saqqara (I.3a; nur *Pyr.*, 638a–c): Pernigotti, in: Bresciani et al., *Saqqara* I, 53–68, Taf. 11, Z. 3–4.
Sarkophagdeckel des Wesirs Padineith in Saqqara (I.3a; nur *Pyr.*, 638a–c): Pernigotti, in: Bresciani et al., *Saqqara* I, 68–77, Taf. 12, Z. 4.

427 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 77.
428 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 83.
429 S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 95 mit Anm. 573.
430 Eventuell wurde der Text auf dem nicht erhaltenen links folgenden Brett fortgesetzt.

Sarkophagbeschriftungen von Falck Nut-Spruch C.IIa (*Pyr.*, 825a/638a + 825c–d/638c–d): von Falck, a. a. O. I, 255–257; III, Texttaf. 201–202. Textzeugen:
Innensarg des Nesamun (CG 41044) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 407–409.
Sarg des Anchefenchons (CG 41048) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 415–417.
Außensarg der Nachtbastetiru (CG 41050) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 418–420.
Sarg des Harsiese (CG 41051) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 420–422.
Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 437–440.
Sarg des Irtirtschau (CG 41070) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 442f.
Sarg des Ibi (aus TT 36): von Falck, a. a. O. I, 451–453.

Nicht herangezogen wurden der Nut-Text I.2[431] sowie die Nut-Sprüche C.I.1a und C.I.2a,[432] da von Falck diese drei Beschriftungselemente auf PT 588 (*Pyr.*, 1607a–1608b) zurückführen kann.[433] Auch einige Spätzeitgräber, die traditionell als Textzeugen für PT 368 gelten, bieten Nut-Text I.2 und bleiben deshalb hier unberücksichtigt (Sq12Sq und Sq13Sq,[434] Tschannehebu und Bakenchons,[435] Amuntefnacht[436]).

Ebenfalls nicht berücksichtigt wurden Parallelen, deren kurze Anklänge an PT 368 wohl eher auf der Verwendung geläufiger Texteme beruhen als dass sie als direkte Auszüge zu werten wären.[437] Überhaupt würde eine auf Vollständigkeit abzielende kritische Betrachtung der Abschriften von PT 368 und 588 hier zu weit führen; s. insbes. noch die Belege auf den Särgen von Kornmumien: Fritz, *SAK* 35 (2006), 116f.

636a) *hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw Ḥr.w nw m-ẖnw ꜥ.wỉ⸗k*	Hei, Osiris-Chontamenti, Horus ist dies in deinen Armen!
636b) *nḏ*[(XX.19)]*{tw}⸗f ⟨ṯw⟩*	Er wird dir beistehen,
636c) *ꜣḫ n⸗f ꜥn{.w} ḫr⸗k m rn⸗k n(.ỉ) ꜣḫ.t prr(.t) Rꜥw ỉm⸗s*	und es eignet ihm wiederum bei dir Befähigung, in deinem Namen „Horizont, aus dem Re hervortritt“.
636d) *sb{n}ḫ n⸗k ꜥ.wỉ⸗k ḥꜣ⸗f zp* 2 *nn bỉ*[(XX.20)]*ꜣi̯⸗f r⸗k*	Schließe ihn dir fest („ringsum“) in deine Arme, er wird sich dir nicht entziehen!

Teti, Merenre, Ibi (Frgm. W): Singular *ꜥ(.w)/rmn* „Arm“.
PT und Sq4C: *ỉ.nḏ⸗f*;[438] B9C und Sq6C: *nḏ.n⸗f* „er hat beigestanden“.
Teti, B9C, Sq3C: *ỉm⸗s* wie hier; Pepi I., Merenre, Neith, Sq4C, Sq6C, TT 196 stattdessen *ỉm⸗k*.
Ibi (321–324) endet hier.

Die Umarmung des Horus durch seinen Vater Osiris macht den Nutzen des Kultvollzugs für den Ritualisten besonders deutlich. Als Ausübender des Totenkults „befähigt“ (*sꜣḫ*) Horus Osiris, dies ist der vordergründigste Zweck jeder *sꜣḫ.w*-Rezitation. Im Moment der Umarmung nun gewinnt er selbst *ꜣḫ*-Qualität „bei“, d. h. „von“ (*ḫr*) Osiris. Der explizite Zusatz „aus dem Re hervortritt“ an den durch das Wortspiel bedingten „Horizont“ als Identifikationsobjekt in der Namensformel lässt Horus als Sonnen-

431 Von Falck, a. a. O. I, 64–66; III, Texttaf. 10–12.
432 Von Falck, a. a. O. I, 50–61; III, Texttaf. 1a–4b.
433 Zur Problematik der Identifizierung einer der beiden fast identischen Nutformeln aus PT 368 und 588 als Quelle für eine Sargbeschriftung s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 49.
434 Maspero, *ASAE* 1 (1900), 167; Daressy, *RT* 17 (1895), 17. S. a. Gestermann, *Überlieferung*, 82 mit Anm. 463; 96 mit Anm. 580 (jeweils Identifizierung als PT 368 mit fehlendem Beginn und Ende).
435 von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 10–12.
436 Drioton, *ASAE* 52 (1954), 111, Z. 50–51; s. a. Gestermann, *Überlieferung*, 62 mit Anm. 333.
437 S. die Zusammenstellung bei von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 264 sowie Nut-Text C.III.2 (*Pyr.*, 779a–b + 780a–b + 479c + 638c Ende + 638 d Anfang): *ibidem* I, 78f.; III, Texttaf. 30–35.
438 Ibi (Frgm. W): *nḏ⸗f ⟨ṯw⟩*. Bei Ibi (321) fehlt offb. *rmn⸗k*.

gott erscheinen, der aus der „Umarmung“ mit Osiris erneuert aufgeht,[439] wobei die Person des Horus gleichzeitig für den Nachfolger steht, der als neuer König erscheint.[440]

Die *ꜣḫ*-Qualität des Aufgehenden dank der Umarmung durch Osiris fasst auch das *Nutbuch* in Worte:[441]

sw ꜣḫ⸗f ḫr ꜥ.wi̓ i̓t⸗f Wsi̓r m tꜣ-wr.t
i̓w⸗f nfr ḫn ḏr.t pꜣy⸗f i̓t Wsi̓r n pr-i̓mn.ti̓
ḏd wn.nꜣw i̓.i̓r⸗f n pr-i̓mn.ti̓
pꜣ mw n.ti̓-i̓w pꜣ Rꜥw ḫꜥ ḫn⸗f pꜣi̓
sp tp.i̓ m pꜣw.t⸗f
pꜣ sp ḥꜣ.ṯ n pꜣy⸗f ḫꜥ ḏd pꜣy⸗f ḫꜥ ḫn⸗f n pꜣ hrw
So ist er in den Armen seines Vaters Osiris im Osten („Backbord“)[442] befähigt
– Er ist schön in der Hand seines Vaters Osiris im westlichen Haus. Das heißt, er war im westlichen Haus. Das ist das Wasser, aus dem Re erschienen ist.
beim ersten Mal in seiner Urzeit.
– Beim ersten Mal seines Erscheinens, das ist sein Erscheinen aus ihm am Tag.

Den verschiedenen Umarmungsmotiven im ägyptischen funerären Textschaffen[443] ist gemeinsam, dass – nicht überraschend – zunächst und vor allem der Umarmte profitiert. Durch die aktive Handlung des in die Arme-Schließens – übrigens auch von Nicht-Personen[444] – wird eine Eigenschaft oder ‚Kraft‘ an das passive Gegenüber weitergegeben. Außer Horus oder Re kann auch Osiris selbst der Umarmte sein, v. a. in den Armen seiner Leben spendenden Mutter Nut,[445] aber auch seines „Vaters“ Atum. Wenn umgekehrt zu diesen Beispielen und auch zu unserer Szene der Sohn Horus seinen Vater in die Arme schließt, dann zu dessen Wohl, so in Szene 33 des *Dramatischen Ramesseumspapyrus*,[446] wo das Bringen und damit auch das Anlegen des *qni̓*-Latzes durch den Vorlesepriester als Umarmung des Osiris durch Horus ausgedeutet wird. In seinen beiden Reden an Geb weist Horus zunächst auf die Müdigkeit des Osiris hin, dann auf dessen aus der Kulthandlung, mithin aus der Umarmung, resultierende Gesundheit, die der jugendliche Horus auf seinen Vater überträgt. Prägnant formuliert auch Spruch 13/14 der *sꜣḫ.w* III in seiner ersten Szene die in der Umarmung durch den Sohn wiederhergestellte körperliche Integrität des Osiris:[447]

i̓nq.n kw[448] *zꜣ⸗k Ḥr.w*
sḫm nṯr m ḏ.t⸗f
Dein Sohn Horus hat dich umfasst, so dass der Gott über seinen Leib verfügt.

439 Assmann, *Totenliturgien* II, 124–126. Die unterschiedlichen Konnotationen des Eintritts in die Umarmung und des Austritts aus dieser betont Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 232–238.

440 Zu dieser Folge der Umarmung durch den Vater-Vorgänger s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 315.

441 Von Lieven, *Grundriss*, 379, § 23f.

442 Vgl. von Lieven, *Grundriss*, 55, Anm. 230.

443 Zu diesen s. Assmann, *Totenliturgien* III, 312–316 mit weiteren Beispielen.

444 So das Horus-Auge in *sꜣḫ.w* I, Spruch 11 (XVI.2).

445 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 314 mit Zitat von *Pyr.*, 616d–f (entspricht Nut-Text von Falck I.3b: von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 71f.; III, Texttaf. 18–20) und einer inhaltlich weitgehend analogen Rede der Nut auf dem Sarkophag Louvre D 39 (Piehl, *Inscriptions* I, XXV–XXVI). In dieser ist der Verstorbene anstelle des Horus in ihren Armen „befähigt“ (*ꜣḫ n⸗k m-ḫnw ꜥ.wi̓⸗i̓*) und entsprechend Nut der „Horizont, aus dem Re aufgeht“, also dem Verstorbenen selbst der solare Aufgang verheißen (Piehl, a. a. O., XXVI). Für einen Gesamtüberblick über die verschiedenen Nut-Texte s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 467f.

446 Z. 101–103; Sethe, *Dramatische Texte*, 211; zitiert auch von Assmann, *Totenliturgien* III, 314f.

447 Assmann, *Totenliturgien* III, 314 und 476 (Vers 10); Barbash, *Padikakem*, 336f. (pWAM 551 IX.4).

448 So in der leicht ‚bereinigten‘ Fassung bei Assmann, *Totenliturgien* III, 314 und 476. pBM 10081 schreibt nach Barbash, *Padikakem*, 239 (C): *i̓nk.n k{t}w*; pWAM 551 IX.4: *i̓p.n kw* „hat dich gezählt/geprüft“ (*ibidem*, 336f.).

Vgl. in unserem Papyrus auch die Umarmung/Vereinigung (*ỉnq*) durch bzw. mit Re in den *GZG* (VIII.5). Wenn in der zu jener Stelle zitierten berühmten Passage aus Tb 17 Re und Osiris in Mendes „einander" umarmen, dann mit direktem Nutzen für beide, wie ihre anschließende Benennung als „Doppel-Ba" zeigt. Der hier in der Erwähnung des Re hervortretende solare Aspekt des Horus rückt die Umarmung des Ritualisten/Sohns in die Nähe dieser Umarmung von Sonnengott und Osiris und gestattet es, den mehrfachen Austausch des Bas gegen den Sohn (*zꜣ*; XIX.30 = *Pyr.*, 763a; XX.34–35 = *Pyr.*, 767b; XXI.35 = *Pyr.*, 723c; s. a. *bꜣ* statt *zꜣ* in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10; hier XV.31) nicht allein auf die Ähnlichkeit der hieratischen Zeichen zurückzuführen, sondern auch auf die inhaltlichen Verbindungen zwischen der Ankunft des Ba und des Sohns am Grab.[449]

637a) ***nn rḏi̯.n Ḥr(.w) z(w)nu̯⸗k***
rḏi̯ n⸗k Ḥr.w ḫft.(ỉ)w⸗k ẖr-rd.wỉ⸗k
(637b) ***ꜥnḫ⸗k***

Horus lässt nicht zu, dass du leidest. Horus wird dir deine Feinde unter deine Füße legen, damit du lebst.

rḏi̯ n⸗k Ḥr(.w) ms.w⸗f (637c) ***ỉs***
zꜣi̯(XX.21)***⸗sn ẖr⸗k***
nn ḥmi̯.n ỉm⸗sn
fꜣi̯.n⸗sn ṯw

Horus wird dir auch seine Kinder übergeben, damit sie unter dir gemessen schreiten, ohne dass (einer) von ihnen weicht, da sie dich hochgehoben haben.

Die Übersetzung der Verbformen kann nach klassisch-ägyptischen Regeln erfolgen, da die Aussage plausibel erscheint. PT und ST formulieren in mehreren Punkten anders:

> *n rḏi̯.n Ḥr.w z(w)nu̯⸗k*
> *di̯*[450]*.n n⸗k Ḥr.w ḫft.ỉ*[451]*⸗k ẖr rd.wỉ⸗k*
> *ꜥnḫ⸗k*
> *rḏi̯.n n⸗k Ḥr.w ms.w⸗f*
> *ỉ.zꜣi̯*[452]*⸗sn ẖr⸗k*
> *n ḥmi̯.ỉ ỉm⸗sn*[453]
> *fꜣi̯⸗sn ṯw*
> Horus lässt nicht zu, dass du leidest. Horus hat dir deinen Feind unter deine Füße gelegt, damit du lebst. Horus hat dir seine Kinder übergeben, damit sie unter dir gemessen schreiten. Keiner ist unter ihnen, der weicht, wenn sie dich tragen.

Zum Determinativ von *zꜣi̯* „langsam gehen" vgl. die ähnliche Schreibung in *Pyr.*, 757a (P., N.; vgl. hier XIX.22).

Das Präfix *ỉ.* ist offenbar zur Partikel *ỉs* umgedeutet worden; so wohl auch TT 196, zumindest geht die dortige Schreibung darauf zurück (?). Die Verbformen dort ebenfalls wie hier, allerdings fehlt einmal das Suffix *⸗k*; deshalb: ***rḏi̯.n Ḥr ḫft.(ỉ)w⸗k ẖr rd.wỉ⸗k.***

In E.IV.1 ist nach stark verändertem Beginn (***hꜣ Wsỉr N. Ḥr.w ms.w⸗f sbꜣ⸗sn ẖr⸗k***) das ***n ḥmi̯ ỉm⸗sn*** der PT erhalten geblieben.

Uahibre und Tschannehebu (E.IV.1): ***fꜣi̯.n⸗sn*** wie hier.

Die beiden Motive dieses Abschnitts sind zunächst weniger inhaltlich als formal miteinander verbunden, nämlich durch den Gebrauch der Präposition *ẖr* „unter" für ganz unterschiedliche Personengruppen, eben die besiegten Feinde (s. a. XVII.19, XX.7, 43, XXIV.10) – N. B. die explizit „belebende"

449 S. a. hier zu II.33 mit Hinweis auf Willems, in: *Social Aspects of Funerary Culture*, 370–372; vgl. Sandri, *Har-pa-chered*, 134f. (Harpokrates, der aus Osiris' Ba hervorkam).

450 B10C, Sq4C, Sq5C: *ḏi̯.n* statt *di̯.n*.

451 ST bis auf Sq4C (B10C zerstört) mit Plural wie hier.

452 B9C ohne das Präfix.

453 B9C, B10C: *n ḥmi̯.n⸗sn* „sie weichen nicht". Die Endung *.ỉ* an *ḥmi̯* fehlt bereits bei Neith und allen ST.

Funktion von deren Unterwerfung – und die Horuskinder als Träger des Toten (vgl. hier *s3ḫ.w* I, Spruch 6, XIII.28; Spruch 10, XV.36; *Die Menge einführen*, XXVII.25[454]). Beiden Konstellationen gemeinsam ist die Zuweisung von Herrschaft an den „über" den Feinden bzw. Trägern thronenden Osiris.[455] Zur Übergabe der Horuskinder an „seinen Vater Osiris" vgl. hier Spruch 1, 17.–18. Anruf (= *Text über die Horussöhne*; XVIII.35–36). Schließlich gehört der Schutz gegen Feinde gleichfalls zu den Aufgaben der Horuskinder, womit vielleicht doch auch ein inhaltliches Bindeglied die Kombination der beiden Motive begünstigt haben könnte.

(638a) *psš s(ỉ) m³w.t≠k Nw.t m rn≠s Š.t-p.t*	Deine Mutter Nut wird sich ausbreiten, in ihrem Namen „Schetpet".
(638b) (XX.22) *rdi̯.n≠s wnn≠k m nṯr nn ḫft.(ỉ)w≠k m rn≠k n(.ỉ) nṯr*	Sie hat dich Gott sein lassen, ohne Feinde, in deinem Namen „Gott".
638c) *ḫnm≠s ṯw m-ᶜ (ỉ)ḫ.t-nb.t ḏw(.t) m rn≠s ḫnm(.t)-wr.t*	Sie wird dich vor allem Schlechten bewahren („vereinen"), in ihrem Namen „Große Vereinigende".
(638d) (XX.23) *ṯwt wr m ms.w≠s*	Denn du bist der Älteste von ihren Kindern.

Psš „teilen" statt *pš/pšš* „(sich) ausbreiten" auch in TT 196 sowie den Sargbeschriftungen E.IV.1–2, I.1, z. T. auch I.3a, I.5, I.6 (nur in CG 41065 erhalten) und bereits in einigen ST: B9C, B10C, Sq5C, Sq6C. Das Verb steht in PT und ST im *sḏm.n≠f*, weshalb man *psš* auch als neuägyptisches Präteritum auffassen könnte; dies ist hier mit Blick auf das bereits in PT/ST prospektive *ḫnm≠s* nicht geschehen. E.IV.2 und I.4a ohne folgendes *s(ỉ)*.

Es fehlt gegenüber allen Parallelen *ḥr≠k* „über dir" nach *Nw.t*.

Sargbeschriftungen E.IV.2, I.1, I.3a, I4a, I.5: *št3(.t) p.t*.[456] Diese Namensformel fehlt in C.IIa, dazu komplett 638b.

PT und Sq4C, Sq5C, Sq1Cop: Singular *ḫft.ỉ*. Ob man [Hieroglyphe] statt [Hieroglyphe] bei Pepi I. und Merenre wirklich als die Präposition *n* zu lesen hat, also: „sie hat dich für deinen Feind Gott sein lassen"?

In I.1 steht zwischen 638a und 638b die „*n ḥri̯*-Passage": „Deine Mutter Nut wird sich nicht von dir entfernen, in ihrem Namen ‚Himmel oben'" (*n ḥri̯ m³w.t≠k Nw.t r≠k m rn≠s n(.ỉ) ḥr.t*). Ähnlich I.4a sowie Berlin 2108, den von Falck als Zeugen für Sarginschrift I.3a wertet: *nn ḥri̯≠s r≠k m rn≠s n(.ỉ) ḥr.t*.

In den Sargbeschriftungen unregelmäßiger Wechsel zwischen *rdi̯.n≠s*, *rdi̯≠s* und *di̯≠s*. E.IV.2 und I.5 durchweg *(r)di̯≠s*; die bei zwei Textzeugen von I.5 belegte Beschriftung I.6 hingegen beide Male *rdi̯.n≠s*.

I.4a endet mit *n ḫft.ỉw≠k/ṯ N*.

I.5 endet mit: „ohne dass du an irgendeinem Ort, wo du gehst, Feinde hast" (*nn ḫft.ỉw≠k m bw nb šmi̯≠k ỉm*).

TT 196, Horiraa, Padineith, E.IV.1, JE 51945: *ḫnm.n≠s*[457] statt *ḫnm≠s*.

C.IIa: *ḫnm≠s ṯw m rn≠s/k(!) n(.ỉ) ḫnm.t-wr.t*, also Auslassung von *m-ᶜ ỉḫ.t nb.t ḏw.t*[458] N. B. den Austausch von *rn≠s* gegen *rn≠k* bei der Mehrheit der Textzeugen.

454 Weitere Beispiele bei Assmann, *Totenliturgien* III, 116–119; Kucharek, *Klagelieder*, 257f.

455 Zur Funktion des „Kulthorizont[s] ‚Tragen'" als Ausdruck der Herrschaft über die verschiedenen Träger (Nachkommen, andere Kultausübende, Feinde) s. Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 154–173.

456 Die Schreibung ist nicht in allen Textzeugen eindeutig, die Tendenz aber klar. Eine mögliche Zwischenstufe von *š.t* zu *št3* könnte die mehrfach bezeugte Schreibung [Hieroglyphen] (u. ä.) sein. Bei mehreren Textzeugen von I.3a fehlt *p.t*. Padineith und vermutlich auch Horiraa II schreiben ‚altes' *š.t*; diese Textzeuge weisen auch nicht die für die Beschriftung I.3a sonst typische „Grußformel" vor *Pyr.*, 638a auf.

457 TT 196: *ḫnm.n{n}⟨≠s⟩*.

Zwei Textzeugen von I.3a aus Abydos, Iretherru und Taynacht, schreiben ***ẖnm sỉ ỉm⸗k*** „vereinige sie mit dir!"/„zu dir gesellt ist sie"(?).

Bei Iretherru endet I.1 vermutlich schon nach ***nṯr*** mit ***Wsỉr N.***; 638c/1608a ist zu I.3a zu zählen.[459]

PT, ST, C.IIa: ***ỉm.ỉ ms.w⸗s.***[460] TT 196 schreibt offb. ***ỉm*** (beschädigt).

Š.t-p.t als Name der Nut[461] erscheint offenbar ausschließlich im Wortspiel mit ***pšš/psš***, in der fünften Tagstunde der *Stundenwachen* als Rede der Nut selbst in der Klage der Weihe: „Ich habe mich als deine Einzigartige über dich gebreitet, in jenem meinem Namen ‚Schetpet'" ***(psš.n(⸗ỉ) ḥr⸗k m wꜥ.w(t)⸗k m rn⸗ỉ pwy n(.ỉ) Š(.t)-p.t).***[462]

Zum Gott-Sein ohne Feinde s. Assmann, *Totenliturgien* I, 118f. und hier in Spruch 11 (XX.32/*Pyr.*, 765c).

Zu Nut als der „Großen Vereinigenden" bzw. dem „Großen Brunnen" ***(ẖnm.t-wr.t)*** s. zu ***sꜣḫ.w*** I, Spruch 14A (XVII.10).

Diese „Nutformel" ist auch separat als PT 588 überliefert, ähnlich als PT 446.[463] Viele der zahlreichen spätzeitlichen Varianten nur dieser Passage können ohne Kotext sowohl auf PT 588 als auch auf unseren Spruch zurückgeführt werden.[464]

(639a) ***ḥtp n⸗k Gbb*** ***mri̯.n⸗f ṯw*** ***ḫwi̯.n⸗f ṯw*** (639b) ***rdi̯.n⸗f n⸗k tp⸗k*** ***rdi̯***(XX.24)***.n⸗f (ỉ)ꜥb ṯw Ḏḥw.tỉ*** ***tm ỉr.ỉw⸗k***	Geb wird dir gnädig sein, da er dich liebgewonnen und beschützt hat, da er dir deinen Kopf gegeben hat und dafür gesorgt hat, dass Thot dich zusammenfügt, damit vollständig sei/nicht mehr existiere(?), was an dir ist.

TT 196: ***sr*** „ankündigen" statt ***mri̯***.

Das in TT 196 erhaltene ähnelt auffällig u. ä. in E.IV.1.[465]

Das Verb ***ỉꜥb*** wird mehrfach im Sinne des Zusammenfügens des Leichnams verwendet, und zwar als Mumie, deren Wiedergeburt erfolgen soll.[466]

Gebs Sorge gilt hier der Vollständigkeit des Leichnams. Dafür stehen sowohl die entsprechende Anweisung an Thot als Balsamierer[467] als auch das Geben des Kopfes. Die Kombination aus dem Vereinigen ***(ỉꜥb)*** der Glieder und dem Anfügen oder Geben des Kopfes mit Geb als Protagonisten bieten auch PT 451 und 452, beide in Form einer Götterrede: „‚Vereinige dir deine Knochen und nimm deinen Kopf entgegen', spricht Geb" ***(ỉꜥb n⸗k qs.w⸗k šzp n⸗k tp⸗k ḫru̯ Gbb)***[468] bzw. „‚nimm deinen Kopf entgegen und vereinige dir deine Knochen', spricht Geb" ***(šzp n⸗k tp⸗k ỉꜥb n⸗k qs.w⸗k ḫru̯ Gbb).***[469] Aufgrund

---

458 Bzw. von ***ḏw.t nb.t***, wenn man mit von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen*, C.IIa auch auf PT 446 (hier *Pyr.*, 825c) zurückführen möchte.

459 von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen*, 63, Anm. 81.

460 Neith *om.* ***ỉm.ỉ***.

461 *LGG* VII, 128.

462 Pries, *Stundenwachen* I, 403, 404f. (Kommentar); II, 108 (05 TS v).

463 *Pyr.*, 825a–d. Charakteristisches Kennzeichen von PT 446 ist neben kleineren Varianten *Pyr.*, 825b.

464 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 317 und v. a. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 49 mit weiteren Hinweisen. Zu *Pyr.*, 638a in ***sꜣḫ.w*** III, Spruch 6/7 s. Assmann, a. a. O., 432, 434.

465 Für weitere Abweichungen innerhalb den Gruppen der Sargbeschriftungen, die hier zu weit führen würden, s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 219–221 (Lesartenapparat); III, Texttaf. 149–152 (Synopse).

466 Herbin, *RdE* 54 (2003), 91f.; s. a. I.39, XII.7.

467 Zu Thot als Balsamierer s. Stadler, *Weiser und Wesir*, 430–434; hier XII.6–7.

468 *Pyr.*, 840b.

469 *Pyr.*, 843a.

von Beschädigung unklar ist ein Text in den Pyramiden Pepis I. und des Ibi (PT 1025–1026).[470] Dort soll der Verstorbene an Res Seite sitzen, es geht also offenbar um seine Ankunft im Horizont/Heliopolis. Passend dazu konstatieren die Götter „Lobpreis durch die Länder" (*mdwi̯ tꜣ.w iꜣ(.w) wr i.n nṯr.w*); nach einer weiteren Lücke weist dann entweder Geb das Anfügen des Kopfes an (*ṯꜣz tp i.n Gbb*), oder es ist sogar direkt „der Kopf durch Geb angefügt" (*ṯꜣz(.w) tp in Gbb*).[471] Auch der an unserer Stelle mit Geb genannte Thot kann das Anfügen des Kopfes übernehmen (PT 17).[472] Zu Geb, der die anderen Götter zur Unterstützung für Osiris anweist, vgl. zu VI.11.

Die Passage erscheint leicht abgewandelt am Schluss von Szene 2 des *Mundöffnungsrituals*:[473]

šzp n⸗k tp⸗k
smn.n⸗i n⸗k qs.w⸗k ḫr Gbb
Ḏḥw.ti iꜥb sw
tm ir.i⸗f
Nimm deinen Kopf entgegen!
Nun befestige ich dir deine Knochen bei Geb.
Thot, füge ihn zusammen, damit vollständig sei/nicht mehr existiere(?), was an ihm ist!

Am Schluss ist auch zu erwägen, *ir.iw* als Schreibung von *ir.w* „Gestalt" aufzufassen. Die vorliegende Deutung mit Blick auf *ir.(i)t* in PT und ST. In PT und einigen ST ist (*i.*)*tm* eindeutig das Negationsverb, also: „damit zuende sei, was dir anhaftet" o. ä.[474] Dieses Verständnis ist auch in der Fassung der *sꜣḫ.w* II und gleichermaßen in Szene 2 des *Mundöffnungsrituals* nicht ausgeschlossen, da das Negationsverb *tm* in späthieratischen Abschriften oft ohne Negationsarme erscheint.[475] Nichtsdestoweniger sollte eine Umdeutung nicht allein aufgrund der Aussage der früheren Versionen ausgeschlossen werden, da Vollständigkeit als Resultat des Zusammenfügens doch plausibel erscheint. Immerhin ist aber auch hier zuvor, in *Pyr.*, 638c, die Bewahrung vor Schlechtem mit der des „Vereinigens" verbunden.

3.2.4.4 Spruch 10 = PT 369
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 4

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi II.: *Pyr.*, 640a–644e; Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 29, Taf. 1 (P/F/Nw A 1–3).

ST: B9C, B10C, Sq13C: *CT* VIII, 328f.; B16C (nur *Pyr.*, 644d–e): *CT* VIII, 332.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 85f., Textabb. 12f. (T41, Z. 10–16).

Sargbeschriftungen von Falck E.V (*Pyr.*, 640a–644e), E.V.1 (*Pyr.*, 640a–643a), E.V.2A (*Pyr.*, 642c), E.V.2B (*Pyr.*, 643a), E.V.3 (*ṯzi̯*-Passage + 640a–b): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 231–237; III, Texttaf. 164–172 (Synopse). Textzeugen:

---

470 P/A/S 7–11, 12–14: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 132, Taf. 8; Jéquier, *Aba*, Taf. 10 (Z. 443–458). Als ein Spruch behandelt von Topmann, in: *TLA*.

471 P/A/S 11. Nach Ibi (Z. 454) ist *i(.n) Gbb* „sagt Geb" zu lesen, dort aber zuvor anscheinend *mw* „Wasser" statt *tꜣ.w*. Im Text folgt die Ausstattung mit den Herrschaftsinsignien Stierschwanz (*ḫbz.t*) und Uräusschlange (*iḫ.t-wt.t*).

472 *Pyr.*, 10b. Thot ist wohl auch in *Pyr.*, 270a gemeint; s. Stadler, *Weiser und Wesir*, 432.

473 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 5f., § 2c–d; Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 73f.

474 ST bis auf B9C: *tm*; die „Negationsarme" fehlen bei Sq3C, Sq4C, Sq6C, Sq1Cop (dort an Zeilenwechsel). *Ir.(i)t* ist als das Schlechte zu verstehen, das „am" Toten ist; vgl. das geläufige „Böse, das ihm anhaftet" (*ḏw ir.i⸗f*). Inhaltlich ergibt sich kein nennenswerter Unterschied zu Sethe, *Übersetzung und Kommentar* III, 186f., der eine wörtlichere Übersetzung „was gegen dich ist" vorschlägt; zu dieser Stelle zuletzt Stadler, *Weiser und Wesir*, 434, Anm. 25.

475 Nach Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 74 (c) (Hinweis Quack).

Sarkophag des Haremhab, Sohn der Tjeru (Kairo JE 8390 = temp. 22.1.21.3–4) aus Saqqara (E.V): von Falck, a. a. O., 231; Text jetzt bei Leitz, *Panehemisis*, 394f. (Z. 12–18).
Außensarg des Iretheriru (Limoges, Musée municipal E993) (E.V.1): von Falck, a. a. O. I, 454f.
Sarkophag des Nesuqedu (Kairo JE 57478) aus Heliopolis (E.V.1): von Falck, a. a. O. I, 340.
Sargbrett des Nesschutefnut (Wien ÄS 240) aus Saqqara (E.V.1): von Falck, a. a. O. I, 457.
Sarg der Taremetenbastet (Madrid 15159) aus Saqqara (E.V.1): von Falck, a. a. O., 460.
Innensarkophag des Amuntefnacht in Saqqara (E.V.1): von Falck, a. a. O., 345; s. a. Gestermann, *Überlieferung*, 63.
Sarg des Imhotep in Meir (E.V.1): von Falck, a. a. O. I, 455f.
Falkenköpfiger Sarg einer Kornmumie in Tübingen (Inv. 1853), vermutlich aus dem Fayum (E.V.1[476]): Fritz, *SAK* 35 (2006), 103–124.
Sarkophag eines Apis-Stiers im Serapeum, Saqqara (E.V.2A–B): von Falck, a. a. O., 355.
Sarg der Neschons (CG 41055) aus Theben (E.V.3): von Falck, a. a. O., 425f.
Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben (E.V.3): von Falck, a. a. O., 437–440.
Innensarg der Tadiamun (CG 41071) aus Theben (E.V.3): von Falck, a. a. O., 444–446.

Für weitere Belege von Varianten der Sargbeschriftung E.V auf den Särgen von Kornmumien s. Fritz, *SAK* 35 (2006), 116f.

Nicht behandelt sind hier die Parallelen zu *Pyr.*, 644a–c im *Mundöffnungsritual*: Otto, *Mundöffnungsritual* I, § 14c, 25b+e+c, 26b, 32b+d+f+g, 33c+f; s. Assmann, *Totenliturgien* III, 321f.; Leitz, *Panehemisis*, 397 mit Anm. 10–13. Die Parallele auf dem Sarkophag des Psammetich-Nebpehti, Sohn des Psammetich und der Tascheretenaset, (Kairo TR 21/11/14/6) aus Saqqara ist unpubliziert; s. *PM* III²/2, 566.[477]

(640a) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥḥꜥ r=k rḏỉ.n Ḥr(.w) ꜥḥꜥ(XX.25)=k***
(640a) ***rḏỉ.n Gbb mꜣꜣ Ḥr(.w) ỉṯỉ=f ỉm=k m rn=k n(.ỉ) ỉṯỉ ḥw.t-ỉty***

Hei, Osiris-Chontamenti, steh doch auf, da Horus dich hat aufstehen lassen und Geb Horus seinen Vater in dir hat erblicken lassen, in deinem Namen „der den Herrscherhof in Besitz nimmt".

PT ohne *(ỉ)r=k*. Die Verstärkung des Imperativs auch in TT 196 und in den meisten Sargbeschriftungen (E.V, E.V.1, E.V.3).

B10C: ***ꜥḥꜥ n Ḥr.w*** [..] ***ꜥḥꜥ=k*** „steh auf für Horus [...] dass du aufstehst". Wegen der Beschädigung von B9C und Sq13C an dieser Stelle ist unklar, ob es sich um einen Individualfehler handelt.

PT, ST: ***m rn=k n(.ỉ) ḥw.t-ỉt(ỉ).w***. Das Verb ***ỉṯỉ*** vor ***ḥw.t-ỉty*** auch in E.V.1.[478] Es ist wohl aus einer phonetischen Schreibung von ***ỉty*** ähnlich der bei Pepi II. entstanden. TT 196: , offenbar eine Verschreibung aus ***ỉṯỉ***.

E.V nur ***ỉty***; in E.V.3 fehlt die Namensformel.

Zur Ausgestaltung der Hieroglyphe für ***ḥw.t-ỉty*** vgl. deren Ausführungen in ST, bei Nesqedu und Amuntefnacht sowie in PT 600.[479] Die charakteristische Ausführung des Zeichens mit der zinnenbewehrten Ummauerung anstelle von bloßem schließt auch ohne phonetische Komplementierung eine Verwechslung mit ***ḥw.t-sr*** (XVI.25, XXII.9, XXIII.18) weitgehend aus.

---

476 Die Identifizierung von Teilen von *Pyr.*, 643b und 644b durch Fritz, *SAK* 35 (2006), 112 beruht jeweils auf einer einzigen Hieroglyphe. Dem zur Verfügung stehenden Platz und dem erhaltenen Text nach zu urteilen steht genau E.V.1 auf dem Sarg.

477 PT 369 (*Pyr.*, 642a–643a nach Buhl, *Sarcophagi*, 23, also viell. als E.V.2 klassifizierbar). In Lepsius, *Denkmaeler* III, 279e ist nur die Inschrift auf dem Deckel (Tb 72) publiziert; *pace* Bommas, *Or* 75 (2006), 11.

478 Bei Imhotep und Nesschutefnut steht das Ideogramm des Herrschers auf einer Standarte anstatt im *ḥw.t*-Gebäude; Tabnit: .

479 *Pyr.*, 1658d, gleichfalls in einer Namensformel im Wortspiel mit ***ỉṯỉ***. Zu ***ḥw.t-ỉty***, der memphitischen „Königsburg"; s. Sethe, *Dramatische Texte*, 41f. (d); Vernus, *GM* 13 (1974), 33 mit Anm. 5; Rothöhler, *Denkmal memphitischer Theologie*, 278. El Hawary, *Wortschöpfung* liest die Belege von ***ḥw.t-ỉty*** im *Denkmal Memphitischer Theologie* ***ḥw.t-sr***.

(641a) *rḏi̯ n⸗k Ḥr(.w) nṯr.w nb.w s(ỉ)ꜥr*[(XX.26)]*⸗f n⸗k st sḥḏ⸗sn n⸗k ḥr⸗k*	Horus übergab dir alle Götter. Er ließ sie zu dir aufsteigen, damit sie dir dein Gesicht erhellen.
(641b) *rḏi̯ n⸗k Ḥr(.w) ỉr.tỉ⸗k mꜣꜣ⸗k ỉm⸗sn*	Horus gab dir deine Augen, damit du mit ihnen siehst.

Die Übersetzung des *sḏm⸗f* als neuägyptisches Präteritum aufgrund *sḏm.n⸗f* in PT/ST und auch hier im vorangehenden Abschnitt.

PT, ST: *(ỉ.)sḥḏ⸗sn ḥr⸗k*. TT 196 und Sargbeschriftungen (E.V, E.V.1) mit *n⸗k* wie hier (TT 196 mit *aberratio oculi* bei *n⸗k*, daher fehlt dort *ḥr⸗k rḏi̯*).

PT: *rḏi̯.n n⸗k Ḥr.w ỉr.t⸗f*; ursprünglich erhält der Verstorbene also mit dem Horusauge ein neues, göttliches Sehorgan mit allen entsprechenden Eigenschaften und Fähigkeiten; vgl. 643a.[480] So in der Spätzeit noch E.V (Haremhab[481]), die übrigen späten Textzeugen weitgehend wie hier.[482]

B9C (B10C und Sq13C zerstört): *ḥr⸗f* statt *ỉr.t⸗f*.

Von den zahlreichen Belegen der Wendung *sḥḏ ḥr* ist hier v. a. PT 600 zu erwähnen, wo es gleichfalls die Götter sind, die das Gesicht des Verstorbenen erhellen, nachdem Thot sie „unter" ihn, also als Untertanen, zu ihm gebracht hat, komplementär zu Horus, der hier laut dem nächsten Satz den Feind als Unterworfenen übergibt. Die Handlung des *sḥḏ ḥr* folgt auch dort unmittelbar der Namensformel mit *ḥw.t-ỉty* und beschließt den Spruch mit weiteren Wortspielen:[483]

> *di̯.n n⸗k Ḏḥw.tỉ nṯr.w ẖr⸗k ḏꜣi̯.w mꜣꜥ.w m di̯-ḏꜣi̯ di̯-mꜣꜥ*[484]
> *Ḥr.w mi̯ ỉti̯⸗k Wsỉr m rn⸗f n(.ỉ) ḥw.t-ỉty*
> *di̯.n n⸗k Ḥr.w nṯr.w*
> *sỉꜥ(r).n⸗f n⸗k sn m ꜥr.w*
> *sḥḏ⸗sn ḥr⸗k m ꜥḥ.w(?)-ḥḏ.w*
> Thot hat für dich die Götter unter dich gelegt, übergesetzt und richtig geleitet in „Hingelegt ist der Übergesetzte" und „Hingelegt ist der richtig Geleitete".
> Horus, siehe deinen Vater Osiris in seinem Namen „Herrscherhof"!
> Horus hat dir die Götter übergeben, er hat sie als Schilfrohr zu dir emporsteigen lassen, damit sie in den weißen Palästen(?) dein Gesicht erleuchten.

(642a) *rḏi̯ n⸗k Ḥr(.w) ḫft.(ỉ){w}⸗k ẖr⸗k* (642b) *wṯz*[(XX.27)]*⸗f ṯw ỉmi̯⸗k sfḫ ỉm⸗f*	Horus legte deine(n) Feind{e} unter dich, damit er dich trage, ohne dass du dich von ihm lösest.
(642c) *ỉy⸗k r qd⸗k ṯ(ꜣ)z n⸗k nṯr.w ḥr⸗k* (643a) *wpi̯ n⸗k Ḥr(.w) ỉr.tỉ⸗k mꜣꜣ⸗k* [(XX.28)] *ỉm⸗sn m rn⸗k n(.ỉ) Wpi̯-wꜣ.wt*	Du wirst zu deiner Gestalt kommen. Die Götter fügten dir dein Gesicht an, und Horus öffnete dir deine Augen, so dass du mit ihnen sehen kannst, in deinem Namen „Upuaut".

Plural *ḫft.ỉw* auch auf den meisten Särgen, in TT 196 zerstört.

Haremhab (E.V) sowie Nesuqedu und Amuntefnacht (E.V.1): *wṯz.n⸗f*.

PT und ST: *mi̯ sfḫḫ⸗k ỉm⸗f* „sei nicht gelöst von ihm!". TT 196 und Sargbeschriftungen (E.V, E.V.1) wie hier.

---

480 S. ausführlich Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 315–323 mit Zitat von *Pyr.*, 640a–643c, 644d–e auf S. 317.

481 Lies evtl. *ỉr.t(ỉ)⸗f*, jdf. im Folgenden durch *ỉm⸗sn* aufgenommen.

482 TT 196 und Iretheriru Singular *ỉr.t⸗k*.

483 *Pyr.*, 1658b–1659b. *Pyr.*, 1659a–b und 613a–b zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 320.

484 Pepi II. mit Präp. *m* auch vor *di̯-mꜣꜥ*.

Die Übersetzungen im Präteritum wieder mit Blick auf die *sḏm.n=f*-Formen der entsprechenden Verben in PT und ST (PT: *dị.n*). Sargbeschriftungen (E.V., E.V.1, E.V.2) wie hier; TT 196: *wpị.n n=k*.

PT und ST mit dem Auge (Singular) anstelle des Verstorbenen in der Namensformel: „Horus hat dir dein Auge geöffnet, damit du mit ihm siehst, in seinem Namen ‚Wegeöffnerin'" (*wpị.n n=k Ḥr.w ỉr.t=k m3=k ỉm=s m rn=s n(.ỉ) wpị.t w3.wt*). TT 196 und Sargbeschriftung (E.V, E.V.1) weitgehend wie hier.[485] E.V.2 ohne die Namensformel, mit der E.V.1 endet.

Zum Feind/Seth, der Osiris tragen muss, s. zuvor, XX.7–8 (*Pyr.*, 627a–b) sowie noch mehrmals im Folgenden.[486] Horus, der Seth oder die Feinde unter Osiris legt, hier auch in XII.12–13, XVII.19, XX.20 (*Pyr.*, 637a), 43 (*Pyr.*, 650a); vgl. XXIV.9–10 (*CT* VII, 42o).

Das Sehen als Upuaut formuliert wohl den Besitz des Schakalsgesichts.[487]

(643b) *ḥwị(.w) ḫft(.ỉ)=k ỉn ms.w Ḥr(.w)* *sdšr=sn ḥwtf=sn{n}* (643c) *sw bḥ*(XX.29)*nị(.w)* *ḏw stị=f*	Dein Feind ist von den Horuskindern niedergeschlagen worden. Sie ließen „Röte" entstehen und taten ihm Gewalt an, so dass er gestraft ist und anrüchig.

PT und ST: „Sie haben sein Schlagen blutrot gemacht und ihn bestraft" (*sdšr.n=sn ḥwị.t=f ỉ.zzị.n=sn sw*). In TT 196 ist genau die veränderte Passage zerstört, in der Sargbeschriftung E.V stark verkürzt, aber noch mit *ḥwị.t=f*: *sdšr=sn ḥwị.t=f sn*(?) *ḏw stị=f*. Zum „rot sein lassen" der eigenen gewaltsamen Handlung vgl. in den *Hymnen an das Diadem*: „Sie soll/wird das Wüten rot machen" (*sdšr=s nšn.t*).[488]

Durch die Schreibung „*ḥwtỉf*" mit der Position des Determinativs erst hinter *f* ist die Umdeutung von *ḥwị.t=f* „ihn Schlagen" zu *ḥwtf* sicher; das ursprünglich folgende *zzị.n=sn* wurde als Suffixpronomen *=sn* angepasst.

Das Verb *ḥwtf* hat hier kaum die Bedeutung „rauben". Zur gewählten Übersetzung vgl. *d3/d3d3 m ḥwtf* „vergewaltigen".[489] Die Grundbedeutung von *ḥwtf* scheint „gewaltsam handeln" o. ä. zu sein, wobei man die Gewalt in mancherlei Form ausüben kann. Mit Blick auf *d3d3 m ḥwtf* ist nicht auszuschließen, dass die Horuskinder hier den besiegten Seth schänden und dadurch widerlich machen. Immerhin würden sie damit die von Seth während seiner Herrschaft verübten Vergewaltigungen rächen.[490] In jedem Fall benennt *ḥwtf* eine auch von Seth selbst begangene frevelhafte Handlung.[491]

Der schlechte Geruch des Feinds wird bereits in PT und ST festgestellt, wo er aus der Bestrafung durch Schlagen resultiert. Ob der Gestank wirklich im Sinne gesellschaftlicher Ausgrenzung metaphorisch zu verstehen ist – vgl. das Gedicht „Siehe, anrüchig ist mein Name" (*m=k bʿḥ rn=ỉ*) im *Dialog eines Mannes mit seinem Ba*[492] – oder ob direkter z. B. der Verwesungsgeruch des nach der Hinrichtung zur Schau gestellten Körpers gemeint ist, bleibt der Spekulation überlassen. Zumindest nach der Um-

485 Tübingen 1853 evtl. *r m33=k*. Erhalten ist: [...]*=k Ḥr.w ỉr* ⌜*r*⌝ [.] *r*. Vermutlich sind die beiden erhaltenen *r* aus dem Auge verschrieben bzw. lediglich vereinfachte Umsetzungen dieses Zeichens.

486 XX.42 (*Pyr.*, 649a), XXI.3–4 (*Pyr.*, 652a), XXIII.39–40 (*CT* VII, 40q), XXIV.11 (*CT* VII, 42q–r).

487 Vgl. hier XII.36, XVI.21–22 (*Pyr.*, 2025b–2026b), XIX.10 (*CT* VI, 103g/*Pyr.*, 2241c), 42 (*Pyr.*, 769d), XXI.13 (*Pyr.*, 896b), XXII.13 (*Pyr.*, 2098a), 24 (*Pyr.*, 2108a), 34 (*Pyr.*, 1995a).

488 Erman, *Hymnen an das Diadem*, 42f. (XII.3 und identisch XII.5–XIII.1); s. a. Goebs, *Crowns*, 54f.

489 Zweimal im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke* (pBrooklyn 47.218.84 XI.3 und XII.5–6); s. Meeks, *Mythes et légendes*, 114, Anm. 354.

490 Zu Seth als Vergewaltiger zuletzt Meeks, *Mythes et légendes*, 255f.; Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 128; Smith, in: *Egypt in Transition*, 401f., 411.

491 *Urk.* VI, 23.21; dazu zuletzt Altmann, *Kultfrevel des Seth*, 55 mit Anm. 363.

492 pBerlin 3024 Z. 86–103; Allen, *Debate*, 288–295.

deutung zu *ḥwtf* erscheint die erste Lösung durchaus plausibel, v. a. falls wirklich eine Vergewaltigung gemeint sein sollte. Ungeachtet dieser Frage könnte der Austausch von *ḥwi̯* durch *ḥwtf* auf einen Einfluss zeitgenössisch überlieferter Texte wie dem *Buch vom Sieg über Seth* oder mythologischer Handbücher hinweisen.

(644a) *mḏd n⸗k Ḥr(.w) rꜣ⸗k mḫꜣ⸗f n⸗k rꜣ⸗k r qs.w⸗k*	Horus richtete dir deinen Mund aus und passte dir deinen Mund an deine Knochen an.
(644b) *wpi̯ n⸗k Ḥr(.w) rꜣ⸗k*	Horus öffnete deinen Mund.
(644c) *ỉn zꜣ⸗k mri̯⸗k snṯi̯*(XX.30)*.n⸗f n⸗k ỉr.tỉ⸗k*	Es ist dein geliebter Sohn, der dir deine Augen eingesetzt („fundamentiert“) hat.
(644d) *rḏi̯.n Ḥr(.w) nḫ(ꜣ)ḫ(ꜣ) r ḥr⸗k*	Horus hat den Wedel an dein Gesicht gehalten, in deinem
(644e) *m rn⸗k n(.ỉ) Ḥr(.w) ḥr.ỉ rḫ.y(t)*	Namen „Horus über den Untertanen“.

Die *sḏm.n⸗f* in PT und ST entsprechenden *sḏm⸗f*-Formen sind wie schon zuvor präterital übersetzt.

Das Satzmuster *ỉn* + Subjekt + *sḏm.n⸗f* anstelle der mittelägyptischen *ỉn*-Konstruktion mit Partizip Perfekt findet sich ab und an im Altägyptischen[493] und geht an unserer Stelle in der Tat bis auf die PT zurück. Diese Konstruktion auch in TT 196 und E.V, dort allerdings *snṯi̯⸗f*;[494] ST zerstört.[495]

644d in Sargbeschriftung E.V genau wie hier, in PT und ST jedoch ganz anders: „Horus lässt nicht zu, dass dein Gesicht ausdruckslos(?)[496] ist“ (*n rḏi̯.n Ḥr.w nḫrḫr ḥr⸗k*). TT 196 wie hier ohne die Negation, ansonsten aber unklar: *rḏi̯.n Ḥr.w nḫwr* (= *nḫw*/*nḫr*?) *ḥr⸗k*. N. B. die Überlieferung der *sḏm.n⸗f*-Form in diesem Satz, in dem ihr nicht *n⸗k* folgt. Angesichts der Seltenheit von *nḫrḫr* ist *nḫꜣḫꜣ* als *lectio facilior* anzusehen.[497] Nichtsdestoweniger ist die Umformulierung inhaltlich treffend, indem sie die Herrschaft über die *rḫ.yt* in der Namensformel mit der Überreichung einer Insignie verbindet. Dafür fehlt nun ein direkter Bezug zur vorangehenden Öffnung/Heilung von Mund und Augen.[498]

PT, ST: „Horus, Oberhaupt seiner Untertanen“ (*Ḥr.w ḥr.ỉ-tp rḫ.yt⸗f*). In TT 196 ist die Nisbe zerstört, dann ⌜*rḫ.yt*⌝*⸗f*. E.V mit *ḥr.ỉ-tp* wie PT und ST, aber ohne *⸗f* wie hier.

Die Überreichung des Wedels ist mit der Herrschaft über die *rḫ.yt* wohl über ein Wortspiel (*rḫ.yt* als weitere Lesung des Wedels) verbunden.[499] Über den mythologischen Bezug des Wedels zu Letopolis[500] könnte sich hier seine Erwähnung unmittelbar hinter der Restituierung der Augen erklären; schließlich ist Letopolis der Ort des blinden und wieder sehenden Mechenti(-en-)irti. Auch die Mundöffnung hat in den Texten zu den Gaugötterprozessionen eine Entsprechung, dort wird das Gesicht des Osiris geöffnet.[501]

493 Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 424, § 846.

494 E.V außerdem mit der Erweiterung zu *ỉn zꜣ⸗k Ḥr.w* „dein Sohn Horus ist es …“ sowie kleineren Abweichungen zuvor; s. von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* III, Texttaf. 170f.

495 B9C: *ỉn Gbb ỉ.mri̯⸗f snṯ*[…].

496 Offenbar ist *nḫrḫr* ein *hapax legomenon*; vgl. aber *nḫr* mit gleichfalls negativ konnotierter Bedeutung in PT 525 (*Pyr.*, 1244b), parallel zu *ꜥꜥỉ.w* „Schlaf(?)“; auch ein Bezug zu *nḫḫ* als Nebenform von *nḫ.w* „Klage“ ist nicht auszuschließen; vgl. Osing, *MDAIK* 47 (1991), 277 (o). Es geht jedenfalls um ein Merkmal des Todeszustands, das mit diesem durch die Mund- und Augenöffnung beseitigt wird.

497 Mit Leitz, *Panehemisis*, 397, Anm. 14.

498 Zur ganzen Szene und ihren Bezügen zum *Mundöffnungsritual* s. Assmann, *Totenliturgien* III, 321f.; Leitz, *Panehemisis*, 397 mit Anm. 10–13.

499 Leitz, *Prozessionen*, Seite 246, Anm. 60.

500 *Ibidem*, 296f., § 24g.

501 *Ibidem*, 288 (Text), 298, § 24j.

3.2.4.5 Spruch 11 = PT 423
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 5

Verwendete Parallelen
PT: Pepi I.,[502] Pepi II.: *Pyr.*, 765a–767b; Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 16 (Z. 442–444).
ST: B9C, B10C: *CT* VIII, 344.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 86, Textabb. 13 (T41, Z. 16–20).

Vgl. PT 33 und die unter dessen Verwendung erstellten späteren Ritualtexte, namentlich den Rezitationstext zur Libation durch den Sem-Priester in der fünften Nachtstunde der *Stundenwachen*; Synopse einschließlich der vorliegenden Fassung von PT 423 und weiteren Parallelen: Pries, *Stundenwachen* I, 255–259; II, 57–61 (05 NS ι–λ).

(765a) ***h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-***(XX.31)***ỉmn.tỉw***
mi̯-n=k qbḥ(.w)=k ỉpn
qbḥ(.w)=k n=k ḫr Ḥr(.w) (765b) ***m***
rn=k n(.ỉ) pri̯ m qbḥ(.w)

Hei, Osiris-Chontamenti, nimm dir diese deine Libationen! Deine Libationen kommen dir von Horus zu, in deinem Namen „der aus dem Firmament/Kühlen hervorgekommen ist“.

PT: „damit es dir bei Horus kühl sei“ (*qb n=k ḫr Ḥr.w*).[503] B9C: ***qbḥ***; TT 196 mit ideographischen Schreibungen wie hier.

Die Bezeichnung „der aus dem ***qbḥ.w*** hervorgekommen ist“ ist bislang ausschließlich im Kontext von Wasserspenden belegt. Außerhalb unseres Texts erscheint sie einmal in der fünften Nachtstunde der *Stundenwachen*, wo wie hier Horus dem Osiris in dessen Namen ***pri̯ m qbḥ.w*** libiert; die mit einer Variante des PT 423 sehr ähnlichen Spruchs PT 33 beginnende Rezitation trägt dort die Überschrift: „Darbringen der ersten Libation durch den Sem“ (***ḏi̯(.t) qbḥ.w tp.ỉ ỉn sm***).[504] Ein weiteres Mal begegnet ***pri̯ m qbḥ.w*** auf einer Opfertafel aus dem Hof von TT 34, wo der so angeredete Verstorbene selbst das Wasser nehmen und sich damit erfrischen soll.[505] Die dortige Formulierung ist bereits aus dem Text zur zweiten Libation im *Opferritual* bekannt.[506] Das Wort ***qbḥ.w*** kann neben dem „kühlen (Nacht-) Himmel“ auch das Kataraktgebiet bezeichnen, also anstelle der himmlischen auf die irdische Herkunft der ägyptischen Wasserfülle hinweisen.[507]

Mit Horus als Spender der Libationen bildet hier der Totenkult durch den Sohn den Ausgangspunkt. Es handelt sich also nicht um die Beschwörung einer rein jenseitigen Versorgung, wie schon die Aufforderung zu Entgegennahme des Opfers durch ***mi̯*** „nimm“ klarstellt.

mi̯-n=k nṯr.ỉ=k
nṯri̯=k
(765c) (XX.32) ***rḏi̯ m'w.t=k Nw.t wnn=k***
m nṯr
nn ḫft.(ỉ)w=k m rn=k n(.ỉ) nṯr

Nimm dir dein Natron, damit du göttlich wirst! Deine Mutter Nut hat dich Gott sein lassen, ohne Feinde, in deinem Namen „Gott“.

Die Schreibung für ***nṯr.ỉ=k*** – so sicher PT (ST und TT 196 zerstört oder beschädigt) – ist als ***n*** + ***twr.w/tr.w*** leicht zu erklären. Da ***n qs.w=k*** sich nicht sinnvoll mit dem umliegenden Text verbinden lässt, dürfte einem kundigen Benutzer diese Schreibung verständlich gewesen sein; vgl. auch die Ver-

502 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy I*er, 27, Taf. 1 (P/F/W sup 31–34).
503 Pries, *Stundenwachen* I, 256, Anm. 1165 deutet *qb* als PsP; dann: „indem sie für dich kühl sind bei Horus“ o. ä.
504 Pries, *Stundenwachen* I, 255 mit Anm. 1161; II, 57 (05 NS ι).
505 Leclant, *Sacerdoces*, 64.
506 Tacke, *Opferritual* I, 79 (26.6); II, 87 mit Anm. f; s. a. Rose, in: TUAT NF 4, 294–323, dort 305 mit Anm. 27.
507 Für „Kataraktgebiet“ plädiert Pries, *Stundenwachen* I, 256 mit Anm. 1168, unter Hinweis auf die u. a. in pSchmitt vorliegende Schreibung. Vielleicht versteht man die Bezeichnung des Nils an Ägyptens Südgrenze als ***qbḥ.w*** am besten als kosmologische Ausdeutung der ‚Quelle‘ des Libationswassers?

wendung des Zeichens in (vermutlich) ***mri̯ twr*** in IX.4 und IX.12. Auch die Möglichkeit eines Schriftspiels mit ***bd*** „Natron“ ist zu bedenken.[508] Vielleicht ist die Schreibung ohne ***n***, die in den späten Versionen von PT 33 überliefert ist und sich in der Tat nur noch ***qs.w≈k*** „deine Knochen“ lesen lässt,[509] auf eine mit der vorliegenden Abschrift weitgehend identische Version zurückzuführen.[510]

PT: „dass du für deinen Feind ein Gott bist“ (***wnn≈k m nṯr n ḫft(.ỉ)≈k***); ST evtl. ***r*** statt ***n***[511] und Plural ***ḫft.ỉw***.

TT 196: [***nn***] ***ḫft(.ỉ) n≈k*** „[ohne dass] du einen Feind hast“, also gleichbedeutend mit pSchmitt.

Zum an dieser Stelle erst nachträglich in den Text gekommenen Motiv des Gott-Seins ohne Feinde s. Assmann, *Totenliturgien* I, 118f. und hier in Spruch 9 (*Pyr.*, 638b; hier XX.22).

(766a) ***mi̯-n≈k rḏ.ww pri̯ ỉm≈k***
(766b) ***rḏi̯.n Ḥr(.w) ḫm n≈k*** (XX.33) ***nṯr.w nb(.w) ḏr b(w) nb šmi̯.n≈k ỉm***
(766d) ***rḏi̯.n Ḥr(.w) ỉp ṯw ms.w≈f ḏr b(w) nb mḥi̯.n≈k ỉm***
(767a) ***ỉp*** (XX.34) ***ṯw Ḥr(.w) m rnp.t-rnp.t rnpi̯.tw{tw} zp 2 m rn≈k pwy n(.ỉ) mw rnpi̯***

Nimm dir die Ausflüsse, die aus dir ausgetreten sind! Horus hat für dich alle Götter unwissend sein lassen, bei jedem Ort, an den du gegangen bist.
Horus hat seine Kinder dich zählen lassen, bei jedem Ort, an den du getrieben bist.
Horus wird dich Jahr für Jahr zählen, so dass du ganz verjüngt bist, in jenem deinem Namen „frisches Wasser“.

PT: ***ḫmꜥi̯ n≈k nṯr.w*** „dass die Götter für dich zugreifen“; ST (nur B9C erhalten): ***ḫmꜥi̯≈k nṯr.w*** „dass du die Götter packst“. TT 196 *om.* ***ḫ*** =>, lies (?)***m≈k***? Unsere Version lässt sich dahingehend verstehen, dass Osiris' Aufenthaltsorte, sprich die Bestattungen seiner ‚Reliquien‘, ganz und gar verborgen und damit sicher sind. Da die Libation als Rückgabe des Leichensekrets, also als ein Handlungselement der körperlichen Wiederherstellung ausgedeutet wird,[512] ist die Umformulierung zwar vielleicht auf Unkenntnis des seltenen ***ḫmꜥi̯*** zurückzuführen,[513] zieht aber eine nur geringfügige Veränderung der Grundaussage des Abschnitts nach sich: Anstelle der Bergung des Leichnams steht dessen Schutz in der Verborgenheit.[514] Ungewöhnlich ist allenfalls, dass nicht ausdrücklich Feinde, sondern alle Götter in Unkenntnis über Osiris' Verbleib sein sollen.

Es fehlt gegenüber PT und ST *Pyr.*, 766c mit der wortgenauen Wiederholung von 766a.[515] Dieselbe Kürzung offenbar schon in TT 196.[516]

PT (in ST und TT 196 zerstört): ***ỉp n≈k ms.w≈f*** „dass seine Kinder dir zuweisen“ o. ä.

PT und ST ohne ***m*** vor den beiden ***rnp***-Zeichen und ohne ***zp*** 2;[517] in TT 196 jeweils zerstört.

508 Hinweis Leitz.

509 Pries, *Stundenwachen* I, 257; II, 59 (05 NS κ). Zur unterschiedlichen Reihenfolge der Texteme in PT 33 und PT 423 s. *ibidem*, 257, Anm. 1169.

510 Eine umgekehrte Richtung, also einen Einfluss von PT 33 auf unsere Fassung, vermutet Pries, *Stundenwachen* I 279. Pries weist aber selbst auf die Beibehaltung des folgenden ***nṯri̯≈k*** hin, das in den Versionen von PT 33 seit der Dritten Zwischenzeit durchweg fehlt.

511 So vermutlich B10C (beschädigt), in B9C verloren.

512 Zum „Libationswasser als Leichensekret des Osiris“ s. Assmann, *Totenliturgien* II, 91–93 sowie hier zu XII.44, XIV.33.

513 Vgl. die auf PT 33 zurückgehende Version der *Stundenwachen*, in der das Wort zu ***ḫmt*** „verdreifachen“ geworden ist.

514 Vgl. VI.40, VIII.25, 29, XVII.24, XXI.44 (*Pyr.*, 730b), XXX.40–42.

515 Assmanns Angabe (*Totenliturgien* III, 323, Anm. 229), in PT stehe in *Pyr.*, 766a ***rḏ.w Ḥr.w***, muss ein Versehen sein.

516 Dies nach dem für 766c–d zur Verfügung stehenden Platz.

517 B10C außerdem mit Auslassung von ***Ḥr.w***: [***ỉ***]***p(.w)≈k rnp(.t) rnp(.t)***; in B9C zerstört.

ST[518] und TT 196 *om. pw/pwy*.

Vgl. auch PT 33, wo Horus wie hier den angeredeten Verstorbenen „zählt/prüft“ (*ỉp*), gleichfalls „Jahr für Jahr“ (s. im Folgenden) und in dessen Namen „der zum verjüngten See gehört(?)“ (*n.ỉ š rnpi̯.w*).[519]

Die Übersetzung „Jahr für Jahr“ ist für unsere Version dank der Präposition ***m*** vor den beiden seit PT konsequent überlieferten *rnp*-Hieroglyphen sicher;[520] die Dopplung von *rnp(.t)* wird dann durch das zweifache PsP ***rnpi̯.tw*** wiederaufgenommen. Entsprechend übersetzt Allen bereits die PT-Version (auch PT 33),[521] liest also das dort geschriebene ***rnp.t-rnp.t*** als synonymen Vorläufer des vorliegenden ***m rnp.t-rnp.t***[522] anstelle des sonst bevorzugten „verjüngter Horus“ (*Ḥr.w rnp.wỉ*). Da an beiden Stellen der Verstorbene/Osiris als „frisches/verjüngtes Wasser“ angesprochen wird, bestehen keinerlei inhaltliche Bedenken gegen Allens Vorschlag: „Jahr für Jahr“ passt besonders gut zur Nilflut als eben jährlicher Wiederkehr des verjüngten Osiris im Gegensatz zum monatlichen Vollmond. Zudem ist ein „verjüngter Horus“ sonst nur einmal belegt, dies als Beiname des Amun-Re-Atum-Harachte, also des gealterten Sonnengottes.[523] Zu ***rnp.wỉ/rnp.y*** als Bezeichnung alter und wieder verjüngter Götter, besonders des Osiris, vgl. *LGG* IV, 682f. und hier in *Die Menge vorlassen* (XXVI.44, XXIX.19).

Außer hier und in PT 33 begegnet ***mw rnpi̯*** noch in PT 357.[524]

Dass die Ankunft der Nilflut mit der Wiederherstellung nicht nur der Ausflüsse, sondern des gesamten Osirisleichnams gleichgesetzt wird, darauf weist die Aussage über das „Zählen“ durch Horus’ Kinder hin. Die Vielzahl der Orte, an denen Osiris „angeschwemmt“ wurde, untermauert übrigens diese Übersetzung des Worts gegenüber „Ertrinken“.[525]

(767b) ***z3 ỉr⸗f Ḥr(.w) ỉp⸗f*** ***(XX.35)*** ***ỉti̯⸗f Wsỉr ỉm⸗k m rn⸗k n(.ỉ) Ḥr(.w) z3 nṯr.ỉ***	Der Sohn also, Horus, er wird seinen Vater Osiris in dir anerkennen („zählen“), in deinem Namen „Horus, göttlicher Sohn“.

N. B. den Nachtrag von ***ỉti̯⸗f*** am Beginn von Zeile XX.35.

PT: „Gar *b3*-mächtig soll Horus sein, da er seinen Vater in dir anerkennen wird, in seinem Namen ‚Horus mit der *b3*-Macht von Vater und Dame‘ (?)[526]“ (***b3i̯ ỉr⸗f Ḥr.w ỉp⸗f ỉti̯⸗f ỉm⸗k m rn⸗f n(.ỉ)***

518 In B9C sicher, in B10C aufgrund des zur Verfügung stehenden Platzes wahrscheinlich.

519 *Pyr.*, 25c. Faulkner, *Pyramid Texts*, 7, Anm. 5 zu PT 33 emendiert sogar mit Verweis auf 767a ***n š*** zu ***mw***; so auch Allen, *Pyramid Texts*, 255; Assmann, *Totenliturgien* III, 325. Da sich PT 33 und PT 423 weitgehend aus denselben Textemen zusammensetzen, bleibt diese Überlegung in Betracht zu ziehen. Zur späteren Überlieferung von PT 33 s. Pries, *Stundenwachen* I, 255ff.

520 Der Vorschlag von Pries, *Stundenwachen* I, 259 („als Jüngling“) ist zumindest für pSchmitt nicht möglich.

521 Allen, *Pyramid Texts*, 101, 255.

522 Ebenfalls belegt in *Dendara* II, 140.8; IX, 147.9 (*Wb* II, 430.8).

523 pChester Beatty IV rto. IX.3–4; Gardiner, *Chester Beatty Gift* II, Taf. 16; vgl. *LGG* V, 272.

524 *Pyr.*, 589a, zitiert bei Assmann, *Totenliturgien* III, 324. Auch dort „prüft/zählt“ (*ỉp*) Horus den Verstorbenen und zwar ausdrücklich als seinen Vater.

525 *Pace* Griffiths, *ZÄS* 123 (1996), 115; ausführlich Vernus, *SEAP* 9 (1991), 19–34; s. a. zu II.42. Die Übersetzung von *Pyr.*, 766d unserer Version durch Pries, *Stundenwachen* I, 279 beruht offenbar auf einer fehlerhaften Abschrift. In der synoptischen Edition sind die nicht übersetzten Wörter ***ṯw*** und ***nb*** vorhanden, lies dort aber ***rḏi̯.n Ḥr.w*** anstatt ***rḏi̯⸗k Ḥr.w*** (Pries, *Stundenwachen* I, 258; II, 61 [05 NS λ]).

526 Zu diesem Begriff, der auch in PT 356 (*Pyr.*, 580a) erscheint, s. Ward, *SAK* 5 (1977), 265–269; Kaiser, *MDAIK* 39 (1983), 283f. Zur ***rpw.t***-Sänfte als vereinfachter Schreibung einer Sänfte mit darin sitzender Frau vgl. Kahl et al., *Frühägyptisches Wörterbuch* 267f.; Regulski, *Early Writing*, 171f., 588, jeweils mit weiterer Literatur. Fraglich ist v. a., ob vor ***rpw.t/rp.yt*** wirklich zwei Wörter, ***b3/b3i̯*** und ***ỉti̯***, zu lesen sind oder doch nur eines, nämlich ***b3.t*** bzw. eine davon abgeleitete Nisbe ***b3.tỉ***; vgl. *LGG* II, 736 (***B3ty-rpwt***); Pries, *Stundenwachen* I, 99 (01 NS μ‘), 145f. Es erscheint allerdings seltsam, dass die erste der beiden dann bezeichneten Göttinnen in den PT ohne jedes

Ḥr.w b3i̯-iti̯-rp(w).t). Angesichts der gegenüber PT sehr weitgehenden Umformulierung am Satzende spricht nichts dagegen, die beiden Zeichen für *z3* als solche zu lesen und auf eine Emendierung von *b3* zu verzichten, zumal diese auch inhaltlich nicht erforderlich ist.[527] Eine wesentliche Bedeutung der *rpw.t* als Göttin liegt in der Erneuerung bzw. Wiedergeburt des Königs, dabei wohl v. a. im Bereich der Empfängnis.[528] Die *rpw.t* ist die Partnerin des Vaters, auch als Isis, die sich mit Osiris vereinigt.[529] Damit ist sie die Mutter des Horus und Partnerin seines Vaters. Ob man die Schreibung *it* nun *iti̯* „Vater" oder *it(y)* „Fürst" liest, beides ist eher eine Bezeichnung des Osiris[530] als des Horus, so dass eine Deutung „*iti̯* der *rpw.t*"[531] wohl ausscheidet.

Bereits ST (B10C) *rn≠k* wie hier; in TT 196 zerstört.

Die Komposithieroglyphe [Hieroglyphe] ist wohl am ehesten *nṯr.i* zu lesen, da die ohne Blick auf den Kotext naheliegendsten Lesungen *ḥw.t-nṯr* – so offenbar TT 196[532] – und *zḥ-nṯr* schwer mit dem Rest des Satzes zu vereinbaren wären. Jedenfalls weist nichts mehr auf das in PT und ST[533] geschriebene *b3i̯-iti̯-rp(w).t* hin. Dessen in Tb 141/142 belegte Variante *b3.ti-rp.yti* „die beiden Bas der beiden Damen"[534] ist auch als *z3-rpy.ti* u. ä. überliefert, so dass die zweimal eindeutige Schreibung der *z3*-Hieroglyphe nicht mehr zu *b3* emendiert, sondern als gewollter Textverlauf gewertet werden sollte, in dem das wohl nicht mehr sicher verstandene oder schlicht verderbte *b3i̯-iti̯-rp(w).t*[535] und damit auch das wortspielerisch mit diesem verbundene *b3i̯* ersetzt wurden. Ist die auf Ward zurückgehende Deutung von *b3i̯-iti̯-rpw.t* zutreffend, dann drückt diese Bezeichnung die auf seine göttlichen Eltern zurückgehende Autorität des Horus aus.[536] In der vorliegenden Umformulierung zu „göttlicher Sohn" ist diese für Horus' Rolle als Kultausübender unverzichtbare Grundaussage in einfachere, aber nicht weniger treffende Worte gekleidet. Dabei lässt sich die Schreibung von *nṯr.i* durch die Götterstandarte in einem Gebäude auf die alte ideographische Schreibung von *rpw.t*, das Frauenkultbild in der Sänfte, zurückführen. Anstelle des mit der *b3*-Qualität seines Vaters und seiner Mutter, der *rpw.t*, ausgestatteten Horus steht nun Horus als „göttlicher Sohn" und damit weiterhin als Abkömmling göttlicher Eltern; es fehlt nun lediglich deren unmittelbare Bezeichnung. In ihrer Grundaussage entspricht die Umformulierung in pSchmitt also noch weitgehend der PT-Version. Lediglich die genaue Rolle des Sohns als Ba seiner Eltern ist nicht mehr explizit.

Determinativ, eben das *b3.t*-Zeichen, geschrieben sein sollte, während für *rpw.t* eine charakteristische Hieroglyphe als Ideogramm Verwendung fand.

527 Vgl. denselben Austausch in XIX.30 (*Pyr.*, 763a) und XXI.35 (*Pyr.*, 723c).

528 Kaiser, *MDAIK* 39 (1983), 261–296, bes. 286.

529 Kaiser, *MDAIK* 39 (1983), 285.

530 Auf die Häufigkeit von *ity* als Bezeichnung des Osiris in den Klageliedern von Isis und Nephthys weist Kaiser, *MDAIK* 39 (1983), 285, Anm. 138 selbst hin.

531 So Kaiser, *MDAIK* 39 (1983), 284 mit Anm. 123. Die hier knapp begründete Übersetzung bereits von Ward, *SAK* 5 (1977), 265–269.

532 Der Inhalt der in Umrissen erkennbaren breiten *ḥw.t*-Hieroglyphe ist dort nicht mehr erkennbar.

533 In B9C verloren; in B10C ist nur *b3-i⸢t⸣* erhalten.

534 Vgl. *LGG* II, 736. Zu verweisen ist noch auf die gemeinsame Nennung von *B3.t* und *Rpw.t* in der ersten Nachtstunde der *Stundenwachen*, für die Pries, *Stundenwachen* I, 99, 145f. mit Anm. 562 (01 NS µ'; s. zuvor, Anm. 526) einen Zusammenhang mit dem Namen des Osiris in den PT erwägt. In jedem Fall ist dort nicht Osiris bezeichnet, sondern zwei Göttinnen, parallel zu den *rḥ.ti*.

535 Schon bei Neith mit dem Falken auf der Standarte anstatt der Sänfte (*rpw.t*) als letztem Element, daher dort wohl nur noch *b3-it* zu lesen. Dass es sich bei den späteren Varianten von *b3-ity-rp.yt* um veritable Umdeutungen handelt, ist auch der Eindruck von Ward, *SAK* 5 (1977), 265.

536 Ward, *SAK* 5 (1977), 265–269, bes. 269 mit dem Vorschlag: „the father and She of the palanquin possess supramundane power". Der „Vater" ist natürlich Osiris, „die zum Tragsessel Gehörige" vermutlich Hathor.

3.2.4.6 Spruch 12 = PT 370
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 6

Verwendete Parallelen
PT: Teti, Pepi I.,[537] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 645a–647d.
ST: B9C, B10C, B16C: *CT* VIII, 329f.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 86f., Textabb. 13f. (T41, Z. 20–25).

(645a) ***h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt rḏỉ.n Ḥr(.w)*** ***dmḏ ṯw nṯr.w*** (645b) (XX.36) ***snsn≠sn r≠k m rn≠sn n(.ỉ) sn.tỉ***	Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat die Götter sich mit dir vereinen und sich zu dir gesellen lassen, in ihrem Namen „Schwesternpaar".

PT, ST: ***m rn≠k*** „in deinem Namen; TT 196 wie hier.

PT, TT 196: ***snw.tỉ*** „die beiden Schlangensteinheiligtümer" oder „der von den beiden Schlangensteinheiligtümern"[538]; in ST zerstört. Zu ***sn.tỉ*** „Schwesternpaar" als Ersatz ähnlich lautender Wörter vgl. auch in der zweiten Nachtstunde der *Stundenwachen*, wo die Götter in Osiris umfassen/vereinigen (*ỉnq*) und sich wie hier zu ihm gesellen (*snsn≠sn r≠k*), so dass ihr Name „Schwesternpaar" entsteht.[539] Die *Stundenwachen*-Passage könnte ebensogut auf PT 356 bzw. *s3ḫ.w* I, Spruch 14A zurückgehen, wo das Textem ganz ähnlich erscheint (*Pyr.*, 577b–c; hier XVII.8), dort unmittelbar nach einer Erwähnung von Isis und Nephthys, was die Veränderung zu ***sn.tỉ*** auch hier und in den *Stundenwachen* erklären könnte.[540] An beiden Stellen fällt wiederum das auch hier geschriebene ***rn≠sn*** „ihr Name" auf.

Wenn nicht alle diese auffällig ähnlichen Umformulierungen mehrmals unabhängig voneinander entwickelt wurden, dann sind sie am ehesten auf eine mehrfache gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Befähigungstexte zurückzuführen. Diese erklärt sich ohne weiteres durch die zu erwartende umfassende Textkenntnis der jeweiligen ‚Redakteure' und Kopisten.

(645c) ***(ỉ)ʿr n≠k Ḥr(.w)*** ***ỉ.mz≠k ỉr≠f*** (645d) ***ỉmỉ≠k ḫrỉ r≠f m rn≠k n(.ỉ)*** (XX.37) ***Ḥr(.w)***	Horus wird zu dir aufsteigen, damit du dich zu ihm begibst und dich nicht von ihm entfernst, in deinem Namen „Horus".

PT und ST an mehreren Stellen anders:

537 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 28, Taf. 1 (P/F/W sup 48–55).

538 Da Teti und Merenre den *sn.t*-Steinen zwei unterschiedliche Gebäude, die *ỉtr.tỉ*, hinzufügen, geht es wohl wirklich um eine Zweiheit von Heiligtümern, nicht um eine Dualschreibung zur Wiedergabe einer Nisbe; *pace* Pries, *Stundenwachen* I, 181 (zu PT 356; s. u.). Dass ein doppeltes Epitheton *snw.t(ỉ) ỉtr.tỉ(ỉ)* vorliegt, erscheint zweifelhaft, da dieses dann bereits bei Pepi I. sowie bei Pepi II. und allen späteren Textzeugen ausgefallen wäre; vgl. die geläufigen Übersetzungen der PT, zuletzt Allen, *Pyramid Texts*, 83. In PT 356 sind *snw.tỉ* und *ỉtr.tỉ* in zwei parallelen Namensformeln eingesetzt, was erst recht für zwei Zweiheiten spricht (*Pyr.*, 577c–d). Zu den Bezügen zwischen *snw.t*-Steinen und *ỉtr.tỉ* s. schon Kees, *ZÄS* 57 (1922), 120–136.

539 Diese sowie die Parallele *Pyr.*, 577b–c zitiert Assmann, *Totenliturgien* III, 326f. Zur *Stundenwachen*-Passage jetzt Pries, *Stundenwachen* I, 159f., 181f.; II, 32 (02 NS ξ).

540 In die spätzeitlichen *Stundenwachen* ist *Pyr.*, 577a, die Erwähnung von Isis und Nephthys, die Geb dem Verstorbenen zur Seite gestellt hat, nicht übernommen worden. Die Umformulierung zu *sn.tỉ* als Name der Götter anstelle des Verstorbenen/Osiris erhält aber die Präsenz der beiden Göttinnen aufrecht; vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 181f.

sỉꜥ(r) kw n Ḥr.w
ỉ.mz k(w)[541] *ỉr⸗f*
m ḥri̯ ỉr⸗f m rn⸗k n(.ỉ) ḥr.t(ỉ)
Raffe dich auf zu Horus! Begib dich zu ihm! Entferne dich nicht von ihm, in deinem Namen „Himmlischer(?)"!

Der Textverlauf von TT 196 geht deutlich auf eine Überlieferungsstufe zwischen PT/ST und unserer Version zurück. Markantester Unterschied zu pSchmitt ist die eindeutige Überlieferung des alten Objektpronomens ***kw***. N. B. außerdem den bereits vollzogenen Wechsel des Subjekts zu Horus sowie von ***sỉꜥ(r)*** zu ***ỉꜥr***, dort allerdings noch mit der transitiven Aussage der Kausativform:

(ỉ)ꜥr.n kw Ḥr.w
ỉ.mz kw r⸗f
ỉmi̯⸗k ḥri̯ r⸗f m rn⸗k n(.ỉ) ḥr.ỉ
Horus hat dich emporgebracht. Begib dich zu ihm! Du sollst dich nicht von ihm entfernen, in deinem Namen „Oberer(?)"[542]!

(646a) ***mỉ mr(?).n s(w) Ḥr(.w) r⸗k***
nn wpi̯.n⸗f r⸗k
(646b) ***sꜥnḫ.n⸗f ṯw***
(646c) ***wni̯ ṯw***
šzp n⸗k md(.t)⸗f
ḥtp⸗k **(XX.38)** ***ḥr⸗s***

So wie sich Horus dir angeschlossen(?) hat, kann er sich nicht von dir trennen.
Er hat dich belebt.
Eile dich und nimm seine Rede entgegen, auf dass du damit zufrieden seist!

PT, ST: „Horus hat sich dir angeschlossen" (***mr.n sw Ḥr.w ỉr⸗k***); TT 196 genau wie hier. Zum Ersatz des seltenen Verbums ***mr*** durch die phonetischen bzw. nur mehr graphematischen Varianten ***mỉ*** und ***mr*** vgl. die Schreibung in *Pyr.*, 647b (Teti). In der vorliegenden Version hat man nunmehr offenbar ***mỉ*** als eigenes Wort zu lesen; danach liegt eine Schreibung vor, die man spontan als ***mri̯*** „lieben" auffassen würde. Einem gut ausgebildeten antiken Leser werden neben dem folgenden Satz, der für den ersten eine zu „nicht trennen" parallele Aussage vermuten lässt, auch der reflexive Gebrauch des Verbums und die folgende Verwendung der Präposition ***r*** die zutreffende Identifizierung der Schreibung erleichtert haben.[543] Anderenfalls bietet ***mri̯*** „lieben" ungeachtet seiner ungewöhnlichen Anbindung an den Kotext einen gleichfalls plausiblen Inhalt: „So wie Horus sich zu dir wünschte (*scil.*: nach dir sehnte?) …" (***mỉ mri̯.n s(w) Ḥr(.w) r⸗k***).

B10C, B16C: ***sꜥnḫ⸗f*** statt ***sꜥnḫ.n⸗f***.

PT, B16C, TT 196: Imperativ ***ḥtp***; B9C: ***ḥtp⸗k*** wie hier; B10C zerstört.

Für Hinweise zu Textparallelen und Inhalt s. Assmann, *Totenliturgien* III, 58f., 327f. Die Rede des Horus, die Osiris gleich einem Speiseopfer zu seiner Zufriedenheit „entgegennehmen" (***šzp***) soll, ist die Rezitation von ***sꜣḫ.w***-Texten. Dieselbe Doppeldeutigkeit dürfte schon der vorangehenden Benennung von Horus' Handeln als „beleben" (***sꜥnḫ***) zugrundeliegen.

541 Das abhängige Pronomen *kw* ist in ST ausgeschrieben: eindeutig in B9C; B10C zerstört; B16C: *kꜣ* (*sic*).

542 Oder „Ferner" oder eine phonetische Schreibung von „Horus". Jedenfalls erklärt sich die eindeutige Schreibung des Gottesnamens in pSchmitt als Deutung einer Schreibung, wie sie TT 196 überliefert.

543 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 444, Anm. 196 zur Parallele *Pyr.*, 613c–614a in *sꜣḫ.w* III, Spruch 7/8 (pWAM 551 VII.25). Die von Barbash, *Padikakem*, 182 vorgeschlagene Alternative „Horus bound it (*i. e.* alles, was Osiris ergriffen hat; vgl. das Zitat von *Pyr.*, 613a–c zu XIX.37) for you" lässt sich nicht auf an unsere Stelle übertragen, weil hier die vorangehenden Sätze für *sw* kein anderes Bezugswort als Horus bieten.

(646d) ***sḏm.n Ḥr(.w) nỉs⸗k*** (647a) ***ini̯⸗f n⸗k ỉb.w nṯr.w nb.w m zp*** ***nn bỉꜣi̯ ỉm⸗sn m-ꜥ⸗f***	Horus hat dein Rufen gehört und brachte dir die Herzen aller Götter auf einmal, ohne dass (einer) von ihnen von ihm wich.
(647b) ***mỉ mr s(w)*** (XX.39) ***Ḥr(.w) r ms.w⸗f*** ***zmꜣ n⸗k ḥnꜥ nw m ẖ.t⸗f*** (647c) ***mri̯⸗sn ṯ(w)***	Wie Horus sich seinen Kindern anschloss, tue du dich mit diesen aus seinem Leib zusammen, da sie dich lieben!
(647d) ***iri̯.n Ḥr(.w) kꜣ⸗f ỉm⸗k ḥtp⸗k m rn⸗k*** (XX.40) ***pwy n(.ỉ) kꜣ-ḥtp twt nb***	Horus hat seinen Ka aus dir gewonnen, so dass du zufrieden bist, in jenem deinem Namen „zufriedener Stier", Abbild des Herrn(?).

PT, ST: „Höre auf ihn! Es wird dir nicht schädlich sein" (***sḏm n⸗f n sww n⸗k***), also inhaltlich noch zum vorangehenden Abschnitt gehörend. In TT 196 sind der Imperativ und das alte Wort ***sww*** ebenfalls umgedeutet, dort aber: „Horus hat gehört, dass man nach dir ruft" (***sḏm.n Ḥr.w nỉs⸗tw n⸗k***).

PT, ST: „Er hat dir die Götter gemeinsam gebracht" (***ini̯.n⸗f n⸗k nṯr.w m zp***); TT 196 wie hier, aber mit eindeutiger Schreibung von ***ini̯.n⸗f***. Zum Bringen der Herzen der Götter vgl. *sꜣḫ.w* I, Spruch 11 (XVI.4–5); s. a. zuvor, Spruch 8 (XX.15/*Pyr.*, 634b).

Zu ***mỉ mr*** vgl. zuvor, 646a/XX.37. TT 196 wieder genau wie hier; PT, ST: ***mr.n sw Ḥr.w ỉr ms.wt⸗f***.

PT, ST: ***nw ẖ.t⸗f*** „diejenigen seines Leibs", daher die Deutung der Präposition ***m*** im Sinne von „aus"; TT 196: „diejenigen seines Leichnams" (***nw ẖꜣ.t⸗f***).

PT, ST: ***mri̯.n⸗sn ṯw***; in TT 196 leicht verändert, vermutlich unter Einfluss von ***mr*** + ***r*** zuvor: ***mri̯.n⸗sn {r} ṯw***.[544]

PT: „Horus hat für seinen Ka, der du bist, gehandelt" (***ỉ.iri̯.n Ḥr.w n kꜣ⸗f ỉm⸗k***). Bereits ST wie hier, ebenso TT 196.

PT, ST, TT 196 ohne ***pwy*** nach ***rn⸗k***.

In PT und ST endet der Spruch mit ***kꜣ-ḥtp***, dort eindeutig als „zufriedener Ka" zu verstehen; diese Auffassung auch noch in TT 196. Das hier folgende ***twt nb***(?) ist anscheinend aus *Pyr.*, 648b, in pSchmitt in der nächsten Zeile, hierher geraten. In TT 196 steht stattdessen ***tw⸗k***(?), was sich alleine kaum übersetzen lässt. Man könnte ***kꜣ ḥtp.tw⸗k*** lesen, erklärbar als „Ka, indem du zufriedengestellt bist"; allerdings deutet das Götterdeterminativ nach ***ḥtp*** an, dass der Name dort endete. Jedenfalls geht ***twk/tw⸗k*** höchstwahrscheinlich auf eine pSchmitt ähnliche Vorlage zurück. Das Wortspiel zwischen der Weitergabe des Ka an den Sohn und dem potenten Stier lässt wohl nicht zufällig an die Zeugung des Horus durch Osiris denken.[545]

Die Aussage über die Horuskinder ist mit anderem Kotext in eine Rede der Nephthys auf dem Sarkophag des Anchhapi eingefügt worden, anschließend an eine Parallele zu *sꜣḫ.w* I, Spruch 7 (hier XIV.10–11):[546]

ini̯ n⸗k Ḥr.w ms.w⸗f
ỉ.zmꜣ.n⸗k ḥnꜥ nn mḫ(t.w)(?)
mꜣꜣ⸗sn nb⸗sn ỉm⸗k
mri̯.n⸗s(n) ṯw

544 Möglich ist auch eine Verschreibung von [Zeichen] zu [Zeichen] in bzw. aus einer hieratischen Vorlage.

545 Zu *kꜣ-ḥtp* „zufriedener Ka/Stier" und seiner Verwendung zur Bezeichnung u. a. des Osiris vgl. *LGG* VII, 239, 268f.

546 Maspero, *Sarcophages*, 33.

ḏd≈sn n≈k
stp≈sn z3≈sn ḥ3 ḏw ḥr (?)
dr≈sn n≈k ḫft.iw≈k
Horus wird dir seine Kinder bringen, und du sollst dich mit diesen Eingeweiden(?) vereinigen. Sie werden dich als ihren Herrn betrachten, da sie dich liebgewonnen haben. Sie werden zu dir sprechen und ihren Schutz ausüben hinter .?. Sie werden für dich deine Feinde verjagen.

N. B. die dort zu vermutende direkte Nennung der Eingeweide. Die Vereinigung mit den Horuskindern dürfte in der Tat auf deren Rolle als Schützer des Osiris und besonders seiner inneren Organe beruhen, wodurch sie dem vor fast allen Blicken verborgenen Gott besonders nahe sind. Diesen dazu zu bewegen, diese Nähe zuzulassen, ist wohl ein Ziel der Sätze in 647b–c. Die Begründung ist zum einen die Liebe der Horuskinder für Osiris, zum anderen seine Horus entsprechende soziale Stellung als ihr Vorfahr; dies legt der parallele Aufbau der beiden Sätze mit den annähernd synonymen Prädikaten ***mr*** und ***zm3*** nahe.

3.2.4.7 Spruch 13 = PT 371
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 7

Verwendete Parallelen
PT: Teti, Pepi I.,[547] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 648a–650c; Neith: Jéquier, *Neit et Ipouit*, Taf. 16 (Z. 445–447).
ST: B9C, B10C, Sq13C (nur 648d–650a): *CT* VIII, 330f.; B16C: *CT* VIII, 332, 447b–d (= *Pyr.*, 650a).

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 87f., Textabb. 14f. (T41, Z. 25–29).

(648a) ***h3y Wsir-ḫnt.i-imn.tt ḏi.n ṯw Ḥr(.w) m-ḥ3.t-n nṯr.w nb.w*** (648b) ***rḏi***(XX.41)***.n≈f n≈k iṯi≈k twt***(?) ***nb***	Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat dich allen Göttern vorangestellt und dir ermöglicht, das Abbild des Herrn/jedes Abbild(?) in Besitz zu nehmen.

PT, ST: ***ḏi.n ṯw Ḥr.w***; in TT 196 ***ḏi.n*** wie hier.

PT, B9C, B10C: ***m ḥ3.ti nṯr.w***, also ungefähr: „Horus hat dich den Göttern ans Herz gelegt".[548] B16C: ***m-ḥ3.t nṯr.w***; TT 196: [..] ⌜***nṯr.w***⌝ ***nb.w***.

Nur hier ***n≈k*** nach ***rḏi.n≈f***. Das Objekt des folgenden Nebensatzes ist in PT erneut die ***ṯwi.t***-Krone; s. zu Spruch 5 (*CT* VI, 106g; hier XIX.37). Anders als dort sehe ich hier keinerlei Hinweis, der einem Leser ohne Kenntnis der älteren Parallelen die Identifizierung dieses seltenen Begriffs erlauben würde, auch wenn ***iṯi*** u. a. die Inbesitznahme von Herrschaftsinsignien bezeichnet. Die Bedeutung der vorliegenden Umformulierung bleibt unsicher, eine gegenseitige Beeinflussung mit ***twt nb*** am Ende des vorangehenden Spruchs scheint plausibel. Hier ist die in der Schreibung am unmittelbarsten suggerierte Lösung bevorzugt, die außerdem dem eindeutigen „dein Abbild" (***twt≈k***) in TT 196 am nächsten steht.

(648c) ***gmi.n ṯw Ḥr(.w) 3ḫ.n≈f ṯw*** (648d) ***pri≈k r ḫft.(i){w}≈k ṯwt wr ir≈f m rn***(XX.42)***≈k n(.i) pr-wr***	Horus hat dich gefunden und dich befähigt, damit du gegen deine(n) Feind{e} ausziehen kannst, denn du bist ein Größerer als er, in deinem Namen „Großes Haus".

PT, ST: ***3ḫ n≈f im≈k*** „und es kommt ihm aus dir Befähigung zu".[549] TT 196 wie hier; dort ebenfalls die in der Spätzeit auch für den Singular gebräuchliche Pluralschreibung von ***ḫft.i***.

547 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 27, Taf. 1 (P/F/W sup 34–37).
548 B9C: ***m ḥ3.tiw nṯr.w*** „an/in die Herzen der Götter"; in B10C zerstört.
549 Wohl durch die Umarmung des Vaters; vgl. Spruch 9, XX.18–19 = *Pyr.*, 636a–d.

Zum Finden des Osiris durch Horus vgl. am Beginn von Spruch 20 (*Pyr.*, 1995a; hier XXII.34) sowie in den *GZG*, hier II.11, 13.

(649a) *rḏi̯.n Ḥr(.w)*
wṯz≈f ṯw m rn≈k n(.ỉ) wṯz wr
(649b) *nḥm.n≈f ṯw m-ꜥ ḫft.(ỉ)w≈k*
(649c) *nḏ≈f ṯw* (XX.43) *m nḏḏ m tr≈f*

Horus hat ihn dich hochheben lassen, in deinem Namen „Großer Hochgehobener“. Er hat dich vor deinen Feinden gerettet und dich als den in seiner Zeit Beschützten beschützt.

Bis auf den Plural *ḫft.ỉw* hier und in TT 196 ist diese Passage seit PT einheitlich überliefert. B16C: *nḏ ṯw Ḥr.w m nḏḏ m {rs}⟨t⟩r≈f*.

Wṯz wr bezeichnet in *Pyr.*, 2080f den Stützer der Himmelskuh Hesat, also offenbar Schu. Demnach ist dort „Großer Hochhebender“ zu verstehen, während hier Osiris selbst als über seinen Feind erhobener Herrscher angesprochen ist; zu Seth, der Osiris tragen muss, s. zuvor zu XX.7–8 (*Pyr.*, 727a).

(649d) *mꜣꜣ.n Gbb qd≈k*
di̯.n≈f ṯw m s.t≈f
(650a) *pḏ n≈k Ḥr(.w) ḫft.(ỉ){w} ẖr≈k*
ṯwt ⌜*wr*⌝ *ỉr≈f*
[*p*]*r*[*i̯.n≈k*](XXI.1) *m-bꜣḥ≈f* {*pri̯*].*n≈*⌜*k*⌝
m-bꜣḥ≈f}

Geb hat dein Wesen geschaut und dich an seine Stelle gesetzt. Horus hat dir deine(n) Feind{e} unter dir ausgebreitet, denn du bist ein Größerer als er, [du bist] vor ihm [hervorge]kommen.

B9C: *ḏi̯.n≈f* statt *di̯.n≈f*.

PT, ST (nur B16C erhalten), TT 196: „an deine Stelle“ (*m s.t≈k*).

PT, ST (nur B16C erhalten): „da du älter bist als er“ (*wt.t(ỉ) ỉr≈f*). Schon in B16C wie *ṯwt* „gleich/vollständig“ geschrieben: .

Zur Dittographie von *pri̯.n≈k* und vermutlich auch *m-bꜣḥ≈f* vgl. Anm. zur Transliteration sowie TT 196 mit ganz ähnlicher oder identischer Doppelschreibung, dort ohne Zeilenwechsel.

(650b) *ṯwt ỉtỉ n(.ỉ) Ḥr(.w) wtṯ s(w) m rn≈k n(.ỉ) wtṯ*
(650c) *ḫnt.ỉ* [*ỉb n(.ỉ)*] *Ḥr(.w) ẖr≈k*
(XXI.2) [*m rn≈k*] *n(.ỉ) ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw*

Du bist der Vater des Horus, der ihn gezeugt hat, in deinem Namen „Erzeuger“. Hoch[gestimmt] („vorn ist das Herz“) ist Horus bei dir, [in deinem Namen] „Chontamenti“.

Im Rahmen der bekannten Einsetzung des Osiris als Herrscher durch Horus und Geb, verbunden mit dem Triumph über Seth, wird hier die Vaterschaft des Osiris als Erzeuger des Horus besonders hervorgehoben. Der liegende Widder als Determinativ von *wtṯ* noch nicht in PT, aber bereits in B9C, vermutlich auch in TT 196;[550] in B16C ein stehender Widder. Auf eine Widdergestalt als bekannte Kultform des *wtṯ* weist auch die folgende Verheißung im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* hin:[551]

> *wḥm≈k rnp m hꜣw pr bꜣ*
> *ḫrd ḏ.t≈k m ḥw.t wtṯ*
> Im Bereich des Hauses des Widders[552] wirst du wieder jung sein, und dein Leib wird im Tempel des Erzeugers[553] jugendlich sein.

550 In der Publikation ist das beschädigte Zeichen fragend als wiedergegeben, hat also eine zumindest ähnliche Form.

551 pLeiden T 32 II.14; pVatikan 55 II.12–13; Herbin, *Livre de parcourir*, 432–435.

552 Mit einem Widder bzw. einem widderköpfigen Ba-Vogel determiniert und deshalb eher „Widder“ als „Ba“ zu übersetzen; so auch Herbin, *Livre de parcourir*, 131.

Unabhängig von ikonographischen Merkmalen bezeichnet *wtṯ* mehrmals Osiris, außerdem verschiedene Schöpfergötter,[554] darunter Chnum, an den die Widdergestalt zuerst denken lässt; aber auch der Sonnengott könnte gemeint sein. Zum Widder als Gestalt des auf Erden fruchtbaren Osiris bzw. des ***Bꜣ-nb-Ḏd.t*** vgl. auch in den *GZG*, hier VII.23.[555]

3.2.4.8 Spruch 14 = PT 372
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 8

Verwendete Parallelen
PT: Teti, Pepi I.,[556] Merenre: *Pyr.*, 651a–653d; Neith: Jéquier, *Neit et Ipouit*, Taf. 16 (Z. 447–449).
ST: B9C, B10C: *CT* VIII, 332f.; B16C: *CT* VIII, 447a, e–g, i–k, l, h, x–aa.[557]

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 88, Textabb. 15 (T41, Z. 29–31).

(651a) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt tzi̯*** [***ỉr⸗k***] (651b) ***rdi̯.n Ḥr(.w)*** [XXI.3] [***ỉni̯***] ***n⸗k*** ***Ḏḥw.tỉ ḫft(.ỉ)⸗k ḫr⸗k*** (651c) ***rdi̯.n⸗f tw ḥr sꜣ⸗f*** ***ỉmi̯⸗f ḫꜣi̯(.t)⸗k*** (?)	Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich [doch]! Horus hat Thot aufgetragen, dir deinen Feind [zu bringen] und unter dich (zu legen). Er hat dich auf seinen Rücken gestellt, so dass er sich dir nicht widersetzen(?) wird.

PT, ST: „Wache doch auf!" (***ỉ.rs ỉr⸗k***); daher hier das Fehlen des reflexiven Pronomens ***tw*** nach ***tzi̯***. In TT 196 ist das Verb zerstört.

PT, ST: ***di̯.n⸗f*** statt ***rdi̯.n⸗f***.

TT 196 mit identischer Schreibung für ***ḫꜣi̯(.t)⸗k***.[558] Ob das alte und seltene Verb ***ḫꜣi̯*** wirklich noch richtig identifiziert wurde, ist entsprechend unsicher. Lies sonst ***ỉmi̯⸗f ḫꜣk*** „so dass er nicht mehr feindselig ist" (o. ä.)?

(651d) ***s.t⸗k ḥr⸗f***	Dein Platz ist auf ihm.
(652a) ***pri̯ ḥmsi̯ ḥr⸗f*** ***ỉmi̯ nh***[XXI.4]***p⸗f m-ꜥ⸗k***	Gehe heraus und setze dich auf ihn, damit er dir nicht entkommt!
(652b) ***ỉmi̯***(?) {***n***}***n⸗k sw(.t)***(?) ***ỉr⸗f***	Füge du ihm Schaden(?) zu! (?)

PT, ST: „Bereite deinen Platz auf ihm!" (***ỉri̯ s.t⸗k ḥr⸗f***).

PT, ST: Imperativ ***m*** statt ***ỉmi̯*** vor ***nhp⸗f***.[559]

553 Oder mit Herbin, *Livre de parcourir*, 131: „Tempel der Zeugung". Die Übersetzung „Erzeuger" wegen der Parallele zum „Haus des Widders" und des Götterdeterminativs hinter *wtṯ* in pVatikan 55. Die Götterbezeichnung *wtṯ* wird kaum je mit mehr als einem einfachen Götterzeichen – wenn überhaupt – vom Verb unterschieden; vgl. *LGG* II, 597.

554 Vgl. *LGG* II, 597f.; s. a. Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 413 (Nr. 490), 420 (Nr. 508).

555 Vgl. noch den „Erzeuger" im *Höhlenbuch* (Werning, *Höhlenbuch* II, 94f., Text 26.10 mit Anm. h), bei dem als einem von gleich neun widderköpfigen Göttern, die aus dem Sonnengott entstanden sind, allerdings die Widderköpfigkeit vornehmlich auf den Ba-Aspekt verweisen dürfte. Auch der in derselben Szene links und rechts preisend gezeigte Sonnengott ist widderköpfig.

556 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 27, Taf. 1 (P/F/W sup 37–40).

557 Neben der veränderten Reihenfolge der Textbausteine weist dieser Textzeuge eine Reihe individueller Abweichungen auf, die hier nicht von Relevanz sind.

558 Zur Erklärung der Konstruktion als finite Verbalform von *ỉmi̯* mit Ø-Subjekt und folgendem Negativkomplement mit Suffixpronomen s. Schenkel, *LingAeg* 7 (2000), 3–5. Im späteren Ägyptisch ist die Unterscheidung zwischen Negativkomplement und Infinitiv ohnehin aufgehoben.

559 Entsprechend *ỉmi̯⸗f ḫꜣi̯(.t)⸗k* im Satz zuvor.

Der letzte Satz ist unklar. Auch möglich erscheinen: „Du hast ihn gegen sich selbst gewendet" (*ḏi̯.n{n} =k sw ỉr=f*); „wende ihn doch gegen sich selbst!" (*ỉmi̯ {n}n=k sw ỉr=f*); „er nämlich ist dir übergeben" (*ḏi̯(.w) {n}n=k sw ỉr=f*); oder gar: „Ihn nämlich habe ich dir jetzt übergeben" (*ḏi̯.n(=ỉ) n=k sw ỉr=f*). TT 196, soweit erhalten, identisch. Gegenüber PT und ST (B16C) fehlt zuvor: „Steige herab, wobei du respektierter bist als er" (*hꜣi̯ ḏsr.t(ỉ) ỉr=f*). Dieser Satz ist offenbar schon in B10C ausgelassen, sicher in TT 196. PT und ST dann eindeutig: „Füge du ihm Schaden(?) zu!" (*ỉmi̯ ỉr=k sw.t ỉr=f*). Die Schreibung des Imperativs *ỉmi̯* mit hat sich bis in unsere Version gehalten, ob sie aber auch hier noch als *ỉmi̯* aufzufassen ist, bleibt unsicher, ebenso das Verständnis des sonst nur in den Pyramidentexten belegten *sw.t* „Elend/Schaden". B16C schreibt das Wort .[560]

Zum Tragen des Osiris durch Seth s. zu XX.7–8 (*Pyr.* 727a).

(653a) *stp.n Ḥr(.w) ḫpš.w n(.w)* *ḫft.(ỉ)⟨w⟩=k* *ḥwi̯(.w) n=k st ỉn Ḥr(.w)*	Horus hat die Vorderschenkel deine(r) Feinde{s} abgetrennt, von Horus sind sie (die Feinde) für dich geschlagen.
(653c) *sḥri̯.n Ḥr(.w)-kꜣ*[(XXI.5)]*=sn r=sn* (653d) *nsr.tỉ mšr.tỉ* *ỉb=k ỉm=sn m rn=k n(.ỉ) nsr š*	Horus hat ihre Kas von ihnen entfernt, so dass du, d. h.(?) dein Herz, an ihnen brennend(?) und rotglühend(?) bist, in deinem Namen „Mit feurigem(?) See".

Alle Parallelen mit eindeutig geschriebenem Plural *ḫft.ỉw=k.*

PT und ST ganz anders: „Horus hat sie dir gebracht, da sie abgeschnitten sind" (*ỉni̯.n n=k sn Ḥr.w šꜥ.w*). In B9C und offenbar auch B10C fehlt bereits *šꜥ.w*; der Textverlauf von TT 196 steht zwischen diesen und pSchmitt: *ḥwi̯.n n=k s[n] n Ḥr.w* mit dem Zusatz des *n* vor *Ḥr.w* am Beginn einer neuen Spalte.

PT, ST: *nsr=k mšr.tỉ ỉb=k ỉm=sn m rn=k n(.ỉ) nsr mrš*(?).[561]

Der Schluss dieses Spruchs ist schon in den PT nicht sicher zu verstehen, der hier gebotene Vorschlag entsprechend hypothetisch. *Mšr* ist als Variante zu *mrš* „leuchtend rot" aufgefasst, erstens aufgrund der Schreibung *nzr mrš* bei Pepi I., zweitens mit Blick auf den roten Stier als Bezeichnung vermutlich des siegreichen Horus in den *GZG* (VII.14; s. dort). „Rot" würde gut zur Konstruktion in PT und ST passen, die dann „du wirst ‚brennen'(?),[562] so dass du, d. h. dein Herz, rotglühend bist an/aus ihnen, in deinem Namen ‚feurig Roter'(?)" zu übertragen wäre. Das Brennen/Glühen des Herzens an oder aus den Feinden wäre dabei als Metapher für die Wut zu verstehen, die Osiris und Horus über ihre Widersacher empfinden und durch deren Vernichtung abreagieren.[563]

560 Quack äußert die Überlegung, ob etwa „gib's ihm!" gemeint sein könnte.

561 B16C schreibt am Ende nur *nsr* gefolgt vom Stier auf dem Schlitten; in B9C und B10C sind die letzten Zeichen des Spruchs zerstört.

562 Die Deutung der Schreibung *nzr* als *nsr* „brennen/entzünden" auch bei Allen, *Pyramid Texts*, 83; dort im Folgenden allerdings anders: „and you shall ignite the evening meal of your desire from them, in your identity of Him of Zemeru."

563 Vgl. immerhin „den mit heißem Herzen" (*tꜣ ỉb*) als Bezeichnung des aufbrausenden „Heißsporns"; s. Toro Rueda, *Herz*, 347. „Röte" als Metapher für gewalttätige Wut ist hinlänglich bekannt; vgl. nur hier zu XX.28 (*Pyr.*, 643b: *sdšr ḥwi̯.t*).

*3.2.4.9 Spruch 15 = PT 332 + ST 518/PT 722/PT *713*
Alternative Zählung: Einheit 4, Anrufe 9–10

Verwendete Parallelen

PT: Teti (nur PT 332), Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 541a–e + „ST 518": Allen, *Inflection*, 698 (Umschrift nach Merenre und Neith: *CT* VI, 107g–108b); Jéquier, *Monument funéraire*, Taf. 13 (Z. 1055+30[-31]), 15 (frg. 28). Neith: Jéquier, *Neit et Ipouit*, Taf. 7 (Z. 40–41); Faulkner, *PT Supplement*, 71, § 2243a–d.

ST: B9C, B10C: *CT* VIII, 296 + *CT* VI, 107g–108b.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 88, Textabb. 15 (T41, Z. 31–34).

Die Identifizierung von Spruch 15 als Untereinheit der *s3ḫ.w* II wäre ohne Kenntnis der älter bezeugten PT 332 und ST 518 kaum möglich. Der Beginn ist durch den gleich im ersten Wort *ἰnk* deutlichen Wechsel in die erste Person erkennbar, Spruch 16 = PT 468 setzt aber unvermittelt ohne die übliche Anrede *h3 Wsἰr-ḫnt.ἰ-ἰmn.tt* ein, die hier mitten im Text steht. Ohne Rücksicht auf Inhalt und Geschichte der Sprüche würde man also eine Text- oder Abschnittsgrenze zwischen *CT* VI, 107i und 107j ansetzen und Spruch 16 = PT 468 als separate Einheit ignorieren.

Anders als Assmann[564] sehe ich keine ganze Ritualsequenz mit Spruch 15 beendet, da jegliche formale Hilfestellung hierfür fehlt, während nur wenig später, mit der klaren Trennung zwischen den Sprüchen 16 und 17, ein sichtbarer Einschnitt folgt (s. dort). Das Wort *bḥz* „Kalb", auf dessen Erscheinen in Spruch 6 am Ende der von ihm so gezählten ersten Sequenz Assmann hinweist, steht dort in einem anderen Zusammenhang als hier, wo der Ritualist sich selbst als solches bezeichnet. Das Motiv der Ankündigung an Re, das Assmann dort wie hier sieht und als eine weitere kaum zufällige Gemeinsamkeit wertet, ist zu häufig, um alleine eine funktionale Parallele zu Spruch 6 als Schlussspruch einer Sequenz zu begründen; außerdem liegt in pSchmitt an der entsprechenden Stelle eine Umdeutung in eine Ankündigung durch Re vor (*CT* VI, 107i; hier XXI.7–8).

Während PT 332 und ST 518 in den Pyramiden des Alten Reichs noch ohne erkennbaren räumlichen Bezug zueinander angebracht sind,[565] stehen sie auf den Särgen des Mittleren Reichs bereits hintereinander wie hier. Allerdings deckt sich dort die Grenze zwischen erster und dritter Person noch mit dem Ende von PT 332, und der Beginn von ST 518 in einer neuen Zeile in beiden Textzeugen, B9C und B10C, dürfte auf seine Bewertung als separate Texteinheit hinweisen. In Spruch 15 hingegen reicht die Rede in der ersten Person nun über die alte Spruchgrenze hinweg bis CT VI, 107h. Die Untergliederung des Spruchs in eine Selbstaussage des Sprechers, der dem Sonnengott die Ankunft des Osiris meldet, und die folgende kurze Aufforderung an Osiris, sich tatsächlich zu Re zu begeben, verläuft völlig unabhängig von den ehemaligen Spruchgrenzen, so dass Assmanns Zählung eines einzigen „Spruchs 15", der die ehemals getrennten PT 332 und ST 518 umfasst, ohne Bedenken übernommen werden kann.

In PT ist der gesamte erste Abschnitt noch in der dritten Person formuliert. Zu den aus der vorliegenden Umarbeitung resultierenden inhaltlichen Konsequenzen s. in den Stellenkommentaren, bes. zu *Pyr.*, 541b.

a) Erster Abschnitt: Selbstpräsentation des Ritualisten vor Re und Ankündigung des Osiris
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 9

(541a) *ἰnk stp prἰ m mḥn*	Ich bin der Erlesene, der aus dem Umringler hervorgekommen ist.
(541b) *prἰ.n≠ἰ* (XXI.6) *m hh ἰ.n(ἰ)n(ἰ).k(w)*(?)	Nun bin ich aus dem Gluthauch hervorgekommen, da ich(?) mich geregt/abgewendet habe.

564 Assmann, *Totenliturgien* III, 334f.

565 Vgl. nur Allen, *Pyramid Texts*, 404, 410.

Das Zeichen nach *ink* ist offenbar *stp*, nicht *nw* wie in PT und ST. *Stp* ohne phonetische Komplementierung schon in TT 196.

PT: „N. ist dieses, das aus der Ringelschlange hervorgekommen ist" (*N. pw nw pri̯ m mḥn*).

B10C (B9C zerstört): [...]*nw pri̯ m snw*(?).

PT: „N. ist nun aus seinem Gluthauch hervorgekommen, da er sich geregt/umgewendet hat" (*pri̯.n N. m hh≈f i.n(i)n(i).y*).[566]

ST: „Nun bin ich aus dem Gluthauch hervorgekommen, so dass du andauerst(?)" (*pri̯.n≈i m hh i.mn≈k*(?)[567]).

Die Lesung *i.n(i)n(i).k(w)* in Parallele zur Version der PT. Mit Blick auf das wahrscheinliche Suffixpronomen *≈k* in ST könnte man durchaus auch *i.n(i)n(i)≈k* „damit/während du dich regst" lesen. In TT 196 ist das Wort zerstört.

Die Selbstbezeichnungen als „Erlesener" und „aus dem Umringler Hervorgekommener" sind beide selten und anscheinend nicht in unmittelbar ähnlichem Kontext belegt. Auf ein solares Handlungsumfeld weist der „Erwählte" (*stp.ti*) im *Buch von der Nacht*[568] hin, dort offenbar der nächtliche Sonnengott. Aus der *mḥn.yt*-Schlange hervorgekommen ist Sobek als Gott des 1. oäg. Bezirks von Ägypten.[569] Nun sind hier gewiss weder Re noch ein solarer Sobek gemeint, eine solare oder allgemein gestirnhafte Identität des Sprechers dürfte aber deutlich sein. Aus der Fähigkeit zur Bewegung, hier durch *nini* ausgedrückt, resultiert das Ereignis des „Hervorkommens". Wie der einleitende Satz *Pyr.*, 541a feststellt, ist dies das Hervorkommen aus der Ringelschlange, also aus der schützenden Umgebung des Sonnengottes und/oder des Osiris.[570] Mit dem „Gluthauch" ist außerdem deutlich das Herausgehen aus dem Horizont gekennzeichnet. Zur Gottheit innerhalb des Mehen, von der sich der Sprecher hier offenbar entfernt („abwendet"), vgl. die bekannte Darstellung des thronenden Gottes mit Atef-Krone auf dem Kopfende des Sargs B1C, die Aspekte des Sonnengottes und des Osiris kombiniert.[571] Den zugehörigen Beischriften ST 758–760[572] zufolge ist der Mehen einerseits Re zugeordnet,[573] andererseits hat Isis ihn ihrem Sohn Horus am Bug der Barke gebracht,[574] der dadurch zum „Herrn der Barke" wird und den „Himmel erbt" (*ḫpr.n≈f m nb wi3 (i)wᶜ.n≈f p.t*).[575] In ST 1098 ist es der Ältere Horus, dem Isis den Mehen gebracht hat,[576] und zwar als Herrn des Nachthimmels: „Das ist Re, der in der Nacht scheint" (*Rᶜw pw psḏ m grḥ*).[577] Anstelle von *nini* „sich regen/abwenden" verwendet ST 1098 in seiner Nachschrift das Verb *nwḏ* mit ganz ähnlichem Bedeutungsspektrum. Jeder Mann im Gefolge des dort beschriebenen nächtlichen Himmelsgottes[578] kann nachts aufgehen, um Osiris zu erfreuen, „denn er ist der Eine, der sich von sich selbst entfernen kann" (*ḏr-n.tt≈f m wᶜi̯(.w) nwḏ r≈f*).[579] Wie dort vermutlich die Fähigkeit gemeint ist, sich von seinem Leichnam bzw. Osiris als Leichnam des Sonnengottes zu lösen, um am

566 Zum Verb *nini* (nicht *inn*) vgl. Allen, *Inflection*, 577f., 636.

567 Oder lies „indem ich andauere" (*i.mn.k(w)*)? Oder liegt eine Schreibung von *imn* „verborgen sein" vor?

568 Roulin, *Livre de la Nuit* I, 67f.; II, 10 (Nr. 8); s. a. *LGG* VI, 690.

569 *LGG* III, 64 mit Verweis auf *Edfou* I, 200.2 und *Dendara* X, 114.4.

570 Zur *mḥn*/*mḥn.yt*-Schlange als Schutz des Osiris s. zuletzt Pries, *Stundenwachen* I, 144f.

571 Vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 361.

572 *CT* VI, 387–390.

573 *CT* VI, 387n.

574 *CT* VI, 390a.

575 *CT* VI, 390d.

576 *CT* VII, 381a–b; zur nicht in allen Punkten sicheren Übersetzung dieser Stelle vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 92.

577 *CT* VII, 383c; s. a. hier zu Spruch 1, 20. Anruf.

578 Es ist nicht klar, ob der nächtliche Ältere Horus in ST 1098 als mit Thot identisch zu betrachten ist; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 364f.

579 *CT* VII, 385c; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 93; s. a. hier zu VI.2.

Himmel aufzugehen (*ḫꜥi̯*),[580] so ist auch hier der Moment des Herauskommens (*pri̯*) mit einem „Abwenden“ (*nỉnỉ*) verbunden.

Die Ähnlichkeiten in Motiv (Mehen) und Wortsemantik (*nỉnỉ/nwḏ; pri̯/ḫꜥi̯*) berechtigen zur Annahme eines ST 758–760 und ST 1098 vergleichbaren Inhalts unserer Stelle. Demnach schildert der Sprecher sich als *nächtlicher* Himmelsgott. Dass der Mond auch die Erscheinungsform von Osiris' Ba sein kann, passt zum Lösen vom eigenen Leichnam. Dieser Aspekt scheint dann in *CT* VI, 107h (hier XXI.7) hervorgehoben zu sein, weiterhin als Selbstbezeichnung des Sprechers, der dadurch nicht nur als Sohn, sondern auch als Ba des Gottesleichnams auftritt.

Während die PT-Version den Aufgang als aus dem Mehen hervortretendes Gestirn dem Verstorbenen zuschreibt, ebenso wohl noch ST,[581] ist hier, inmitten einer langen Folge von Reden an Osiris-Chontamenti, offenbar von einer Umdeutung in eine Selbstpräsentation des Ritualisten auszugehen. Jedenfalls fehlt jeder Hinweis auf einen Sprecherwechsel hin zum Gott bzw. dem Verstorbenen für diese wenigen Sätze. Inhaltlich steht deren Umdeutung in eine Rollenbeschreibung des Rezitanten nichts entgegen, denn mit Blick auf ST 1098 und z. T. auch ST 758–760 sind es ja Thot und Horus, also die beiden Ritualisten par excellence, mit denen sich der Sprecher hier direkt identifiziert, entsprechend der Einordnung des aktiv für Osiris und den Sonnengott handelnden Verstorbenen in ihr Gefolge in ST 1098. Die in den unmittelbar folgenden Sätzen weiter ausgeführte Präsentation als herrschender Horus passt zu der in den einleitenden Anrufen mehrfach betonten Rolle des Königs – des irdischen Horus – als Ausrichter des Rituals.

Von einer sekundären Verwendung des ersten Abschnitts (bis *CT* VI, 107h) als Selbstaussage des Ritualisten geht bereits Assmann aus. Seine Erklärung ist m. E. dahingehend zu präzisieren, dass der Sprecher weniger „seine Handlungen für den Angeredeten erläutert“[582] als seine eigene göttliche Rolle durch den Sprechakt konstatiert. Dadurch erklärt sich die Verwendung „reiner ‚Mysteriensprache‘“ (Assmann), deren primäre Funktion nicht darin besteht, etwas mehr oder weniger verständlich zu „erläutern“. Stattdessen bindet sie den Sprecher in eine göttlich-jenseitige Konstellation von Entitäten und Ereignissen ein. Deren zentrale Elemente sind das Herausgehen aus dem Mehen, das ist die Entfernung vom Leichnam des Kultempfängers, um als Erbe und Ba dessen Herrschaft fortzusetzen.

(541c) *zbi̯.n=ỉ p.t zp* 2 Ich habe Himmel um Himmel durchquert und Erde um Erde
sr.n=ỉ tꜣ zp 2 aufgesucht(?).

PT: „N. war gegangen, Himmel, Himmel! N. ist (wieder) gekommen, Erde, Erde!“ (*zbi̯.n N. p.t p.t ỉy.n N. tꜣ tꜣ*).[583]

580 Zur Deutung von *CT* VII, 384b–385d vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 365–367.

581 Die erste Person in der ST-Fassung resultiert aus der in den Sargtexten häufigen Umformulierung zu Selbstaussagen des Verstorbenen. Außerdem steht ST 518 dort komplett in der dritten Person, die Unterscheidung zwischen Selbstaussage und Anruf in einem gemeinsamen, die ehemalige Grenze zwischen PT 332 und ST 518 auflösenden Spruch liegt in der Sargtextfassung also noch nicht vor.

582 Assmann, *Totenliturgien* III, 334.

583 So schon Sethe, *Übersetzung und Kommentar* III, 14. Eine Deutung der Verbformen als ***sḏm*** + ***n=f*** + Nomen, wie sie Faulkner, *Pyramid Texts*, 107 und Allen, *Pyramid Texts*, 69 bevorzugen (ähnlich dann Assmann, *Totenliturgien* III, 333), setzt eine fehlerhafte Umsetzung von einer pronominalen Formulierung, wie sie bei Pepi II. im ersten der beiden Sätze steht (*zbi̯ n=f/zbi̯.n=f p.t p.t*), voraus. Zudem passt sie nicht zu den *sḏm.n=f*-Formen in 541b und d. Schließlich ist die auch in ST und noch in TT 196 belegte Schreibung *p.t p.t* (𓊪𓏏𓇯𓊪𓏏𓇯) nur schwer als Dual „die beiden Himmel“ zu betrachten; entsprechend *tꜣ tꜣ*, nicht *tꜣ.wỉ*. Die hier vorliegende Schreibung mittels *zp* 2 wäre eine korrekte Umsetzung einer zweifachen Ausschreibung desselben Worts, während man einen Fehler oder zumindest eine Umdeutung ansetzen muss, will man von einem Dual als ihrem Ursprung ausgehen.

ST (B10C) offenbar: ***zbi̯.n=i p.t p.t iy.n(=i) p3 t3*** [...], wobei sich das Demonstrativpronomen ***p3*** als Verdeutlichung der Anrede an die Erde erklären ließe („du/o Erde").

TT 196 noch mit ausgeschriebenem ***p.t p.t,*** aber mit ***sr*** wie hier. Das Determinativ weist auch dort auf ***sr*** „ankündigen" hin, so dass die Annahme einer unetymologischen Schreibung für das weniger geläufige ***sr*** „besuchen" v. a. auf der parallelen Verwendung zu ***zbi̯*** beruht. Liest man das von der Schreibung nahegelegte „ankündigen", dann ist ***zbi̯*** wohl in seiner Bedeutung „führen" zu verstehen: „Ich habe (oder: mir wurde?) Himmel um Himmel herbeigeführt und Erde um Erde angekündigt."

Die Dopplung von Himmel und Erde ist im Unterschied zu einem Dual nicht im Sinne von zwei Hälften von Himmel und Erde zu verstehen,[584] eher weist sie auf eine Wiederholung hin, eben auf die täglich neue Durchquerung von Himmel und Erde durch einen Gestirnsgott. Eine Deutung als doppelter Vokativ, wie hier für die PT/ST-Version angesetzt, ist nicht auszuschließen. Da der Austausch des intransitiven ***iy*** gegen ***sr*** auf eine veränderte Aussage des gesamten Satzpaars hinweist, ist eine entsprechend unterschiedliche Syntax aber problemlos denkbar.

In jedem Fall umfasst die Herrschaft des Sprechers nicht nur den Nachthimmel, sondern Himmel und Erde, weist also über das momentane Geschehen seines Aufgangs hinaus.

(541d) ***ḫnd.n=i ḥr q3d w3ḏ ḫr.i rd.wi n(.i)*** (XXI.7) ***Gbb*** (541e) ***ptpt.n=i w3.wt Nw.t***	Ich bin nun auf die grünen Ranken(?) unter den Füßen des Geb getreten und beschreite nun Nuts Wege.

PT mit anderer Verbform bei ***ptpt***: „Er/N. ist auf das grüne Gestrüpp(?) unter Gebs Füßen getreten, so dass er Nuts Wege betreten kann" (***ḫnd.n=f/N. ḥr q3d w3ḏ ḫr(.i) rd.wi Gbb ptpt=f w3.wt Nw.t***). Entsprechend ST in erster Person; dort Auslassung von *w3ḏ* in beiden Textzeugen.

TT 196 mit direktem Genetiv ***rd.wi Gbb*** wie PT/ST, aber ***ptpt.n=i*** wie hier.

Eine Übersetzung „Gestrüpp" vermutet Hoch für das im satirischen Brief des pAnastasi I (XXIV.3) belegte ***qd***.[585] In jedem Fall muss es sich um Pflanzen handeln, auf die man in charakteristischer Weise treten kann, wofür eher das etwas häufigere ***q3d.t*** als Bezeichnung einer kriechenden Pflanze[586] in Betracht kommt; daher die hier gewählte Übersetzung „Ranken". Bemerkenswert ist jedenfalls die Position der *q3d*-Pflanze unter Gebs Füßen, nicht etwa unter denen des Sprechers. Stellt man sich Geb den bekannten Bildern entsprechend als unter dem Nut-Himmel liegenden Mann vor, dann lägen Kopf und Füße an den beiden Horizonten, so dass die Pflanzen am Horizont wüchsen, passend zum an den Himmel hervortretenden Sprecher. Als sich auch nach oben rankende Pflanze könnte ***q3d*** außerdem die Aufwärtsbewegung aus dem Horizont symbolisieren.

(2243a/*CT* VI, 107h) ***ink ḏdi̯ bḥz Ḥz(3.t) iʿb inḥ.wi nfr m33***	Denn ich bin der Dauerhafte, Hesats Kalb mit zusammengewachsenen Augenbrauen, von schönem Anblick.

PT mit der Anrede: „Pfeiler des Tretenden(?)[587] mit Horn(?) an seiner Braue und schönem Anblick" (***iwn zḥzḥ ʿb(.i) ʿnḥ=f***[588] ***nfr m33.wt***).

TT 196 ohne das einleitende ***ink*** vor ***ḏdi̯*** „dauern".[589] Am Satzende ist dort in der Schreibung ***m3.wt*** die nominale Ableitung von ***m33*** eindeutig erkennbar, während in pSchmitt auch einfach ein Infinitiv vorliegen könnte.

584 Entsprechend Faulkner, *Pyramid Texts*, 107, Anm. 3 zu PT 332 (Ost- und Westhälfte von Himmel und Erde); Allen, *Pyramid Texts*, 95, Anm. 7 (nord- und südekliptikaler Himmel sowie Ober- und Unterägypten).

585 Hoch, *Semitic Words*, 310, Nr. 445; s. a. Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Übersetzung*, 205.

586 Westendorf, *Handbuch Medizin*, 508 mit weiterer Literatur.

587 Möglicherweise ein Vogel (Storch?); vgl. Allen, *Pyramid Texts*, 224 (Nr. 292).

588 So Pepi II. Neith beschädigt, aber vermutlich nur *ʿnḥ*.

„Hesats Kalb" lässt sich als Kind der Himmelskuh verstehen, also nochmals als aufgehender Sonnengott und neuer König. Das aus *ꜥb(.ỉ) ỉnḥ* entwickelte *ỉꜥb ỉnḥ.wỉ* ist am ehesten mit *ṯ(ꜣ)z-ỉnḥ.wỉ* zu vergleichen, das auf dem Sarkophag des Panehemisis (Wien ÄS 4) einen stierköpfigen Gott bezeichnet; zusammen mit *bḥz* verleiht es also dem Sprecher seiner kuhgestaltigen Mutter entsprechend die Gestalt eines Stiers. Aufgabe des *ṯ(ꜣ)z-ỉnḥ.wỉ* auf dem Sarkophag des Panehemisis ist es, den Ba des Verstorbenen an den Himmel zu setzen:[590]

ṯzỉ⸗ỉ bꜣ⸗k r p.t ḥnꜥ bꜣ.w ỉqr.w sbỉ.w dr.t(w) r mꜣꜣ⸗k
Ich werde deinen Ba gemeinsam mit den vortrefflichen Bas zum Himmel erheben, wobei die Widersacher von deinem Anblick weggejagt sind.

Auch die hier folgende Aufforderung an Osiris-Chontamenti, er solle Re entgegen gehen, ermuntert diesen wohl zum Aufstieg an den Himmel. Ob die Stiergestalt unseres Sprechers und des *ṯ(ꜣ)z-ỉnḥ.wỉ* auf seinen lunaren Aspekt hinweist, ist angesichts der vielfältigen Konnotationen des Begriffs „Stier" nicht sicher, aber keinesfalls auszuschließen, zumal mit den Bezeichnungen *ḏdỉ* und „Hesats Kalb" mögliche Aspekte des Osiris in die Selbstbeschreibung des Ritualisten gelangen.[591] Auch der hörnertragende „Pfeiler" der PT-Version lässt durchaus an Osiris denken,[592] so dass die vermutliche Mondgestalt nicht nur als Erscheinungsform des Nachfolgers, sondern über dessen Aspekt als Ba auch des lunaren Osiris selbst zu begreifen wäre.[593] Nichtsdestoweniger ist die eigentlich zugeschriebene Identität über das Kalb die des Nachkommen; vgl. nur den „Stier, Hesats Sohn" in den *GZG*, hier VII.14.

(2243b/*CT* VI, 107i) *sr*[(XXI.8)]*.n⸗k Rꜥw r-n.tt Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉwỉ⸗f*	Du, Re, hast angekündigt, dass Osiris-Chontamenti kommt.

PT: „Du hast Re gemeldet, dass N. kommt" (*sr.n⸗k*[594] *n Rꜥw n.tt N. ỉwỉ⸗f*).[595] ST bis auf *N. pn ỉwỉ/ỉy⸗f* zerstört.

TT 196 beschädigt, so dass nicht klar ist, ob in anderthalb zerstörten Schriftquadraten vor *n.[t]t* eine knappe Schreibung von *Rꜥw sw/sỉ* zu ergänzen ist oder nur eine ausführlichere Schreibung von *Rꜥw* (z. B. wie in Z. 34). Zuvor steht anders als hier ⌜*s*⌝[*r*]*.n n⸗k*, so dass dort der gesamte Satz ohne Konjektur als „(ich) habe dir, Re, gemeldet …" oder als „Re hat dir gemeldet …" zu verstehen wäre.

Angesichts der unterschiedlichen Textverläufe lässt sich über die genaue Situation der Anmeldung nichts Sicheres sagen. Die Frage ist, ob Re selbst als Sprecher seine Untertanen über die Ankunft des Osiris-Chontamenti in Kenntnis setzt oder ob umgekehrt er darüber informiert wird (*sr(.w) n⸗k Rꜥw …* „es ist dir angekündigt, Re, …"[596]). Zum Sonnengott, der Osiris-Chontamentis Ankunft verkündet, vgl. die Rede des Atum an Akers Wächtergötter, um Osiris' Ankunft zu ermöglichen, in *sꜣḫ.w* I, Spruch 6 (hier XIII.20).

589 Geschrieben , also zumindest dort nicht als *ḏd*-Pfeiler zu verstehen.

590 Leitz, *Panehemisis*, 219.

591 Vgl. *LGG* VI, 90, *s. v. Sꜣ-Ḥsꜣt*; *LGG* VII, 681, *s. v. Ḏd* „der Dauernde".

592 Vgl. *LGG* II, 81f., *s. v. ꜥby* und bes. *ꜥbwty* als Bezeichnung des widderköpfigen (Wortspiel mit *bꜣ*) Osiris. Wie auch immer man *zḥzḥ* zu verstehen hat, *ỉwn* ist außerhalb der Verwendung in *Ỉwn-mꜥw.t⸗f* v. a. eine Bezeichnung des Osiris; vgl. *LGG* I, 193ff.

593 Zu den sich überschneidenden Rollen von Sohn und Ba s. zu XX.18–19/*Pyr.*, 636a–d; vgl. den Austausch von *bꜣ⸗k* gegen *zꜣ⸗k* in XIX.30/*Pyr.*, 763a. Zur Ausdeutung von Hesats Milch s. Rickert, *Gottheit und Gabe*, 130f., bes. mit Anm. 50 zur lunaren Symbolik.

594 Neith mit der *lectio facilior* „du hast gesagt" (*ḏd.n⸗k*).

595 Oder Imperativ: „Kündige doch an, dass …", so Faulkner, *Pyramid Texts*, 310; Allen, *Pyramid Texts*, 224.

596 So Assmann, *Totenliturgien* III, 334.

b) Zweiter Abschnitt: Rede an Osiris-Chontamenti
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 10

(2243c/*CT* VI, 107j–k) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt zbḭ zp 2 ḫsf*** **(XXI.9)** ***m Rꜥw***	Hei, Osiris-Chontamenti, lauf, lauf, trete an Re heran!

PT, ST: Interjektion *ỉꜣ* statt *hꜣy* wie hier und in TT 196 (*hꜣ*); außerdem PsP *zj.t(ỉ) zj.t(ỉ)*[597] statt des als Imperativ aufzufassenden *zbḭ*.

(2243d/108a) ***ḏd⸗f n⸗k nw qꜣ qnỉ*** (2243e/108b) ***ỉmḭ⸗k ḫsf sw***	Er wird dich so anreden: „(Du) mit hohem Brustlatz!" Und du sollst ihn nicht abweisen!

PT (Neith): „damit du ihm die Angelegenheit mitteilst: ‚Ordnungsgemäß ist der mit hohem Brustlatz, du sollst sie (Neith[598]) nicht abweisen'" (*ḏd⸗k n⸗f (ỉ)ḫ.t mꜣꜥ qꜣ qnỉ ỉmḭ⸗k ḫsf sỉ*).

ST (B10C): „damit du ihm Mitteilung machst: ‚Ordnungsgemäß und hoch ist der mit hohem Br[ustlatz]. Du sollst [ihn(?)] nicht abweisen'" (*ỉ.ḏd⸗k n⸗f (ỉ)ḫ.t mꜣꜥ qꜣ qꜣ q[nỉ]*[599] *ỉmḭ⸗k ḫsf*[...][600]). Auch wenn gerade nach *ỉḫ.t* schon im Alten Reich ein Adjektiv ohne Femininendung geschrieben werden kann, weist die konsequente Schreibung *mꜣꜥ* in allen PT- und ST-Abschriften darauf hin, dass es sich eher nicht um ein Attribut zu *ỉḫ.t* handelt. Als Prädikat des folgenden Adjektivalsatzes gibt es die Begründung, weswegen „Der mit hohem Brustlatz" nicht abgewiesen werden soll, eben wegen seiner Ma'at-haftigkeit als der Grundbedingung, an den Sonnengott herantreten zu dürfen.

TT 196: *ḏd⸗f n⸗k* wie hier; das verbleibende Spruchende ist überwiegend zerstört.

Während der *qnỉ*-Latz als Kleidungsstück des Kultempfängers und des Verstorbenen hinlänglich bekannt ist,[601] scheint die genaue Bezeichnung „mit hohem Brustlatz" (*qꜣ qnỉ*) sonst nicht belegt zu sein.[602] Vgl. immerhin ST 317, wo es „der mit hohem *šṯ*-Kleid, der auf seiner Seite liegt(?)," ist, der dem als Hapi sprechenden Verstorbenen seine Würde verleiht (*ỉn qꜣ šṯ ḥr gs⸗f rḏḭ n⸗ỉ sꜥḥ⸗ỉ ỉpn/pn*).[603] Dort lässt der Zusatz „auf seiner Seite"[604] an den auf seiner Seite liegenden Osiris denken, der als jenseitiger König und Ursprung der Nilflut am ehesten derjenige sein dürfte, der in ST 371 einem als Hapi Sprechenden diese Rolle zuweisen kann. Passend dazu bezeichnet hier in PT und ST *qꜣ qnỉ* offenbar den Verstorbenen selbst oder den mit ihm wesensgleichen Osiris, den der Sonnengott natürlich nicht von sich weisen soll. Beließe man die Länge der direkten Rede unverändert, ergäbe sich für pSchmitt und schon TT 196 der sinnvolle Textverlauf: „Er wird dieses zu dir sagen: ‚Der mit hohem Brustlatz, du sollst ihn nicht abweisen!'" Da es aber um die Ankunft des Angeredeten bei Re geht, dürfte dies kaum gemeint sein. Versuchsweise könnte man allenfalls eine Rede Res an einen Zugangswächter *für* Osiris-Chontamenti denken, so dass dieser weiterhin der *qꜣ qnỉ* wäre. Allerdings wäre in diesem Fall die Präposition ***r*** oder ***ḥr*** anstelle von ***n*** wünschenswert.

In der vorliegenden Formulierung wird die Begegnung zwischen Osiris und Re eher als gegenseitiges Herantreten beschrieben, nicht mehr allein durch die Ankunft des Verstorbenen beim Sonnengott. Der Grundinhalt einschließlich der offenbar einen bestimmten Status des Angesprochenen definierenden

---

597 ST (B9C): *ỉ.zỉ.t(ỉ) zỉ.t(ỉ)*

598 *Pyr.*, 2243e ist bei Pepi II. nicht erhalten.

599 B9C unklar: [Hieroglyphen]. Sowohl *qꜣ qꜣ qnỉ* als auch *qꜣ q{ꜣ}(nỉ)* erscheinen möglich.

600 B9C: *ḫsf.ỉw* – lies *ḫsf(.w) wỉ* „mich abwehren"?

601 Gestermann, in: *Mythos und Ritual*, 39f. mit älterer Literatur.

602 Zumindest kein entsprechender Eintrag im *LGG*.

603 *CT* IV, 115g.

604 Oder „an seiner Seite", aber dies müsste sich dann auf das *šṯ* beziehen. *LGG* VII, 171 fragend: „der mit einem hohen Kleid auf seinem Rücken".

Anrede als *q3 qnỉ* ist jedoch erhalten geblieben, zumindest lässt sich der überlieferte Text entsprechend lesen.

3.2.4.10 Spruch 16 = PT 468
Alternative Zählung: Einheit 4, Anrufe 11–17

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.,[605] Merenre, Pepi II.: *Pyr.*, 894a–905c; Neith (3x): Jéquier, *Neit et Ipouit*, Taf. 18, 23f., 25f. (Z. 456–468, 626–640, 676–691); Udjebtni: Jéquier, *Aba*, Taf. 35 (Z. 185–203+1); s. a. Allen, *JARCE* 23 (1986), 9, 12, table 2, 13, fig. 5.

ST: B9C, B10C, L-SS1B (nur *Pyr.*, 899a–900e): *CT* VIII, 382–385.

Grab des Monthemhet (TT 34; dritter Anruf): unpubliziert; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 342 (Umschrift und Übersetzung zusammen mit TT 279).

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 88–91, Textabb. 15–18 (T41, Z. 34–45; *Pyr.*, 894a–903d).

Grab des Pabasa (TT 279): unpubliziert; vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 342 (dritter Anruf in Umschrift und Übersetzung zusammen mit TT 34), 345 (die beiden Abschriften des siebten Anrufs in TT 279 in gemeinsamer Umschrift und Übersetzung).

Totenkultkapelle Amenirdis' I. (ab zweitem Anruf = *Pyr.*, 896a): Ayad, *Amenirdis I*, 260–262/Taf. 3–5 (unteres Register Z. E1–E35 = 50–84); s. a. Daressy, *RecTrav* 23 (1901), 6f.; Gestermann, in: TUAT NF 6, 233–235.

Sargbeschriftung von Falck F.I (*Pyr.*, 894d–895d + „*ꜥnḫ rn⸗k*-Passage"): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 180f.; III, Textabb. 115–119. Textzeugen:

Sarkophag des Hor-Ma'acheru in Heliopolis, Grab 9: von Falck, a. a. O. I, 365.

Deckel des äußeren Sarkophags des Tschannehebu in Saqqara[606]: Barsanti, in: *ASAE* 1 (1900), 267f. (Z. 3); Pernigotti, in: Bresciani et al., *Ciennehebu*, 45 (Text C).

Sarkophag Nektanebos' II. (BM 10) aus Alexandria: von Falck, a. a. O. I, 180; *PM* IV, 4; Strudwick, *Masterpieces*, 288f.

Sargbeschriftung von Falck F.II.1 (*Pyr.*, 901a–903b), F.II.2 (*Pyr.*, 902d–903b): von Falck, a. a. O. I, 238–241; III, Textabb. 173–177. Textzeugen:

Sarkophag des Psammetich (BM 1047) aus Buto (F.II.1): von Falck, a. a. O. I, 343.

Außensarg der Nachtbastetiru (CG 41050) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 418–420.

Sarg des Harsiese (CG 41051) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 420–422.

Sarg der Neschons (CG 41055) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O., 425f.

Innensarg der Tascherienaset (CG 41065) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 437–440.

Sarg des Irtirtschau (CG 41070) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 442f.

Sarg des Ibi (aus TT 36) (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 451–453.

Sarg des Harsiese (Rio de Janeiro 528) aus Theben (F.II.2): von Falck, a. a. O. I, 458–460.

a) Einleitung und erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 11

(894a) *wrš{š} wr pn ḫr k3⸗f* *ỉbi̯.n rꜣ⸗f*	Es wacht dieser Große bei seinem Ka, nachdem sein Mund dürstete.
(894d) (XXI.10) *rs nṯr.w* *nhsi̯ sḫm.w*	Es wachen die Götter, und die Machtwesen erwachen.

Zu *wrš* als Element einer einleitenden Situationsschilderung vgl. hier zu „Spruch 2b" (Parallele pBM 10319). Wie dort ist die der Anrede *h3/h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* vorangestellte Aussage bzw. Aufforderung mit jener als eine Texteinheit („Anruf") gezählt; eine weitere Unterteilung dieses Anrufs wie in Spruch 19A wäre natürlich ebensogut möglich. Zur Korrelierung von Osiris' Erwachen mit dem der

605 Jetzt auch in Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 126, Taf. 7 (P/A/W 6–9).

606 Vgl. zuvor, Parallelen zu Spruch 4.

Götter und *sḫm.w* vgl. *s3ḫ.w* I, Spruch 11 (hier XVI.3–4), wo diese beiden Gruppen entsprechend das Erscheinen des Gottes durch ihren Aufgang (*pri̯*, *ḫꜤi̯*) begleiten.

Gegenüber PT und ST ist der Spruchbeginn hier erheblich gekürzt, wohl auch wegen der teilweisen Unverständlichkeit. Diese war hauptsächlich bedingt durch das seltene *i͗.b3ni̯*; vgl. dessen Umdeutung zu *i͗bṯ* in Spruch 2b (hier XIX.9). Im Alten Reich beginnt PT 468 wie folgt (s. a. zu Spruch 2b):

wrš wr pn ḫr k3⸗f
i͗.b3ni̯ r⸗f[607] *wr pn ḫr k3⸗f*
wrš N. pn ḫr k3⸗f
i͗.b3ni̯ r⸗f[608] *N. pn ḫr k3⸗f*
rs wr pn
rs N. pn
rs nṯr.w
nhzi̯ sḫm.w
Es wacht dieser Große bei seinem Ka, und es liegt dieser Große mit seinem Ka schlafend da.
Es wacht dieser N. bei seinem Ka, und es liegt dieser N. mit seinem Ka schlafend da.
Es erwacht dieser Große, und es erwacht dieser N.
Es erwachen die Götter, und die Machtwesen wachen auf.

TT 196 mit derselben Kürzung wie hier. Dort ist das auf *i͗.b3ni̯ r⸗f* zurückgehende *r⸗f* nach *i͗bi̯.n* nicht durch Zufügung des Determinativstrichs eindeutig zu *r3⸗f* umgedeutet.

Mit 894d setzt die Sargbeschriftung F.I ein. Gegenüber PT fehlt dort am Anfang somit ein ganzer Abschnitt, gegenüber der vorliegenden Version sind es hingegen nur noch ein oder zwei nicht leicht zu verstehende Sätze. Sargbeschriftung F.I könnte also eine noch weiter verkürzte Adaption des unmittelbaren Beginns von *s3ḫ.w* II, Spruch 16 sein.

(895a) *h3y Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.ti͗w pn ṯzi̯ ṯw Ꜥḥ Ꜥ.tw*	Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich, so dass du stehst!
(895b) (XXI.11) *i͗p ṯw psḏ.t-Ꜥ3.t i͗m.i͗w I͗wn.w r s.t⸗k tn wr.t*	Die Große Neunheit in Heliopolis wird dich diesem deinem großen Platz zuweisen,
(895c) *ḥmsi̯⸗k Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt ḫnt psḏ.t-Ꜥ3.t* (895d) *Gbb* (XXI.12) *i͗s (i͗)r(.i͗)-pꜤ.t nṯr.w Wsi͗r i͗s m sḫm.w Ḥr(.w) i͗s (i͗)r(.i͗)-pꜤ.t nṯr.w*	damit du, Osiris-Chontamenti, dich vor die Große Neunheit setzt, Geb fürwahr, Fürst der Götter, Osiris fürwahr bei den Machtwesen, Horus fürwahr, Fürst der Götter.

PT, ST, TT 196, F.II.1: Imperativ *ꜤḥꜤ* statt *ꜤḥꜤ.tw*.[609]

PT, ST: *i͗p.n ṯw*. F.II.1 wie hier, TT 196 wegen Zerstörung unklar. Die Deutung der Verbform als Prospektiv, also mit einer Umdeutung der ursprünglichen Aussage, wegen *ꜤḥꜤ* im zweiten Anruf, an das eine Angleichung vorliegen könnte.

PT (ST zerstört): *s.t⸗k wr.t*; TT 196 und F.II.1 mit *tn* wie hier.

F.I ohne den Namen des Verstorbenen nach *ḥmsi̯⸗k*.

PT, ST, Hor-Ma'acheru, Tschannehebu: *ḫnt psḏ.t*; BM 10 und TT 196: *ḫnt psḏ.t-Ꜥ3.t* wie hier.

Präposition *m* statt *ḫnt* bzw. die entsprechenden Nisben nach *Wsi͗r i͗s* nur hier.

Die Varianten von Sargbeschriftung F.I beenden den Spruch nach der Angleichung an Geb auf unterschiedliche Weisen. Bei Tschannehebu folgt kein weiterer Text; Hor-Ma'acheru fährt fort mit „Großer der Großen, Würdiger der Würdigen, der an der Spitze der Untertanen erblickt wird, der das Sonnenvolk

607 B10C: *i͗.b3ni̯⸗f*; B9C zerstört.
608 B10C: *i͗.b3ni̯ N.*; B9C zerstört.
609 Das Wort fehlt bei Hor-Ma'acheru und Tschannehebu.

zum König führt, N.“ (*wr wr.w sʿḥ sʿḥ.w mꜣꜣ (m-)ḥꜣ.t rḫ.yt sšmi̯ ḥnmm.t n nsw N.*). In BM 10 folgt stattdessen die *ʿnḫ rn⸗k*-Passage: „Dein Name soll auf Erden fortleben, ohne dass du vergehst, ohne dass du vernichtet wirst, für immer und ewig“ (*ʿnḫ rn⸗k tp tꜣ nn ski̯⸗k nn ḥtm⸗k n ḏ.t ḏ.t*).

Die Verwendung des für Geb typischen Beinamens „Fürst der Götter“ auch für Horus ist eine sekundäre Angleichung, die auch TT 196 bietet. PT, ST stattdessen: „Herr des Götteradels“ (*nb pʿ.t nṯr.w*). Dieses Epitheton scheint nur in PT 468 belegt zu sein und ist offenbar eine auf das Jenseits ausgerichtete Erweiterung von *nb pʿ.t*, einem v. a. für Horus belegten Beinamen,[610] s. hier XVI.20–21 = *Pyr.*, 2025b (s. a. im Folgenden).

b) Zweiter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 12

(896a) *hꜣy Wsir-ḫnt.i-imn*(XXI.13)*tt pn sštꜣ ir.w⸗f ꞽInp(.w) is* (896b) *šzp n⸗k ḥr⸗k n(.i) zꜣb*	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, der seine Gestalt verbirgt, Anubis fürwahr, nimm dein Schakalsgesicht entgegen!
(896c) *ʿḥʿ n⸗k ḥw.t-ity ḫnt.i i*(XXI.14)*tr.ti ꞽInp(.w) is ḫnt.i n(.i) zḥ-nṯr*	Der Hof des Herrschers(?) an der Spitze der beiden Landesheiligtümer wird für dich aufstehen, Anubis fürwahr, Vorderster des Gotteszelts.

Amenirdis mit unklarem Beginn: *hꜣ N. mꜣʿ-ḫrw* [.] *s.t tn in ꞽInp.w is*; außerdem *Wpi̯-wꜣ.wt* „Upuaut“ als Ausdeutung des ideographisch geschriebenen *zꜣb*.

PT: „Der Hirte an der Spitze der beiden Landesheiligtümer“ (*mni.w ḫnt.i itr.ti*) mit der Kapelle als Schreibung für *mni.w*; Pepi II.: .

In ST ist *mni.w* mit geschrieben, also eventuell *zꜣ.w⸗k* „dein Bewacher“ zu lesen, genauso schon in Spruch 6 = PT 424 (*Pyr.*, 771a–b; hier XX.2).

Wie schon in Spruch 6 und später in Spruch 19A (XXII.9) liegt in pSchmitt keine unmittelbar deutliche Schreibung von *mni.w* mehr vor. Das mit *ḥw.t-ity* in XX.25 weitgehend identische Zeichen bezeichnet hier eindeutig eine Person, was sich mit Hinweis auf *pr-ʿꜣ* erklären lässt. Auch in *Pyr.*, 640a ist *ḥw.t-it.w/ity* ja ein Name des Verstorbenen/Osiris. Ansonsten könnte man eventuell nur *ity* lesen; vgl. für *nṯr.i* (oder hier XX.35:). Die Vereinfachung zu in TT 196 bedürfte dann allerdings einer eigenen Erklärung. Bei Amenirdis fehlt das Wort komplett: *ʿḥʿ n⸗ṯ ḫnt.i itr{sn}.ti*.[611]

Der indirekte Genetiv *ḫnt.i n(.i) zḥ-nṯr* nur hier – wenn die Wasserlinie nicht einfach als Füllsel oder Wortverbinder zu betrachten ist.

Das respektvolle Aufstehen ist eine Reaktion auf die Schakalsköpfigkeit des Osiris-Chontamenti,[612] die im weiteren Verlauf dieses und des nächsten Abschnitts noch mehrmals thematisiert wird. Vgl. XII.36 sowie XVI.20–22 = *Pyr.*, 2025b–2026b, wo die Anubis-gleiche Gestaltverborgenheit mit Schakalsgesicht ebenfalls auf die Angleichung an Horus als „Herrn des Adels“ (dort *nb pʿ.t*) folgt.

Für das Nebeneinander von Residenz und *itr.ti* als der Orte und Verkörperungen des Götterherrschers und der Gesamtheit der Götter vgl. besonders den Jubel im Palast und am Eingang der beiden Landesheiligtümer in *sꜣḫ.w* I, Spruch 2; hier XII.13–14.

---

610 Vgl. *LGG* III, 629.

611 Die *sn*-Hieroglyphe ist auf die *sn.wt*-Steine als weiteres Determinativ von *itr.ti* zurückzuführen, wie sie bei Pepi II. erscheinen.

612 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 342.

(897a) *sḥtp=k {tw} šms.w Ḥr(.w)*
(897b) *nḏ.n ṯw Ḥr(.w)*
sḥtp.n ṯw Ḥr(.w)

Du {dich} wirst das Horusgefolge zufriedenstellen,
da Horus dir beigestanden ist und Horus dich
zufriedengestellt hat.

PT: „Horus soll dir, diesem N., beistehen, und Horus soll dich, diesen N., mit Opferspeisen/in Frieden(?)[613] bei sich besänftigen!" (*ỉ.nḏ ṯw Ḥr.w N. pn sḥtp ṯw Ḥr.w N. pn m ḥtp ḫr=f*).[614] Die zweite Anrede mit Namen ist mitsamt der folgenden Adverbialen hier zur Einleitung des nächsten Anrufs umgedeutet, so auch TT 196. Dort sind gleichfalls die Handlungen des Horus durch *sḏm.n=f* als bereits vollzogen gekennzeichnet – wenn nicht, wie einige Male im Text, auch das *sḏm.n=f* prospektivisch aufzufassen ist (vgl. Kapitel II.3.1.3).

Das hier nicht mit *sḥtp=k* zu vereinbarende *ṯw* steht wohl bei Amenirdis, dort entsprechend in der femininen Form: [..] *ṯn šms.w-Ḥr.w nḏ.n ṯn Ḥr.w sḥtp.n ṯn*(?)[615] *Ḥr.w*.

Da das „Zufriedenstellen/Besänftigen" des Horusgefolges aus einer entsprechenden Handlung des Horus an Osiris resultiert, ist *sḥtp* hier vielleicht konkret als die Versorgung mit Speisen zu verstehen: im Totenopfer durch den Sohn und in der Zuweisung von Speisen an die Untertanen durch den Herrscher im Jenseits (vgl. hier XII.2); s. a. den folgenden Anruf.

c) Dritter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 13

hꜣ[XXI.15]*y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt m-ḥtp ḫr=f*

Hei, Osiris-Chontamenti, willkommen bei ihm!

(897c) *ḥtp ỉb=k ỉm=sn m ꜣbd.w m smd.t*

Dein Gemüt soll durch sie besänftigt sein, am Monatsfest und am Halbmonatsfest!

Amenirdis: *m ḥtp ḫr=ṯ* „willkommen bei dir (?)".

PT, ST: *ỉm=f* statt *ỉm=sn* also mit Bezug auf Horus. Das pluralische Pronomen sollte sich wohl auf die Opfergaben des Horus beziehen, die in der vorliegenden Umformulierung allerdings nicht mehr genannt sind. So bleibt nur ein Bezug auf die Gruppe des Horusgefolges, wohl einschließlich des Horus.

TT 34, TT 279: *ỉb=f*.

TT 34, TT 196, TT 279, Amenirdis: *ỉm=s* „darüber", womit Horus' Handlungen gemeint sein könnten. Eine Lesung *ỉm=s(n)* ist prinzipiell ebenfalls möglich, vermutlich liegt aber einfach eine mechanische Ersetzung des maskulinen durch das feminine Suffixpronomen vor, entsprechend dem Zusatz des Personennamens am Ende der dort erweiterten Festliste: *m [smd].t m ꜣbd(.w) m sỉs-n(w).t m ḥꜣb nb n(.ỉ) Wsỉr {N. mꜣꜥ-ḫrw}*.

(897d) *h{ỉ}nỉ̯ n=k hn.ywt*[XXI.16]
ꞽnp(.w) ỉs ḫnt.ỉ zḥ-nṯr
(898a) *sbḥ n=k ꜣs.t*
ḏswỉ̯ n=k Nb.t-ḥw.t Ḥr(.w) ỉs nḏ-ỉtỉ̯=f

Die Jublerinnen werden dir zujubeln, Anubis fürwahr, Vorderster des Gotteszelts.
Isis wird nach dir rufen und Nephthys dir zurufen, Horus fürwahr, der seinem Vater beisteht.

PT und wohl auch ST: Singular *hnỉ.wt*; in ST offenbar in beiden Textzeugen mit [Hieroglyphe] als Determinativ. Dieses bietet auch TT 196, aber mit Plural wie hier, also *hn.yw*. TT 34 und TT 279 schreiben nach Assmanns Wiedergabe *hnỉ.wt* wie PT.

---

613 Ohne Determinativ in PT, nur Neith mit ⊗ (*sic*); in B10C aber eindeutig *ḥtp(.w)* „Opfer".

614 Pepi I. ohne *m ḥtp ḫr=f*.

615 Fehlt bei Ayad, *Amenirdis I*, 260; von Daressy, *RecTrav* 23 (1901), 6 angegeben.

Bei Amenirdis fehlt der Schluss dieser Passage (ab *Ḥr.w*); vgl. zum Folgenden.

Die „Jublerin" ist außer hier noch in PT 674 belegt, dort ruft sie „Nephthys gleich" dem Verstorbenen zu, parallel zur Isis-gleichen Klagefrau: *Pyr.*, 1997 = hier in Spruch 20 (XXII.36–37).

Vgl. noch die Gruppe der ***nhn.wyt***, Var. ***hn.wyt***,[616] in der Preisung des Sonnengottes durch die Paviane am Ende der ersten Stunde des *Amduat*:[617]

dwꜣ ṯw nṯr.wt wr-nz
iꜣw n≠k nhn.wyt
smꜣꜥ(.w)-ḫrw≠k r ḫft.iw≠k
di̱≠k sḏb m nik
Die Göttinnen des Wernes werden dich anbeten, und die Jublerinnen werden dir lobsingen, da du gegen deine Feinde gerechtfertigt wurdest und dem Strafwürdigen Leid antust.

Hier ist es der Verstorbene bzw. Osiris-Chontamenti, der die Götterwelt betritt; die Handlungskonstellation, nämlich die triumphale Ankunft des Herrschers, ist aber dieselbe. Grundfunktion der „Jubler(innen)"[618] ist das akklamierende Rufen, so dass sie ungeachtet der personalen Identität des Herrschers eingesetzt werden können.

Wsir (898b) *nḏ*(XXI.17) *s(w) zꜣ≠f*	Osiris, sein Sohn steht ihm bei.
in Ḥr(.w) nḏ(.w) Wsir-ḫnt.i-imn.tt pn m-ꜥ ḫft.(i)w≠f	Horus ist es, der diesem Osiris-Chontamenti gegen seine Feinde beisteht.

Gegenüber PT und ST weist der Spätzeit-Text trotz weitgehender lexikalischer Übereinstimmung mehrere Veränderungen auf, die zu ganz anderen Satzgrenzen geführt haben. Ursprünglich gehörte ***Wsir*** zur vorangehenden Bezeichnung des Horus, „der seinem Vater Osiris beisteht". Dort lautet die vorliegende Passage einschließlich des folgenden Paragraphen (*Pyr.*, 898b–899a):

nḏ.n zꜣ iti̱≠f
nḏ.n Ḥr.w N. pn
ꜥnḫ Wsir
ꜥnḫ ꜣḫ im.i Ndi.t
ꜥnḫ N. pn
Der Sohn hat seinem Vater Beistand geleistet, Horus hat diesem N. Beistand geleistet. Lebt Osiris, lebt (also) der Befähigte, der in Nedit ist, so lebt dieser N.

Die vorliegende Version ließe sich auch anders übersetzen: „‚Osiris, es schützt ihn sein Sohn', sagt nun Horus" (… *i.n Ḥr(.w)*).[619] Eine Rede des Horus stünde mitten in einem einer ganzen Reihe von Anrufen an Osiris-Chontamenti allerdings recht isoliert. Denkbar wäre allenfalls eine Funktion von *in* + Nomen am Satzende zur Präzisierung von *zꜣ≠f*, entsprechend *in* + Nomen zur Erläuterung von Pronomen;[620] also: „Osiris, es steht ihm sein Sohn bei, nämlich Horus. Dieser Osiris-Chontamenti ist vor seinen Feinden bewahrt (*nḏ(.w)*)."[621]

In TT 196 fehlt das Objektpronomen *sw*, was unabhängig davon, welche Lösung man bevorzugt, wohl eine entsprechende Korrektur notwendig macht; in TT 34 und TT 279 ist *sw* offenbar überliefert. TT 196 außerdem ohne *pn* nach *Wsir N.*

---

616 So bei Ramses VI.

617 Hornung, *Texte zum Amduat* I, 166f.

618 Eine männliche Gruppe von „Jubelnden/Akklamierenden", wie hier in TT 196, ist noch in der fünften Stunde des *Pfortenbuchs* belegt: Hornung, *Pforten des Jenseits* I, 147; *LGG* IV, 805.

619 So Assmann, *Totenliturgien* III, 338.

620 Z. B. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 276, § 227.5.

621 Oder: „… nämlich Horus, der diesem Osiris-Chontamenti gegen seine Feinde beisteht".

Amenirdis fährt nach *Nb.t-ḥw.t* etwas anders fort: „Horus ist dir beigestanden; es ist Horus, der seinem Vater, der N., gerechtfertigt, gegen alle ihre Feinde beisteht" (*nḏ.n ṯ(n) Ḥr.w in Ḥr.w nḏ iti͗≠f N. m3ᶜ.t-ḫrw m-ᶜ ḫft.(i)w≠s nb.w*).

(899a) *ᶜnḫ Wsi͗r zp* 2 *ᶜnḫ 3ḫ*(XXI.18) *pn i͗m.i͗ Ndy.t* *ᶜnḫ r≠k Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt*	Osiris wird leben – zweimal, dieser Befähigte in Nedit wird leben, und auch du, Osiris-Chontamenti, sollst leben!

PT, ST (B9C, B10C) ohne *zp* 2 oder eine entsprechende ausgeschriebene Dopplung im ersten dieser drei Sätze und ohne *pn* nach *3ḫ*. L-SS1B hingegen ähnelt unserer Version stärker: *ᶜnḫ Wsi͗r ᶜnḫ N. pn ᶜnḫ 3ḫ pn i͗m.i͗ Ndy.t ᶜnḫ* [...]. Der erste Satz, der den Verstorbenen nennt, kann bei einer Umformulierung auf Osiris(-Chontamenti) als Kultempfänger leicht zu der vorliegenden Verschriftlichung geführt haben. N. B. die Veränderung zu *3ḫ pn* bereits in diesem Textzeugen, so auch TT 34, TT 196, TT 279, Amenirdis, bei letzterer ohne *zp* 2.

PT und ST ohne *(i͗)r≠k* im letzten Satz. Dieses auch in TT 34, TT 196, TT 279; Amenirdis nur *i͗r*. Die Funktion der Partikel an dieser Stelle ist wohl weniger die Betonung der Aufforderung als solcher, sondern stellt durch das Suffixpronomen klar, dass nun mit Osiris-Chontamenti der Adressat gemeint ist, im Gegensatz zu „Osiris" zuvor. Eine derartige Parallelisierung des ‚Präzedenzfall-Gottes' Osiris mit dem göttlichen Ritualempfänger ist ungewöhnlich, war hier aus inhaltlichen Gründen aber wohl unvermeidlich (vgl. Kapitel II.3.1.2.5).

Zu Nedit als dem Ort, an dem Isis den toten Osiris findet und belebt, vgl. hier II.42.

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 14

(899b) *h3y Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt ᶜnḫ rn≠k ḫnt ᶜnḫ*(XXI.19)*.w*	Hei, Osiris-Chontamenti, dein Name soll vor den Lebendigen leben!
(899c) *3ḫ≠k Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt pr-ᶜ3 ᶜnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w) pn ḫnt 3ḫ.w sḫm≠k ḫnt sḫm.w*	Du, Osiris-Chontamenti, und dieser Pharao – LHG –, sollst vor den Befähigten Befähigung und vor den Machtwesen Macht erlangen!

Amenirdis: *ᶜnḫ≠ṯ* statt *ᶜnḫ rn≠ṯ*.[622]

Die Nennung des Königs neben dem Kultempfänger nur hier. Sonst keine bemerkenswerten Unterschiede zu den anderen Versionen.

Das Fortleben des Namens wird auch im vierten Anruf von Spruch 4 = PT 422 beschworen (XIX.30–31/*Pyr.*, 764a). Hier ist es mit der sozialen Integration in Gruppen von Jenseitsbewohner verbunden, die sich durch die erstrebten Eigenschaften „Leben", „Befähigung/Wirksamkeit" und „Macht" auszeichnen. Es versteht sich, dass es sich dabei weniger um personal voneinander zu trennende Gruppen handelt als um die Gesamtheit der Jenseitsbewohner unter drei für das jenseitige Fortleben wesentlichen Aspekten. Die in allen drei Sätzen verwendete Präposition *ḫnt* stellt klar, dass die soziale Integration nicht als beliebiges Gruppenmitglied erfolgt, sondern „vorn", als der akzeptierte Herrscher, als der Osiris-Chontamenti bzw. der Verstorbene bereits in den vorangehenden Anrufen erschienen ist.[623]

622 Bei Ayad, *Amenirdis I*, 260 ist nach *ᶜnḫ.w* nur *≠ṯ* angegeben sowie; Daressy, *RecTrav* 23 (1901), 6: *3ḫ≠ṯ* und später *sḫm≠ṯ* (Ayad: *sḫm*).

623 Den Aspekt der Herrschaft betont auch Assmann, *Totenliturgien* III, 343.

e) Fünfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 15

(900a) *h3y* (XXI.20) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn* *šꜥ.t⸗k r ỉr.t-Ḥr(.w) wḏ3(.t)* (900a) *ḥḏ(.t) wt.t m Nḫb* (900c) *dỉ⸗s* *šꜥ.t⸗k* (XXI.21) *m ỉr.tỉ nṯr.w nb.w* (900d) *m ỉr.tỉ 3ḫ.w nb(.w) ḫm.w-skỉ št3(.w)* *s.wt* (900e) *m ỉr.tỉ r(m)ṯ.w nb.w* *m3*(XXI.22)*3(.tỉ)⸗sn ṯ(w)* *sḏm(.tỉ)⸗sn nb.w rn⸗k ỉs*	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, deine schreckliche Wirkung übertrifft die des Horusauges, des Geheilten. Die Weiße, die Schlange aus Elkab, sie wird deine schreckliche Wirkung in die Augen aller Götter legen, in die Augen aller unvergänglichen Befähigten mit verborgenen Wohnstätten, in die Augen aller Menschen, die dich erblicken werden und die da deinen Namen hören werden.

PT, ST: *šꜥ.t⸗k pw ỉr.t-Ḥr.w wḏ3.t.* Die Umformulierung zu einem komparativen Adverbialsatz durch den Austausch von *pw* gegen *r* auch in TT 196.

Nur Pepi I.: *ḥḏ.t tw* „diese Weiße".

PT, ST, TT 196, Amenirdis: *ỉm.ỉt Nḫb*.

PT und ST mit dem Namen des Verstorbenen als Anrede nach *dỉ⸗s šꜥ.t⸗k*; vgl. die entsprechende Stelle im nächsten Anruf (902a), wo der Name beide Male steht.

PT, ST: *ỉḫ.t nb.t* „jedes Ding/jeder" statt *rmṯ.w nb.w*; TT 196 und Amenirdis: *rꜥw nb* „jeden Tag" durch einfachen Ersatz eines runden Zeichens (◍) durch ein anderes (⊙) und des *t* durch den Determinativstrich. Von *rꜥw nb* könnte das inhaltlich überzeugendere *rmṯ.w nb.w* leicht abgeleitet worden sein, eine umgekehrte Entwicklung von *rmṯ nb* zu *rꜥw nb* ist aber auch nicht auszuschließen.

Die Lesung der Verbaladjektive *m33.tỉ⸗sn* und *sḏm.tỉ⸗sn* ist in PT und ST (soweit erhalten) sicher; vgl. auch die weiteren Belege dieses recht häufig verwendeten Textems.[624] Dem spätzeitlichen Leser ermöglichte das Adjektiv *nb* die Identifizierung dieser im Spätmittelägyptischen seltenen Form, die man sonst auch als verbales Prädikat deuten könnte, zumal im Plural, in dem seit der Dritten Zwischenzeit kaum mehr das Infix *t*/*tỉ* geschrieben wird.[625] *Nb* auch bei Amenirdis; in TT 196 ist *nb* zu *k* verschrieben.

PT, ST: *ỉsṯ* „und". Dass die auch in TT 196 und der Kapelle der Amenirdis geschriebene Partikel *ỉs* hier noch in diesem altägyptischen Gebrauch von *ỉsṯ* aufgefasst wurde, erscheint mir zwar möglich,[626] aber nicht zwingend notwendig angesichts des gut bekannten enklitischen *ỉs*, auch wenn dessen Position ganz am Satzende ein wenig überrascht. Anders als das altägyptische koordinierende *ỉsṯ* hat *ỉs* wohl „semantisch nuancierenden Charakter …, keine syntaktische Funktion".[627]

Nach Assmann sind als „Unvergängliche" und „mit verborgenen Wohnstätten" hier zwei Untergruppen der *3ḫ.w* benannt, nämlich „die himmlischen (= Könige) und die (unter)irdischen (= Menschen) Verstorbenen".[628] Die Aufteilung in unterschiedliche Gruppen scheint in dieser Aufzählung aber über die Substantive zu erfolgen, also „Götter", „Befähigte", „alle". Deswegen sind m. E. die *3ḫ.w* in zwei wesentlichen Aspekten ihrer Existenz beschrieben: einer „unvergänglichen" himmlischen Präsenz und einem verborgenen Aufenthalt für den Leichnam. Gerade in der vorliegenden Version werden durch den Austausch von *ỉḫ.t-nb.t* gegen *rmṯ.w nb.w* den „Befähigten" die Menschen als eigene Gruppe zur

624 S. die Hinweise bei Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 91 (e) zu Szene 55 II des *Mundöffnungsrituals* (Hinweis Quack).

625 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 128, § 211.

626 Vgl. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 90–92 mit Anm. 70. Dort (späte Abschriften von *Mundöffnungsritual*, Szene 55 II) ist *ỉsk* geschrieben, seinerseits anstelle von *ỉs*.

627 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 213f., § 367.

628 Assmann, *Totenliturgien* III, 343.

Seite gestellt. Zu den *3ḫ.w* als *št3.w-s.wt* s. hier XVI.18 (*Pyr.*, 2023b) sowie XIV.20, XVI.17 (*Pyr.*, 2023a), XIX.6 (*Pyr.*, 656d).

Zu Nechbet als Weißer Krone vgl. zu deren Erwähnung in Spruch 5, (hier XIX.37) und die Hinweise dort.[629] Als Träger von *sḫm*-Macht, als der sie sich sonst erweist, ist die Weiße hier Garantin der „schrecklichen Wirkung" (*šꜥ.t*) ihres Besitzers, also gleichfalls ein Instrument der direkten Machtausübung gegen Widersacher und Untertanen.

Aufgrund der Umformulierung des ersten Satzes, in dem nun keine Identität mehr zwischen *šꜥ.t≈k* und *ir.t-Ḥr.w* festgestellt wird, kann Nechbet in der vorliegenden Version nicht selbst das Horusauge sein. In der PT/ST-Fassung hingegen ist dies durchaus möglich und aufgrund der Parallele zum folgenden Anruf, in dem das Horusauge die Rote Krone ist und den Verstorbenen wie Horus schützt, auch wahrscheinlich.[630]

f) Sechster Anruf und kommentierende Passage
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 16

(901a) ***h3y Wsir-ḫnt.i-imn.tt pn ḥtm ṯw m ir.t-Ḥr.w*** **(XXI.23)** ***dšr.t*** (901b) ***wr(.t) b3.w ꜥš3.t inm***	Hei, dieser Osiris-Chontamenti, rüste dich mit dem Horusauge, der Roten mit großer Strahlkraft und intensiver („zahlreicher") Färbung,
(901c) ***nḏ≈s ṯw mi nḏ≈s Ḥr(.w)≈s***	dass sie dir beistehe wie sie ihrem Horus beisteht.
(902a) ***di≈s b3.w≈k*** **(XXI.24)** ***Wsir-ḫnt.i-imn.tt ḫnt psḏ.t*** (902b) ***m wt.t m ḥ3.t≈k***	Sie wird deine Strahlkraft, Osiris-Chontamenti, vor die Neunheit setzen, als Schlange an deiner Stirn.

PT (ST zerstört): *iwn* „Farbe/Wesen" statt *inm* „Haut/Färbung"; dieses Wort in TT 196, Amenirdis und F.II.1 in seiner späteren Schreibung *inw*.

PT, ST: *Ḥr.w*; TT 196, Amenirdis, F.II.1: *Ḥr.w≈s* wie hier.

TT 196 und Amenirdis: *nḏ≈sn*(!) *ṯw/ṯn mi nḏ≈s Ḥr.w≈s*.

PT: Dual *psḏ.ti*; B9C offenbar Singular wie hier, B10C wegen Zerstörung unklar; TT 196, Amenirdis und F.II.1 eindeutig *psḏ.t*.

PT: Dual *wt.ti im.iti ḥ3.t≈k*, also bezogen auf Weiße und Rote Krone; vgl. hier noch 902d. ST offenbar Singular, so sicherlich B10C; TT 196, Amenirdis und F.II.1 ebenfalls Singular, aber mit Nisbe *im.i* wie PT und ST.

Liegt in PT bereits in 902b ein Paar von Kronengöttinnen der Formulierung zugrunde, ist dies hier erst nach dem folgenden „erhebe dich"-Anruf der Fall, der damit den vorigen Anruf weiterführt. Zusammen sind der fünfte und sechste Anruf ein wichtiger Beleg für Roeders Deutung der Roten Krone als Träger von *b3.w*-Macht gegenüber der Weißen als Träger von *sḫm*-Macht.[631] In Spruch 4 = PT 422 allerdings stehen *b3* und *sḫm* zweimal parallel zueinander, einmal zusammen mit zwei Bezeichnungen der Weißen Krone (*Pyr.*, 753a–b; hier XIX.16–17), einmal kommen sie zusammen mit dem Horusauge zum Verstorbenen (*Pyr.*, 758a–b; hier XIX.23–24).

---

629 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 343.

630 So die geläufigen Übersetzungen und Assmann, *Totenliturgien* III, 339. Zu „Horusauge" als Bezeichnung von Sonnenaugen- bzw. Uräusgöttinnen, unter ihnen auch Nechbet, vgl. *LGG* I, 432c. Zum Horusauge als Herrschaftssymbol s. Roeder, *Mit dem Auge sehen*, 307ff., bes. 309 zur Weißen als Horusauge.

631 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 271–273, 343, der sich auf Roeder, *Zauber der Roten, Herrschaft der Weißen*, unpubl. Magisterarbeit Heidelberg 1986 (*non vidi*) bezieht. Zur Roten Krone jetzt Goebs, *Crowns*, *passim*, bes. 155–174.

(902c) *ṯzi̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Erhebe dich, Osiris-Chontamenti!
(902d) *sšmi̯⸗sn ṯw ḫr mʾw.t⸗k* (XXI.25) *Nw.t*	Sie werden dich zu deiner Mutter Nut führen.
nḏri̯⸗s ꜥ⸗k (903a) *ỉmi̯⸗k gꜣu̯* *ỉmi̯⸗k {ỉmi̯⸗k} ꜥši̯* *ỉmi̯⸗k znn*	Sie wird dich an der Hand nehmen, damit du nicht beklemmt bist, nicht röchelst und nicht vergehst.
(903b) *rḏi̯.n Ḥr(.w)* (XXI.26) *ꜣḫ⸗k ḫnt ꜣḫ.w* *sḫm⸗k ḫnt ꜥnḫ.w*	Horus hat dich an der Spitze der Befähigten Befähigung und an der Spitze der Lebendigen Macht erlangen lassen.

Diese Sätze entsprechen ungefähr der Sargbeschriftung F.II.2, wurden also mit Veränderungen als unabhängige Texteinheit verwendet. Deshalb wäre ihre Zählung als eigener Anruf hier durchaus möglich, wobei dieser ausnahmsweise mit *ṯzi̯ ṯw Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* statt *hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* begänne. Andererseits bezieht sich das Pronomen *⸗sn* offenbar auf die Neunheit, so dass der Anruf nahtlos an den Vorigen anschließt (bzw. dies ursprünglich tat), und die Sargbeschriftung F.II.1 beginnt bereits mit 901a. Deshalb scheint trotz einiger Veränderungen gegenüber den früheren Versionen die Zusammengehörigkeit von 901a–903b in der Spätzeit noch gültig gewesen zu sein, ungeachtet der separaten Verwendung von 902d–903b als Nut-Text in F.II.2.

PT, ST: „Sie werden dich, diesen N., hochheben" (*ṯzi̯⸗sn ṯw N. pn*), also als direkte Fortsetzung des vorangehenden Satzes. Amenirdis und F.II.1: *ṯzi̯ ṯw/ṯn* wie hier; in TT 196 zerstört.

In CG 41070 und auf dem Sarg des Ibi ist F.II.2 an den Nut-Text T5 angeschlossen, so dass sich das dort geschriebene *sšmi̯⸗s* auf Nut bezieht, die den Verstorbenen „zu deiner Mutter Nut" führt. Die übrigen Textzeugen beginnen mit einem Anruf an den Verstorbenen oder einem mechanischen *ḏd-mdw ỉn N. pn* und schreiben dann: „Deine Mutter Nut hat dich bewertet/wird dich bewerten" (*sỉp(.n) ṯw mʾw.t⸗k Nw.t*).[632]

BM 1047: *sšmi̯⸗s*, also anscheinend mit Bezug auf die Rote Krone bzw. die Stirnschlange.

Amenirdis: *nḏri̯ ꜥ⸗k*, ohne Korrektur lesbar als „die dich an der Hand nimmt"; dabei ohne Anpassung des Suffixpronomens an das Geschlecht der Verstorbenen.

Nur Pepi II. mit dem Namen des Verstorbenen nach *nḏri̯⸗s ꜥ⸗k*.

PT, ST: *nznzn* statt *znn*. Dieses ist hier als Schreibung von *zni̯* „dahingehen" gedeutet, von dem das seltene *nznzn* wohl eine annähernd synonyme Ableitung ist.[633] TT 196: *znz*[..], was zu *znzn.w* wie bei Amenirdis und F.II.1 oder *znz* wie in einem Textzeugen von F.II.2 (Ibi) zu ergänzen ist. CG 41065 schreibt [Hieroglyphen], womit wohl wie hier *zni̯* gemeint ist. Die meisten übrigen Textzeugen von F.II.2 ohne diesen Satz,[634] so dass sie nur noch das auch in anderen Texten belegte Wortpaar *gꜣu̯* – *ꜥši̯* bieten.[635] Die Erweiterung um *zni̯* bietet außer unserem Text noch der Osirishymnus auf dem Papyrus des Nesbanebdjed II aus dem Asasif (Kairo 97249.15 x+IV.5–9), wo der Aspekt der körperlichen Zerstörung, der hier nur mit *zni̯* neben den der Atemnot tritt, noch etwas weiter ausgeführt ist:[636]

632 CG 41065: *sỉp.n ṯw*; CG 41055: *sṯz.n ṯw* „hat dich hochgehoben".

633 Edel, *ZÄS* 102 (1975), 31f.; s. a. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 193, § 437.

634 Nur noch CG 41055 und 41070 schreiben anscheinend den dritten *ỉmi̯⸗k*-Satz, dieser ist aber in beiden Fällen nicht mehr lesbar.

635 PT 357 (*Pyr.*, 590a) = *sꜣḫ.w* III, Spruch 7/8 (pWAM 551 VII.16; Barbash, *Padikakem*, 191, 328f.); PT 367 (*Pyr.*, 634c) = *sꜣḫ.w* II, Spruch 8 (hier XX.15–16); PT 690 (*Pyr.*, 2107b) = *sꜣḫ.w* II, Spruch 19B (hier XXII.23); ganz ähnlich in *Die Menge vorlassen*, hier XXVIII.26; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 265.

636 Burkard, *Papyrusfunde*, 64, Tafel 46; idem, *Osiris-Liturgien*, 251, 258f. Zur Verwendung von *ḫsḏ*, das öfter die Verderblichkeit von Nahrung benennt, für die Verwesung des Leichnams s. a. Assmann, *Totenliturgien* I, 358.

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ḥꜥ⸗k m bỉ3 nn ḫsḏ⸗f
Wsỉr N. m3ꜥ-ḫrw ỉmi̯⸗k g3u̯
Wsỉr N. m3ꜥ-ḫrw ỉmi̯⸗k ꜥši̯
Wsỉr N. m3ꜥ-ḫrw ỉwf⸗k m nb.w nn zni̯⸗f
Wsỉr N. m3ꜥ-ḫrw qs.w⸗k m ḥḏ ⌜n⌝ ski̯⸗f r nḥḥ ḏ.t
Osiris-Chontamenti, dein Leib aus Erz, er soll nicht verderben!
Osiris N., gerechtfertigt, du sollst nicht beklemmt sein!
Osiris N., gerechtfertigt, du sollst nicht röcheln!
Osiris N., gerechtfertigt, dein Fleisch ist aus Gold, es soll nicht schwinden!
Osiris N., gerechtfertigt, dein Skelett[637] ist aus Silber, es soll nicht vergehen, für ewig und immerfort!

Unter den Textzeugen von F.II.1 setzen nur CG 41055 und CG 41065 den Spruch bis *ꜥnḫ.w* fort. CG 41070 und Ibi enden mit *3ḫ.w*; die drei übrigen (CG 41050, CG 41051, Rio de Janeiro 528) schreiben statt 903b: „Dein Vater Geb wird dir gewähren/hat dir gewährt, dass du gegen deine Feinde gerechtfertigt bist" (*rḏi̯ n⸗k ỉti̯⸗k Gbb m3ꜥ-ḫrw⸗k r ḫft.ỉw⸗k*).

Das Verb *ꜥši̯* ist hier parallel zur „Enge" als Merkmal von Atemnot gedeutet. Vgl. dazu die folgende Überlebensprognose für ein neugeborenes Kind im 839. Rezept des pEbers: „Wenn man es röcheln hört – das bedeutet, es wird sterben" (*ỉr sḏm⸗tw ḫrw⸗f n(.ỉ) ꜥš m(w)t⸗f pw*).[638]

Zur Kombination von *3ḫ*, *sḫm* und *ꜥnḫ.w* s. die ausführlichere Formulierung zuvor im vierten Anruf (*Pyr.*, 899b–c; hier XXI.18–19).

(903c) *nfr-wỉ ỉri̯.tn Ḥr(.w) n ỉti̯⸗f Wsỉr*	Wie schön ist, was Horus für seinen Vater Osiris getan hat!
nfr-wỉ ỉri̯.(t)n (XXI.27) *pr-ꜥ3 ꜥnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w) n ỉti̯⸗f Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (903d) *3ḫ pn msi̯.n nṯr ms nṯr.w*	Wie schön ist, was Pharao – LHG – für seinen Vater Osiris-Chontamenti getan hat, diesen Befähigten, den der Gott geboren hat, Kind der Götter!

PT, ST, TT 196 ohne die Parallelisierung zwischen der jenseitigen Handlung des Horus für Osiris und der diesseitigen des Königs für Osiris-Chontamenti. Dort hat Horus direkt für den Verstorbenen gehandelt: *nfr-wỉ ỉri̯.tn Ḥr.w n (Wsỉr)*[639] *N. (pn)*.

PT, ST (soweit erhalten): „… für diesen Befähigten, vom Gott geboren, vom Götterpaar geboren" (*n 3ḫ pn msi̯.w nṯr msi̯.w nṯr.wỉ*). TT 196: *ms*[…] *ms nṯr.w*, also vermutlich wie hier.

Amenirdis mit einer Adaption des Texts an das Geschlecht der Verstorbenen: „Wie schön ist, was Horus, der seinem Vater Osiris beisteht, getan hat, wie schön ist, was Horus für seine Mutter N., gerechtfertigt, getan hat, diese Befähigte, Kind des Gottes, Kind der Götter" (*nfr-wỉ ỉri̯.tn Ḥr.w nḏ-ỉti̯⸗f Wsỉr nfr-wỉ ỉri̯.tn Ḥr.w n mꜣw.t⸗f N. m3ꜥ(.t)-ḫrw ms nṯr ms nṯr.w*).

TT 196 beendet den Spruch mit 903d.

637 Natürlich sind wie auch anderswo komplementär zur Summe der fleischlichen Substanz „die Knochen" gemeint, so dass mit Burkard, *Osiris-Liturgien*, 251 mit Anm. 12 von *qs* als einem Kollektivum auszugehen ist.

638 pEbers XCVII.14; Grapow, *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung*, 500.

639 Die Prädikation *Wsỉr* noch nicht in PT.

g) Siebter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 4, Anruf 17

(904a) *h3y Wsỉr-*(XXI.28)*ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* *b3⸗k b3.w-ʾIwn.w ỉs* (904b) *b3⸗k b3.w-Pi̱ ỉs* *b3⸗k b3.w-Nḫn*(XXI.29) *ỉs* (904c) *b3⸗k sb3-wʿ.tỉ sb3 ʿnḫ ỉs*	Hei, Osiris-Chontamenti, dein Ba: die Bas von Heliopolis fürwahr; dein Ba: die den Bas von Pe fürwahr; dein Ba: die Bas von Hierakonpolis fürwahr; dein Ba: der Einzigartige Stern, der lebendige Stern fürwahr!

ST ohne die Wiederholung von *b3⸗k* in 904b; in 904c wegen Zerstörung unklar.

PT, ST mit der Reihenfolge *b3.w-Nḫn – b3.w-Pi̱*; TT 279 und Amenirdis umgekehrt, also wie hier.

PT, ST ohne *sb3-wʿ.tỉ*; stattdessen: „dein Ba ist fürwahr der lebendige Stern, der seinen Brüdern voransteht" (*b3⸗k sb3 ʿnḫ ỉs ḫnt.ỉ sn.w⸗f*); Amenirdis: *sb3 wʿ.tỉ ʿnḫ* mit *s3wỉ/sw* als später Schreibung von *sb3*.

Der „lebendige Stern" scheint nur hier belegt zu sein.[640] Der offenbar erst im Neuen Reich oder später in den Textverlauf integrierte „Einzigartige Stern" ist einer der charakteristischen Dekane der sog. „Tanis-Familie"[641] und wird mehrmals zusammen mit dem Orion (*s3ḥ*) oder als im Horizont befindlich genannt.[642] Damit handelt es sich ziemlich sicher um einen besonders hellen „Stern" – das legen seine Bezeichnungen sowohl hier als auch in der älteren Fassung nahe –, der nicht weit von Orion und damit nicht permament am Himmel zu sehen ist.[643] Mit diesen Charakteristika steht er als „lebendiger Stern" eher für neues Leben nach einem Sterben als für ununterbrochen fortwährendes Leben wie die *ỉ.ḫm.w-sk̂i̱*.

Als „Einzigartiger Stern" wird Osiris-Chontamenti eine gegenüber den zuvor genannten Gruppen individuelle und damit hervorgehobene Position zugesprochen. Der nächtliche oder morgendliche Aufstieg des Bas zum Himmel, sei es in einer Gruppe des Gottesgefolges wie hier der Bas der „heiligen Orte", sei es als einzelne ‚Person', ist eins der häufigsten Motive der altägyptischen Jenseitsvorstellungen und bedarf als solches hier keiner näheren Erläuterung.[644]

(905a) *pr-ʿ3 ʿnḫ(.w)-wḏ3(.w)-s(nb.w)* *ỉri̱ n⸗k ḥtp-ḏi̱-nsw* *t3⸗k ḥ(n)q.t⸗k* (905b) *p3ḏ⸗k* (XXI.30) *n⸗k* *pr(.t)-ḫrw ḫr Ḥr(.w) ỉm.ỉ wsḫ.tỉ* (905c) *sḥtp⸗f ỉb⸗k ỉm Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn ḏ.t*	Pharao – LHG – ist es, der dir ein Opfer-das-der-König-gebe bereitet hat: dein Brot, dein Bier und dein rundes Brot für dich, ein Totenopfer von Horus, der in den beiden Hallen ist, womit er dich, dieser Osiris-Chontamenti, zufriedenstellt, für immer.

640 Nach *LGG* VI, 240. Ob mit dem „lebendigen Stern aus Weißgold" (*sb3 ʿnḫ n(.ỉ) ḏʿm*) als einer Bezeichnung des Sonnengottes in pLeiden I 344 vso. IV.10 (s. a. *ibidem*) derselbe Himmelskörper gemeint ist, erscheint eher fraglich.

641 Neugebauer/Parker, *EAT* III, 140, 144 (Nr. 18).

642 Vgl. *LGG* VI, 240 und die Hinweise dort.

643 Krauss, *Astronomische Konzepte*, 104–117 mit einer versuchsweisen Identifizierung als Capella (*α Aurigae*). Heerma van Voss, in: *Essays Werblowsky*, 325 nimmt eine Bezeichnung des Morgensterns an, bei eindeutigem Bezug zum Westen (*Edfou* VI, 130.9–10) des Abendsterns. Die Kombination der Bezeichnungen „Einziger Stern" und „Morgendlicher Gott" (*Edfou* I, 358.11) lässt in der Tat eher an den Morgenstern denken. Möglicherweise konnten verschiedene Himmelskörper *sb3-wʿ.tỉ* genannt werden, wie auch Krauss, a. a. O., 104 mit Anm. 85 zu bedenken gibt. Entsprechend weist Quack mich darauf hin, dass mindestens der *sb3 wʿ.tỉ* der Tanis-Gruppe gerade nicht in der Nähe des Orion scheint (Entfernung ca. 140-160°).

644 S. z. B. Leitz, *Panehemisis*, 219f.

In PT und ST ist dieser letzte Abschnitt ein eigener Anruf: „He, dieser N., ich bin Thot/Horus/dein Sohn. Ein Opfer-das-der-König-gebe für dich …“ (*h3 Wsỉr N. pn ỉnk Ḏḥw.tỉ/Ḥr.w/z3⸗k*[645] *ḥtp-di̯-nsw n⸗k …*).

TT 279 und Amenirdis ohne Nennung des Königs oder eines anderen Ritualisten, also nur: (*N.*)[646] *ỉri̯ n⸗k ḥtp-di̯-nsw*, was man mit Assmann zu „ich werde dir ein Opfer-das-der-König-gibt bereiten“ ergänzen kann,[647] andere Deutungen sind jedoch gleichfalls möglich, am ehesten: „dir ist bereitet …“ (*ỉri̯(.w) n⸗k*).[648]

PT, ST(?),[649] TT 279, Amenirdis: „von Horus, der in der Halle ist, ausgehende Opfer“ (*pri̯.w ḫr Ḥr.w ỉm.ỉ wsḫ.t*).

Amenirdis: *ḥtp ỉb⸗ṯ ỉm* „damit du dadurch friedlich gestimmt seist“.

PT schließen mit *Wsỉr N. pn n ḏ.t ḏ.t*; ST: *Wsỉr N. pn*; TT 279: *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*[650] *pn ḏ.t* wie hier; Amenirdis entsprechend mit dem Namen der Verstorbenen: *N. m3ᶜ.t-ḫrw ḏ.t*.

Gegenüber PT/ST ist die Präsentation des Ritualisten zum einen von der ersten in die dritte Person überführt worden, zum anderen von der Rolle des göttlichen in die des irdischen Priesters. Präsentiert werden nun die beiden typischen Opferhandlungen für irdische Verstorbene, Opferformel und *pr.t-ḫrw*, während ursprünglich die königliche Opferstiftung als von Horus ausgehend, also mit der Person des Ritualisten in die Götterwelt transponiert, gekennzeichnet war. Diese göttliche Herkunft der nunmehr irdischen Opfergaben ist trotz der Umformulierung beibehalten worden. „Horus in der Halle“ bzw. „Horus in den beiden Hallen“ ist sonst nicht bekannt.[651] Am ehesten ist die „Halle“ der Thronsaal, in der Horus per herrscherlichen Befehl die Zuweisung vornimmt. Die Verwendung der Präposition *ḫr* als Bezeichnung des ranghöheren Spenders würde dazu passen.[652] Aber auch der „Altarhof“[653] könnte mit *wsḫ.t* gemeint sein, womit Horus der im Hof der Totenkultstätte stehende Offiziant wäre.

In den beiden Abschnitten des nun siebten und letzten Anrufs folgt auf die jenseitige Existenz des Ba als herausragendes Mitglied der Götter-Sterne komplementär dazu die diesseitige Versorgung im ‚staatlichen‘ Totenkult. Damit stehen abschließend die beiden wesentlichen Aspekte des Fortlebens kontrastierend und ergänzend nebeneinander, nämlich die Einbindung des mobilen Ba in kosmische Regenerationszyklen und die materiell-nährende Versorgung des Körpers. Passend zu einer Performanz im Osiriskult heben die *s3ḫ.w* II im Gegensatz zu den an den verstorbenen Menschen gerichteten Versionen die irdische Rolle des Offizianten als lebender König hervor.

3.2.5 Einheit 5

(721a) [(XXI.31)] ***ḏd-mdw*** **Zu rezitieren**

Mit Spruch 17 beginnt eine neue größere Einheit der *s3ḫ.w* II. Dies legen der Absatz nach Zeile 30 und das kurze Rubrum nahe, das ohne Spatium auch in pBM 10319 XXI.24 erscheint. In diesem Fall entspricht die Länge der Einheit wie schon Einheit 2 genau der des alten Pyramidentexts, da Spruch 18 = ST 519 wieder durch *ḏd-mdw* eingeleitet wird.

---

645 *Ḏḥw.tỉ*: Pepi I.; *Ḥr.w*: Pepi II., Neith 468; *z3⸗k*: Neith 691. Die Selbstpräsentation des Ritualisten fehlt bei Neith 639; Merenre und ST zerstört.

646 So Amenirdis mit besonders ausführlicher Titulatur der Verstorbenen. TT 279 offenbar ohne den Namen.

647 Assmann, *Totenliturgien* III, 345.

648 Die Schreibung *ỉri̯.t* bei Amenirdis ließe auch *ỉri̯⸗t(w)* „man wird ausführen“ zu.

649 In B10C ist *pri̯.w ḫ(?) ỉm.ỉ wsḫ.t* geschrieben.

650 Nach Assmann, *Totenliturgien* III, 345 so, nicht *Wsỉr N.*

651 Nach *LGG* I, 232.

652 Vgl. nur *Wb* III, 315.9–12.

653 So die Übersetzung von Assmann, *Totenliturgien* III, 340, 345.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Zusammenstellung eines Ausschnitts aus PT 412/ Spruch 17 in der Totenkultkapelle Amenirdis' I. Dort ist der Textausschnitt so gewählt, dass er den wie hier unmittelbar vorangehenden PT 468 treffend und bruchlos ergänzt;[654] die hier auch äußerlich angezeigte inhaltliche Zäsur ist an jener Stelle also vermieden worden.

3.2.5.1 Spruch 17 = PT 412
Alternative Zählung: Einheit 5

Verwendete Parallelen

PT: Teti, Pepi II.: *Pyr.*, 721a–733d; Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 41, Taf. 2 A (P/F/Sw B 27–37); Neith (2x): Jéquier, *Neit et Ipouit*, Taf. 17f., 24 (Z. 468–479, 640–652).
ST: B9C, B10C: *CT* VIII, 336–338.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 92f., Textabb. 19f. (T42, Z. 1–21).
Grab der Mutirdis (TT 410): Assmann, *Mutirdis*, 95–98 (Text 104c, Z. 22–43).
Totenkultkapelle Amenirdis' I. (*Pyr.*, 723a–725a): Ayad, *Amenirdis I*, 262/Taf. 5 (Z. E35–E39 = 84–88); s. a. Daressy, *RecTrav* 23 (1901), 7; Gestermann, in: TUAT NF 6, 235.

Sarkophag des Psammetich (BM 1047) aus Buto = Sargbeschriftung von Falck F.III (*Pyr.*, 721a–723b): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 180f., 343; III, Textabb. 115–119.
Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 8 (*Pyr.*, 723a–723b).

Sargbeschriftung von Falck Pfostentext F.IV (*Pyr.*, 732b–c): von Falck, a. a. O. I, 242f.; III, Textabb. 179. Textzeugen:
Sarg des Nesamun (CG 41002) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 376–378.
Sarg des Djedi (CG 41011) aus Theben: von Falck, a. a. O. I, 388f.
Sarkophag König Anlamanis (Khartum 1868) aus Nuri: von Falck, a. a. O. I, 351–354.
Sarkophag König Aspeltas (Boston MfA 23.729) aus Nuri: von Falck, a. a. O. I, 356–360.

Zu *Pyr.*, 721a–d vgl. auch den Beginn von ST 69: *CT* I, 292a–d; Silverman, *Tomb Chamber*, 70, fig. 57, Z. 231–234; Dorman, *Tombs of Senenmut*, 108, Taf. 80–81, Z. NE 12.

Zu *Pyr.*, 730a–731c vgl. *s3ḫ.w* I, Spruch 15A, dritter Anruf.

ḫr wr ḫr gs=f	Es fällt der Große auf seine Seite,
(721b) ***nmnm im.i Ndy(.t)***	(und doch) regt sich Der in Nedit.
(721c) ***ṯzi̯(.w) tp=k in Rꜥw***	Dein Kopf ward von Re erhoben.
(721d) ***bw.t=k qd(.t)*** **(XXI.32)** ***msḏi̯=k b3g***	Schlaf ist dir zuwider und Müdigkeit dir verhasst.

Die ersten Sätze stehen u. a. auch am Beginn von Spruch 25A = ST 838, hier XXIII.33–34; knapper in Spruch 25B = ST 839, hier XXIII.40.

Die älteren PT-Zeugen (sicher Teti, Pepi II.) mit ***i.ḫr*** als gleichbedeutender Variante zum einfachen ***sḏm=f***.[655]

F.III: ***nmt*** „gehen" statt ***nmnm***; TT 410 mit einer Schreibung „***nm***", also ebenfalls ***nm(t)*** oder ***nm(i)*** „wandern/durchfahren" (𓏏).

PT formulieren diese Passage in der dritten Person, also ***tp=f***, ***bw.t=f*** und ***msḏi̯=f***. Zweite Person wie hier offenbar schon in ST;[656] jedenfalls in TT 410 und F.III; in TT 196 wegen Zerstörung unklar.

654 S. a. Gestermann, in: TUAT NF 6, 235, die auf weitere denkbare Gründe für die Kürzung der Abschrift aufmerksam macht (Vermeidung von Überschneidungen mit PT 670).
655 Vgl. Allen, *Inflection*, 14, § 23 sowie noch 9f., § 14.
656 Ein vereinzeltes *k* ist in B10C lesbar, das in keines der nach PT zu erwartenden Worte passen würde.

TT 410: *ḥr=k* „dein Gesicht" statt *tp=k*. Das folgende *bw.t qd.t msḏi̯ b(ꜣ)g* mit gleich zweimal ausgelassenem Suffixpronomen *=k* ist womöglich entsprechend anders zu deuten: „(du) Abscheu des Schlafs, der Müdigkeit hasst".

Die Ergänzung des Worts für Schlaf zu *qd.t* nach TT 410 und F.III; PT: *qdd*.

Das euphemistische „Fallen des Großen" ist natürlich der Mord an Osiris, in einer Variante dieses Textems zu Beginn von PT 576 unzweideutig formuliert:[657]

di̯(.w) Wsỉr ḥr gs=f ỉn sn=f Stš
nmnm ỉm.ỉ Ndỉ.t
Osiris ist von seinem Bruder Seth auf seine Seite geworfen worden, (und doch) regt sich Der in Nedit.

Weitere Parallelen zum „Fallen" und Aufwachen des Osiris an Spruchanfängen in PT und ST hat Assmann zusammengestellt;[658] s. a. hier XIII.15–16 (*sꜥḫ.w* I, Spruch 6).

Nicht direkt klar und in den bisherigen Übersetzungen entsprechend uneinheitlich beantwortet ist die Frage, ob die Aussagen über den Fall des Osiris und sein „Regen" oder auch „Zittern" (***nmnm***) kontrastierend oder komplementär zueinander stehen (s. a. XXIII.33, 40). Als Bewegung ist ***nmnm*** ähnlich wie ***nwḏ*** ein eindeutiges Merkmal des Lebens und als solches m. E. mit der hier als Gefahr fokussierten Idee des Todes(schlafs) nicht zu vereinbaren, daher die gewählte Übersetzung. Kein ängstliches Erzittern oder Schwanken des Osiris vor Seth wird hier beschworen, nachdem schon sein Tod euphemistisch nur noch ein „auf die Seite Fallen" ist, sondern eine körperliche Regung als erstes sichtbares Merkmal seines Wiederauflebens. Der Austausch von ***nmnm*** gegen Verben für „gehen" ist somit nicht mit einer Bedeutungsverschiebung des gesamten Satzpaars verbunden.

(722a) *ỉwf=k Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (722b) *ỉmi̯ ḥwꜣ=f*
ỉmi̯ ỉmm=f
ỉmi̯ (XXI.33) *ḏw sṯi=f*

Dein Fleisch, Osiris-Chontamenti, es soll nicht verfaulen, es soll nicht verrotten, es soll nicht schlecht riechen!

PT, ST: „Fleisch dieses N., verfaule nicht, verrotte nicht, rieche nicht schlecht!" (*ỉwf n(.ỉ) N. pn m ḥwꜣ m ỉmk/(ỉ)mi̯ ỉmk=k m ḏw sṯ(ỉ)=k*).

Das Verb ***ỉmk*** ist schon in den ST verschrieben, in B9C zu unklarem , in B10C zusammen mit dem vorangehenden Vetitiv ***m*** zu ***ỉmi̯=k m***[...]. TT 410 und F.III bieten ebenfalls Schreibungen, die ***ỉm*** oder ***ỉmm*** zu lesen sind, wie hier mit bzw. als Determinativ, d. h. die Bedeutung war ungeachtet der veränderten Lautung noch annähernd dieselbe.

Die vorliegende Konstruktion ***ỉmi̯*** + ***sḏm=f***, die im Satz ***(ỉ)mi̯ ỉmk=k*** bereits bei Pepi II. und Neith zu finden ist, liegt auch in den übrigen spätzeitlichen Belegen in allen drei Sätzen vor.[659] Wie parallele Bezeugungen zeigen, entspricht sie in ihrer Bedeutung weitgehend dem negativen Imperativ und kann somit wohl nicht im Sinne von „lass nicht zu, dass" aufgefasst werden.[660]

Verwesung als eine der grundlegendsten Bedrohungen der nachtodlichen Existenz wird entsprechend oft in funerären Texten thematisiert.[661]

657 *Pyr.*, 1500b–c; s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 351.
658 Assmann, *Totenliturgien* III, 350f.; s. a. *Pyr.*, 2188a: *ḥr wr m Ndỉ.t*.
659 In TT 196 ist aufgrund von Beschädigungen eine Folge von dreimal *n* + *sḏm=f* nicht sicher auszuschließen.
660 Edel, *Altägyptische Grammatik*, 575–577, § 1104; *pace* Assmann, *Mutirdis*, 97, idem, *Totenliturgien* III, 346.
661 Zwei jüngere Beiträge mit weiteren Hinweisen: Meurer, *Feinde des Königs*, 244–248; Leitz, *Panehemisis*, 142.

(722c) *nn sw3ỉ rd.wỉ⸗k*
nn š3s⸗k
nn nm{ỉ}t{ỉ}⸗k
(722d) *nn ḫnd⸗k ḥr ḥw3(3.t)* (XXI.34)
Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt (723a) *msỉ.tw m p.t*
mỉ S3ḥ
spd b3⸗k mỉ Spd.t

Deine Füße sollen nicht vorbeigehen, du sollst nicht (fort)laufen, du sollst nicht (fort)gehen, du sollst nicht auf Fäulnis treten, Osiris-Chontamenti, da du wie der Orion im Himmel geboren bist, so dass dein Ba wie Sothis Wirksamkeit erlangt.

PT, ST: „Dein Fuß wird nicht überholt werden, dein Gang wird nicht überlaufen werden, du wirst nicht auf Osiris' Fäulnis treten" (*n sw33 rd⸗k n š3ss nmt⸗k n ḫnd⸗k ḥr ḥw3.wt Wsỉr*). Das alte *sḏmm⸗f*-Passiv ist hier wie in den spätzeitlichen Parallelen (TT 410, F.III; TT 196 zerstört) nicht mehr erkennbar geschrieben; dort auch der Austausch von „Osiris" durch den Namen des Verstorbenen, jedoch nicht der Zusatz des Suffixpronomens *⸗k* an *š3s*, der hier die Aussage der gesamten Passage verändert.

PT (ST zerstört): „du sollst wie der Orion den Himmel erreichen" (*s3ḥ⸗k p.t mr S3ḥ*). Die Schreibungen hier und in TT 410 () sind als PsP gedeutet. Möglich ist auch ein Adjektivalsatz, so eindeutig Amenirdis (*msỉ ṯn m [p.t] mỉ S3ḥ*), dort allerdings als Textbeginn. Ebenfalls am Textbeginn, aber als Verbalsatz in CG 29301 (*msỉ.tw⸗k*).

Die Schreibung von *Spd.t* mit der Götterstandarte erscheint erst in der Spätzeit.[662]

TT 196, TT 410: *spd⸗k b3⸗k.*

Ab 723a wird dem Fortbestand des nicht verwesenden Körpers in der Erde die himmlische Existenz des Ba gegenübergestellt. In der vorliegenden Formulierung mit dem PsP *msỉ.tw* sind diese beiden kontrastierenden Abschnitte unmittelbar miteinander verknüpft, während sie ursprünglich durch eine Satzgrenze getrennt waren, auf die Sethes Paragrapheneinteilung zurückgeht und die sich wohl noch im Beginn der Teilabschrift bei Amenirdis niedergeschlagen hat. Vgl. die unmittelbare Parallele in XXII.30 (*Pyr.*, 2116b) sowie zu XVI.6–7. Deutlicher als dort ist der Orion hier der Ba des Osiris.[663]

(723b) *b3ỉ⸗k b3ỉ.tỉ*
(XXI.35) *w3š⸗k w3š.tw*
(723c) *ʿḥʿ z3⸗k m-m nṯr.w m Ḥr(.w)*
ḥr.ỉ-ỉb Ḥbn.w

Du sollst *b3*-mächtig werden, so dass du *b3*-mächtig bist, und angesehen werden, so dass du angesehen bist. Dein Sohn wird unter den Göttern stehen: als Horus, der in Hebnu weilt.

Zum Austausch von *b3⸗k* in *Pyr.*, 723c und Amenirdis (ST, TT 196 und TT 410 zerstört) gegen *z3⸗k* vgl. hier zuvor, XIX.30 (*Pyr.*, 763a) und XX.34–35 (*Pyr.*, 767b). Da der Ba als Horus präsentiert wird, also auch in der Rolle des Sohns auftreten kann,[664] ist seine Nennung vielleicht nicht als Kopierfehler zu verstehen, sondern als bewusste Umformulierung, wenn auch gewiss durch die Ähnlichkeit der hieratischen Zeichen befördert.

Amenirdis: Präposition *m* statt *m-m*.

Das Toponym *ỉrw* in PT und ST ist hier und mindestens noch bei Amenirdis[665] gegen *Ḥbn.w* ausgetauscht, einen der Orte des Kampfs zwischen Horus und Seth, gelegen im Antilopengau (16. oäg.) und besonders oft im Zusammenhang mit dem Oryx-Opfer, aber auch angelegentlich anderer Feinde vernichtender Handlungen belegt.[666] Ursprünglich war Horus von Hebnu Sieger über die *rḫ.yt.*[667] Sollte der

662 Vgl. *LGG* VI, 292 mit *Edfou* I, 69.11 als Beispiel. Ob das ähnliche *msỉ.tw⸗k m p.t mỉ ỉʿḥ spd b3⸗k mỉ S3ḥ* (Sarkophag Marseille 267; pPavia Eg. 3; s. demnächst Wüthrich, in: *FS NN*) mit auf diese Graphie zurückgeht?

663 Vgl. *LGG* VI, 153; Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 360, § 31e.

664 Zur Überschneidung der Rollen und Identitäten von Ba und Sohn s. a. hier zu XX.18–20 (*Pyr.*, 636a–d).

665 Die Ergänzung von *Ḥbn.w* in Assmann, *Mutirdis*, 96 geht auf den vorliegenden Text von pSchmitt zurück.

666 S. *LGG* V, 111 und die Hinweise dort, für den vorliegenden Zusammenhang namentlich Derchain, *Oryx*, 13–21.

Austausch von *ỉrw* erst in der Spätzeit vollzogen worden sein, dann bringt er vermutlich eine direkte Anspielung auf Horus' Sieg über Seth in den Text.[668]

Die Lokalisierung des viel selteneren *ỉrw*[669] ebenfalls im 16. oäg. Bezirk beruht allein auf dem vorliegenden Austausch gegen *Ḥbn.w*.[670] Außer hier ist es noch in PT 459 belegt, wo verschiedene Reinigungssubstanzen mit Angabe ihrer Herkunft aus Elephantine (Wasser), *ỉrw* (*nṯr.ỉ*-Natron), dem 19. oäg. Bezirk (*ḥzmn*-Natron) sowie Nubien (Weihrauch) präsentiert werden.[671]

(724a) *ḫpr šꜥ.t≤k r ỉb.w*(XXI.36) *nṯr.w* (724b) *mỉ nr.(t) tp(.ỉt) bỉ.tỉ mỉz.(w)t tp(.ỉt) nsw* (724c) *mỉ ḥnk.tỉ(t) tp(.ỉt) mntỉ*(?)	Schrecken vor dir soll die Götter übermannen wie (vor) der Schrecklichen auf dem Kopf des *bỉ.tỉ*-Königs, (vor) der Misut-Krone auf dem Kopf des *nsw*-Königs, wie vor der Lockenträgerin auf dem Kopf des Menti(?).

PT, ST (soweit erhalten): ***ḫpr šꜥ.t≤k r ỉb nṯr.w mr nị.t tp.(ỉ)t bỉ.t(ỉ) mr mỉz.wt tp.(ỉ)t nsw mr ḥnk.t tp.(ỉ)t mnṯ.w***. Die Auslassung von ***mỉ*** vor ***mỉz.wt*** auch in TT 196 (TT 410 zerstört); dort und in TT 410 ebenfalls die Benennung der Roten Krone als ***nr(.t)/nr.w(t)*** statt ***nị.t***. Bei Amenirdis aufgrund einer *aberratio oculi* bei ***tp:~~mỉ nrw~~.t***(?) ***tp(.ỉt) nsw***. Vom dem ursprünglichen ***mnṯ.w*** entsprechenden Wort ist in TT 410 noch eine sitzende Frau als Determinativ erhalten, es stand dort also wohl im Singular wie hier. Dieses Determinativ, das auch bei Amenirdis steht, könnte sich nunmehr auf die Kronengöttin selbst beziehen.

In diesem Abschnitt ergänzen sich zum einen drei Herrschaftsinsignien, nämlich Rote und Weiße Krone sowie die „Locke" oder die „Lockenträgerin", also vielleicht die oft so bezeichnete Stirnschlange, während in PT/ST noch eindeutig eine „Haarlocke" gemeint ist. Zum anderen stehen die beiden Aspekte des ägyptischen Königs als Träger der Weißen und Roten Krone nebeneinander. Schwierigkeiten bereitet dabei das in pSchmitt unklare Wort, das mit Blick auf das ***mnṯ.w*** der PT am ehesten ***mnṯ/mntỉ*** zu lesen sein wird und Bewohner eines oder mehrerer Ägypten benachbarter Gebiete bezeichnet. Nach einem ansprechenden Vorschlag von Verhoeven und Derchain könnte es sich um die Gegend um die Oase Dungul und Nabta Playa handeln.[672] Da es um verschiedene Erscheinungsformen des Herrschers geht, könnte ähnlich wie schon in Spruch 7 = PT 366 (*Pyr.*, 629a–c; hier XX.9–10) nach der Herrschaft von ***bỉ.tỉ*** und ***nsw*** über Ägypten nun die Kontrolle der benachbarten Territorien bezeichnet sein. Zum Bezug zwischen Uräusschlange und den Ausländern vgl. Schesemtet als die, „deren Kleid das Kleid der Mentiu ist".[673] Es mag ihr Aspekt des fernen Sonnenauges sein, der hier gerade der Uräusschlange das Ausland und genau das Land der Mentiu als Herrschaftsbereich zuweist, denn dieses ist Teil des Gebiets im Süden, in das sich die zornige Göttin zurückzieht und dessen Bewohner sie als Feinde verbrennt.[674]

Die Bezeichnungen der Kronen als „Schreckliche", ursprünglich „Neith", bzw. als „Misut" heben gegenüber den ‚Standardnamen' „Rote" und „Weiße" wohl die Ehrfurcht einflößende Wirkung hervor, die

667 Derchain, *Oryx*, 14.

668 Die Deutung des Oryx als sethisches Tier ist mindestens seit Psammetich II. nachweisbar: Derchain, *Oryx*, 15f.

669 Außer in *Ḥr.w ḥr.ỉ-ỉb ỉrw* in *Pyr.*, 723c erscheint ein Toponym *ỉrw* nur noch einmal in *ḥnw.t ỉrw* als Beiname der Heqet in *Dendara* X, 208.1 (vgl. *LGG* I, 535; V, 168, 320). Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 103 geht davon aus, dass dort eine Schreibung von *ỉry.t* vorliegt, das als Ort im Bezirk von Busiris die abydenische Heqet mit einem unterägyptisch-busiritischen Pendant komplementiert.

670 Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques* I, 92 mit Verweis auf Daressy, *RecTrav* 23 (1901), 125. Daressys Beobachtung liegt die Abschrift bei Amenirdis zugrunde.

671 *Pyr.*, 864c–d.

672 Verhoeven/Derchain, *Voyage de la déesse*, 31f. (h).

673 Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, 161.14.

674 *Reise der libyschen Göttin* B.1 = pBerlin P. 3053 X.1: Verhoeven/Derchain, *Voyage de la déesse*, 12f., Umschrift B, Taf. 2.

sie und ihr Träger ausüben.[675] Mit Goebs ist außerdem auf die Verbindung der gewalttätigen Aspekte mit dem Sonnenaufgang hinzuweisen, mit dem die Rote Krone und die Kronen insgesamt oft assoziiert werden.[676]

(724d) ***nḏri̯(.w) ꜥ⸗k ỉn*** (XXI.37) ***ḫm.w-ski̯***	Dein Arm ist von den Unvergänglichen ergriffen worden,
(725a) ***nn ski̯⸗k***	so dass du nicht vergehen wirst, so dass deine Knochen nicht
nn ḥtm qs.w⸗k	schwinden, so dass dein Fleisch nicht dahingehen wird und
nn znn ỉwf⸗k	deine Glieder sich nicht von dir lösen.
nn ḥri̯ (XXI.38) ***ꜥ.wt⸗k r⸗k***	
(725c) ***ṯwt ỉs wꜥ m nṯr.w***	Denn du bist einer der Götter.

PT, ST: „Du sollst die Unvergänglichen an der Hand fassen" (***nḏri̯⸗k ỉr ꜥ ỉ.ḫm.w-ski̯***); also umgekehrt zum häufigeren und in pSchmitt auch so geschriebenen „an der Hand genommen werden". TT 196 unklar: [***nḏr***]***i̯⸗k ꜥ⸗k n*** ⌜***ḫ***⌝***m.w-***⌜***ski̯***⌝; ähnlich TT 410: ***nḏri̯⸗k ꜥ⸗k n ỉ.ḫ***[***m.w***]-⌜***ski̯***⌝;[677] Amenirdis eindeutig ***ỉn ỉ.ḫm.w-ski̯***.

Der Satz ***nn ski̯⸗k*** ist offenbar ein späterer Einschub, der in PT und ST nicht erscheint, jedoch in TT 196, dem zur Verfügung stehenden Platz nach zu urteilen auch in TT 410.[678] Bei Amenirdis endet der Spruch an dieser Stelle mit dem floskelhaften ***n zki̯⸗ṯ n ḥtm⸗ṯ ḏ.t***.

In PT und ST ist der abschließende Nominalsatz durch ***n*** eingeleitet und dadurch noch deutlicher als Begründung des Vorangehenden gekennzeichnet.

TT 410: ***nn znzn.w ỉwf⸗f***.

Nach der Herrschaft über die ehrfürchtigen Götter steht in diesem Abschnitt nunmehr die Integration in ihre Gemeinschaft im Vordergund, wie sie die beiden Ecksätze formulieren. Dazwischen wird die Erhaltung des Körpers der himmlischen Existenz unter den „Unvergänglichen" gegenübergestellt (vgl. zuvor, 722a–723b), und zwar offenbar als Folge der Aufnahme unter diese, denn der letzte Satz begründet die Unversehrtheit mit der Mitgliedschaft in der Gruppe der Götter.

(725d) ***ḫnti̯ n⸗k Pi̯***	Pe wird stromauf zu dir fahren und Hierakonpolis stromab.
ḫdi̯ n⸗k Nḫn	
(726a) ***ḏswi̯ n⸗k smn.t(t)*** (XXI.39) ***n(.t)***	Die Klagefrau von Ta-wer wird dir zurufen, die
Tꜣ-wr	Kammerherren werden sich für dich verhüllen.
sw{b}ḥ n⸗k ỉm.ỉw-ḫnt	
(726b) ***ỉy.tw m-ḥtp ỉr⸗k ỉ.n ỉti̯⸗k***	„Sei doch willkommen!" sagt nun dein Vater.
ỉy.tw m-ḥtp (XXI.40) ***r⸗k ỉ.n Rꜥw***	„Sei doch willkommen!" sagt nun Re.

PT, ST: ***ḫsf*** „nahen" statt ***ḫnti̯***.

PT, ST: ***ḏswi̯ n⸗k smn.tt swḥ n⸗k (ỉ)m.(ỉ)w-ḫnt***. Die vorliegende Schreibung ***swbḥ*** dürfte auf eine Mischschreibung von und zurückgehen. Angesichts der phonetischen Nähe von ***w*** und ***b*** kann

675 Zur ***mỉz.wt*** und den Kronen allgemein als Trägerinnen der „Strahlkräfte" des Königs s. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 202f. zu *sꜣḫ.w* I, Spruch 12. Unsere Stelle bietet mit die deutlichste Ausformulierung des Themas. Zum „Schrecken" (*šꜥ.t*) der Kronen, insbesondere der Roten, vgl. auch Erman, *Hymnen an das Diadem*, 42f. (XII.3, XIII.1–2; s. a. Goebs, *Crowns*, 54f.; Bommas, *Investiturritual*, 50 und *passim*). Zur Etymologie von ***mỉz.wt*** als Krone des ***nsw***/***nzw***-Königs s. Gundacker, *LingAeg* 19 (2011), 37–86 (Hinweis Quack).

676 Goebs, *Crowns*, 166–168.

677 Assmann, *Mutirdis*, 95 mit der Lesung ***ỉn ḫm.w-ski̯*** wie hier. Die Anordnung der Zeichen sowie ***ỉ.ḫm.w-ski̯*** *ibidem*, 96, Z. 43 (*Pyr.*, 733a) stehen dieser Lösung jedoch entgegen.

678 So ausdrücklich Assmann, *Mutirdis*, 95.

am ehesten wohl weiterhin *swḥ* gelesen werden. In TT 196 ist an entsprechender Stelle [...]*sw*[...] erhalten; TT 410: *ḏss* [...].

Anstelle des Zusatzes *n(.t) Tꜣ-wr* schreibt TT 196 *n ẖnm.t*[*-wr.t*(?)].[679] Die Ähnlichkeit der hieratischen Zeichen für und ist für diese Differenz verantwortlich, ohne dass eine Richtung der Veränderung wahrscheinlich gemacht werdenen könnte. Die „Klagefrau von Ta-wer" der vorliegenden Version ist jedenfalls eine plausible Akteurin für Rufe an Osiris an einem Ort zwischen Hierakonpolis und Pe.

In PT, ST und offenbar auch TT 196 (beschädigt; TT 410 zerstört) sind die Klagefrau und die „Kammerherren" die Sprecher des doppelten Willkommensrufs: „So sei willkommen bei deinem Vater, so sei willkommen bei Re!" (*ỉy m-ḥtp ỉr=k*[680] *n ỉti̯=k ỉy m-ḥtp ỉr=k n Rꜥw*).

Zur rufenden Klagefrau vgl. auch PT 666A (Faulkner) = 665D (Allen),[681] zitiert zu Spruch 5 (hier XIX.32), und hier Spruch 20 = PT 674 (*Pyr.*, 1997; hier XXII.36–37). Zu den in kultischem Zusammenhang v. a. im Mundöffnungsritual auftretenden „Kammerherren" s. die Hinweise von Assmann.[682] Auch in ST 516/PT 721, dem Vorläufer von Spruch 3, erscheinen sie im Kontext der Ankunft des Osiris im Totenreich bzw. in Abydos, ebenfalls parallel zur rufenden Osiris-Schwester (dem „Landepflock" *mỉn.t wr.t*; *CT* VI, 104e–f); vgl. zu XIX.12–13. Ihrer dortigen „Reinigung" entspricht hier mit dem „Verhüllen" eine gleichfalls ‚weihevolle' Handlung.

(727a) *wn(.w) n=k ꜥꜣ.wỉ p.t*	Die Himmelstüren stehen dir offen, die Türen der Erde sind
zš(.w) n=k ꜥꜣ.wỉ tꜣ sḥḏ(?)	dir aufgetan, Erleuchter(?).
(727b) *nhp n=k Wpi̯-wꜣ.wt Šmꜥ.w*	Der oberägyptische Upuaut wird für dich aufspringen,
(727c) *Ỉnp.w* **(XXI.41)** *ỉs ḫr.ỉ ẖ.t=f*	Anubis fürwahr, der auf seinem Bauch liegt, der Trennender
wpi̯.w ỉs ḫnt.ỉ Ỉwn.w	fürwahr, der Heliopolis vorsteht.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = PT 374 (*Pyr.*, 659a–b; hier XIX.33); Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2001a–c; hier XXII.41–42).

PT, ST anstelle des zweiten Satzes: „Die Türen des Sternenhimmels sind dir aufgetan" (*ỉ.zn(.w) n=k ꜥꜣ.wỉ sḥd.w*). Ursprünglich geht es also ausschließlich um den Aufstieg an den Nachthimmel, wie ihn auch die streckenweise mit den gleichen Textemen arbeitenden Parallelen in Spruch 5 = PT 374 + ST 517 und Spruch 21 = PT 675 fokussieren.[683] Wie die Schreibung *sḥḏ* hier zu verstehen ist, lässt sich nicht sicher feststellen; vgl. zur gewählten Lösung die Nennung des „Erleuchtenden" in Spruch 5 = PT 374 (*Pyr.*, 658e; hier XIX.33) und vor allem den lunaren Osiris als „Erleuchter der Erde" in *Die Menge vorlassen* (hier XXIVb.42).

PT, ST: „Du bist als oberägyptischer Schakal hinabgestiegen" (*hꜣi̯.n=k*[684] *m zꜣb šmꜥ.ỉ*).[685] TT 196 offenbar wie hier, TT 410 dem Platz nach zu urteilen ebenfalls.

Zur möglichen Identität des „Trennenden" mit Thot und seiner Nähe zu den Caniden Upuaut und Anubis vgl. zu Spruch 5 (*CT* VI, 105g; hier XIX.35). Das später in den Textverlauf gelangte „Aufspringen" des Upuaut ist Zeichen seiner Ehrerbietung vor dem erscheinenden Osiris-Chontamenti. Dessen

679 Assmann, *Totenliturgien* III, 348 mit Anm. 328 liest *n ẖnm.w wr.t* „der sich mit der Großen vereint" oder „die sich mit dem Großen vereint".

680 Teti: *ỉr=k N.*

681 *Pyr.*, 1928a.

682 Assmann, *Totenliturgien* III, 353 mit Anm. 354.

683 Vgl. die Angaben zu den einzelnen Textpassagen sowie die Gegenüberstellung bei Assmann, *Totenliturgien* III, 353–355.

684 ST: *hꜣi̯.n=k ỉs.*

685 Austausch von *zꜣb* gegen *Wpi̯-wꜣ.wt* auch in XXII.24 (*Pyr.*, 2108a), 34 (*Pyr.*, 1995a), 41 (*Pyr.*, 2001b).

Ankunft beim oberägyptischen Upuaut bzw. Anubis wird mit dem Betreten von Heliopolis gleichgesetzt. Dies kann man als Nebeneinanderstellung zweier wesentlicher Kultformen des Totengottes verstehen, im oberägyptischen Abydos und in Heliopolis; außerdem wird so die himmlisch-jenseitige Etablierung am Ort des Sonnengottes mit der unterweltlichen Präsenz im abydenischen Osirisgrab assoziiert. In der PT-Fassung war dies noch nicht der Fall, denn dort wurde einmal mehr dem Verstorbenen selbst die Schakalsgestalt als göttliche Erscheinungsform zugesprochen; vgl. Spruch 5 = PT 374 (*Pyr.*, 659b; hier XIX.33, ebenfalls nach Erwähnung des *sḥḏ*) sowie Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2001b–c; hier XXII.42) mit *hpì.ww/hp.w* anstelle von *wpi̯.w*.

(728a) *rḏi̯ [n]⸗k ḥwn.t wr.t ḥr.ì(t)-ìb Ꞽwn.w ꜥ.wì⸗s r⸗k*
(728b) *ìw.t ìti̯⸗k* (XXI.42) *msi̯ ṯw m {mḏꜣ.t}⟨r⟩(m)ṯ.w*
(728c) *ìw.t mꜣw.t⸗k msi̯(.t) ṯw m r(m){r}⟨t⟩.w*

Das große Mädchen, das in Heliopolis weilt, wird [d]ir seine Arme reichen, da du ohne Vater bist, der dich unter den Menschen gebar, und da du ohne Mutter bist, die dich unter den Menschen gebar.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = PT 374, *Pyr.*, 659c–d; hier XIX.34; Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2002a–c; hier XXII.42–43).

PT, ST: *rḏi̯.n n⸗k*[686] sowie Singular *ꜥ.w⸗s*; ST (B9C): *Ḫwr.t*[687] statt *ḥwn.t*.

PT, ST: jeweils *n ìw.t* statt *ìw.t* sowie mit Umstellung der Sätze: *n ìw.t mꜣw.t⸗k m r(m)ṯ.w msi̯.tì*[688] *ṯw n ìw.t ìti̯⸗k m r(m)ṯ.w msi̯ ṯw*. Noch deutlicher als hier geht es um die nicht-menschliche Identität bereits der Eltern, nicht nur um die Geburt des Kinds als übermenschliches Wesen. TT 196 und TT 410 soweit erhalten wie hier.

Die Schreibung von *rmṯ* mit vermeintlicher oder tatsächlicher Buchrolle hier auch in XXIII.43.

Die im Spräthieratischen nicht seltene Schreibung *rr* für *rmṯ*[689] hier auch in XXII.43.

Das Epitheton *ḥr.ìt-ìb Ꞽwn.w* weist „das große/älteste Mädchen" als Gefährtin des Sonnen- und Schöpfergottes von Heliopolis aus. In Spruch 21 (XXII.42) ist es durch *ḥwn.t Ꞽwn.w* ersetzt, eine für Ius-aas typische Bezeichnung. Ius-aas, das weibliche Prinzip bei der Erschaffung der Welt durch Atum, wird mindestens einmal, in TT 5, *ḥr.ìt-ìb Ꞽwn.w* genannt.[690] Die Urgotthaftigkeit des Verstorbenen, die sich in seiner Aufnahme durch diese Göttin zeigt, wird in den weiteren Sätzen vom Fehlen menschlicher Eltern aus einer weiteren Perspektive beleuchtet; vgl. zu diesen die oben angeführten Parallelen innerhalb der *sꜣḫ.w* II.

(729a) *ìti̯⸗k smꜣ-wr mꜣw.t⸗k smꜣ(.t)-wr.t ḥr.ì(.t)-ìb Nḫb ḥḏ(.t) ꜥfn(.t)*(XXI.43) (729b) *ꜣw(.t) šw.tì nḫꜣḫꜣ(.t) n(.t) mnḏ.wì*
(729c) *snq⸗sn ṯw nn wḏḥ⸗sn ṯw*

Dein Vater ist der große Wildstier, deine Mutter die Große Wildkuh, die in Elkab weilt, die Weiße Krone und Kopftuch, mit langem Federpaar und hängender Brust.

Sie werden dich aufziehen und dich nicht entwöhnen.

686 Der Austausch von *sḏm.n⸗f* gegen *sḏm⸗f* ist natürlich häufig und gewiss nicht immer willkürlich geschehen (vgl. Kapitel II.3.1.3), genau hier könnte eine aber bewusste Anpassung an die weitergehende Umformulierung des vorangehenden Abschnitts vorliegen; vgl. *hꜣi̯* und *rḏi̯.n* in XXII.41–42 (*Pyr.*, 2001b–2002a).

687 Vgl. *LGG* V, 107.

688 ST: *msi̯*.

689 S. a. Quack, in: *„Binsen"-Weisheiten*, 453 mit Anm. 113 (Hinweis Quack).

690 Vandier, *Nefer-Abou*, 38. Außer für die *ḥwn.t wr.t* hier und in *Pyr.*, 2002a ist *ḥr.ìt-ìb Ꞽwn.w* sonst noch je einmal für Hat-mehit und Nephthys belegt; s. *LGG* V, 414.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = ST 517 (*CT* VI, 105d–e; hier XIX.34; *CT* VI, 106g–j; hier XIX.37); Spruch 21 = PT 675 (*Pyr.*, 2003a–c; hier XXII.43–XXIII.1).

PT, ST an dieser Stelle ohne Nennung des Vaters „Wildstier"/„Großer Wildstier"; vgl. dessen Erwähnung an anderen Stellen der *sꜣḫ.w* I und II (XVI.29, XIX.34, XXII.43). Dieser Zusatz auch in TT 196 und wohl ebenso in TT 410.[691]

PT, ST: *snq≉s* ... *wḏḥ≉s*, also nur auf die Mutter Nechbet bezogen; in TT 196 zerstört. Zum Pluralsuffix bei Bezug auf nur eine Kronengöttin vgl. zu Spruch 5 = PT 374 + ST 517/PT *712 (*CT* VI, 106f–107b; hier XIX.37–38).

Insgesamt hat der Textverlauf gegenüber PT/ST hier weniger Veränderungen erfahren als in Spruch 5. Zum Inhalt vgl. dort.

(730a) *ṯzi̯ ṯw* ⌜*ḥr*⌝ *gs≉k ỉꜣb.ỉ*(XXI.44)	Erhebe dich auf deiner linken Seite, damit du dich auf deine
ḏi̯≉k ṯw ḥr gs≉k wnm.ỉ	rechte Seite wendest!
(730b) *ỉmn s.t≉k m nṯr.w*	Verborgen unter den Göttern soll dein Platz sein, und Re
twꜣ Rꜥw ḥr≉k m r(m)n≉f	wird sich mit seinem Arm auf dich stützen.
(730c) *sṯỉ≉k m sṯỉ≉f*	Dein Duft ist sein Duft,
(730d) *fd(.t)≉k* (XXII.1) *m fd(.t) psḏ.t*	dein Schweiß ist der Schweiß der Neunheit.

Vgl. für diese und die folgende Passage die in weiten Teilen identische dritte Strophe von *sꜣḫ.w* I, Spruch 15A (XVII.23–24); zum Ruf „erhebe dich" s. zu XIII.15.

Die Aufforderung zum Aufstehen ist hier in die üblichen Worte gekleidet. In PT (ST fast völlig zerstört) war sie jedoch anders formuliert als sonst. Zunächst schreiben dort alle Textzeugen: „bewege dich von deiner linken/östlichen(?) Seite weg" (*ỉ.dr ṯw ḥr gs≉k ỉꜣb.ỉ*); danach verläuft der Text uneinheitlich: Teti, Neith 649: „Setze dich auf deiner rechten/westlichen Seite nieder!" (*ḥmsi̯ ḥr gs≉k ỉmn*); Pepi II.: „wende dich auf die Seite, Herr (*sic*) des Westens"[692] (*di̯ ṯw ḥr gs nb ỉmn.t*); Neith 476 anscheinend mit Haplographie von *ỉmn*: [...] *gs≉k m ỉmn s.wt≉k*. In ST kann (B9C) bzw. (B10C) bereits *wnm.ỉ* gelesen werden. Mit der Verwendung von ***dr*** „vertreiben/entfernen" ist offenbar das Drehen von einer Körperseite auf die andere als Aufbruch zur neuen Wohnstatt umgedeutet, zumindest scheint dies mit anzuklingen. In diesem Fall wären anstatt der sonst üblichen „linken" und „rechten" Körperseiten ausnahmsweise die Himmelsrichtungsangaben „östlich" und „westlich" zu verstehen, was die Verwendung von *ỉmn* anstelle von *wnm.ỉ* „rechts" erklärt.

PT, ST: *s.wt≉k* „deine Plätze"; TT 196: Singular *s.t≉k* wie hier.

PT, ST, TT 196: Nisbe *ỉm.ỉwt* bzw. *ỉm.ỉt* statt Präposition *m*; TT 410: *ỉm.ỉ-tw* „zwischen".

ST offenbar mit Ausslassung von *Rꜥw*: *twꜣ ḥr≉k*. Zur Übersetzung „stützen auf" s. zu *sꜣḫ.w* I, Spruch 15A (XVII.24). TT 410: *m rmn n≉f* „mit dem Arm für sich (?)".

PT, ST: „Dein Duft ist ihr Duft" (*sṯỉ≉k m sṯỉ≉sn*); TT 196: *sṯỉ≉f* wie hier.

PT: Dual *psḏ.tỉ*; schon ST mit Singular *psḏ.t*, ebenso TT 196.

691 Dies legt wieder der zur Verfügung stehende Platz nahe; so auch Assmann, *Mutirdis*, 97.

692 Oder: „... auf die Seite des Herrn des Westens"?

(731a) *ḫꜥi̯=k m (ỉ)ḫ.t-ḫꜣ.t ỉm*	Du sollst dort mit dem Kopftuch erscheinen!
(731b) *mḥ ḏr.t=k m ỉr.t-Ḥr.w ḫfꜥ=k ḥḏ=k*	Fülle deine Hand mit dem Horusauge, deine Keule sollst du packen!
(731c) *ꜥḥꜥ=k m-ḫnt ỉtr.tỉ wḏꜥ=k mdw*[XXII.2] *n nṯr.w*	Du sollst dich vor die beiden Landesheiligtümer stellen und für die Götter Urteile fällen!
(732a) *ṯwt ỉs nḥ(ỉ)ḥi̯ pḥr Rꜥw ḥ(r)w tp(.ỉ) m-ḫt nṯr-dwꜣ.w*	Denn du bist der Langlebige, den Re umkreist, am ersten Tag hinter dem Morgenstern.
(tp-)ꜥ.wỉ(?) *d n/dn* (?)	– (v)or dem M(orgenstern) (?)

PT, ST ohne *ỉm*. Dieses geht auf die dortige Schreibung *ỉ.mḥ=k* zurück und kann auch in TT 410 gelesen werden.

Teti fügt den Namen des Verstorbenen nach *ỉ.ḫꜥi̯=k* und nach *ꜥḥꜥ* ein.

PT, ST: *ꜣms Ḥr.w* statt *ỉr.t-Ḥr.w*; TT 410 und vermutlich auch TT 196: *ỉr.t-Ḥr.w* wie hier.

Teti, Neith 650: „Deine Faust umfasse die Keule" (*ḫfꜥ ḫfꜥ=k ḥr ḥḏ*). Verkürzt zu *ḫfꜥ=k ḥr ḥḏ* bei Pepi II., Neith 477 (ST zerstört); TT 410: *ḫfꜥ=k m ḥḏ=k.*

PT, ST: Imperativ *wḏꜥ-mdw nṯr.w*; Neith 477 allerdings *wḏꜥ=k mdw* [...]; in TT 410 univerbiert zu *wḏꜥ-mdw=k n nṯr.w*.

PT, ST: „Denn du gehörst zu den Langlebigen, die Re umgeben, den Vorgängern des Morgensterns" (*n ṯwt nḥḥ.w pḥr.w*[693] *Rꜥw tp.ỉw-ꜥ.wỉ nṯr-dwꜣ(.ỉ)*). Die Zeichenfolge hinter *nṯr-dwꜣ.ỉ* ist auf *ꜥ.wỉ* und *dwꜣ.ỉ* in der PT-Version zurückzuführen und deshalb hier als Angabe einer überlieferten Variante aufgefasst, wie auch immer genau die Entwicklung zum vorliegenden Text vonstatten ging. In TT 410 ist zwischen *Rꜥw* und *m-ḫt* nur *h*[..] lesbar. Die zusätzlichen Zeichen am Satzende sind dort nicht geschrieben.

Die Beschreibung des Herrschaftsantritts durch die Übernahme der Insignien und das Erscheinen vor der Gemeinschaft der Götter (den *ỉtr.tỉ*) bedarf keines weiteren Kommentars. Interessant ist aber die Umdeutung der Begründung. Von einem Mitglied einer Gruppe von Sternen – als solche sind die *nḥḥ.w* wohl zu verstehen – im Gefolge des Sonnengottes wird Osiris-Chontamenti zu dessen gleichberechtigtem Partner, dem Leichnam, den Re als Sonne „umkreist". Nach dieser Anpassung an die seit dem Neuen Reich prominenteste Ausformung der Beziehung zwischen Re und Osiris ist allerdings der Bezug zum Morgenstern schwierig. Anscheinend ist es nun der „umkreisende" Sonnengott, der astronomisch treffend nach seiner Vereinigung mit Osiris im Osten hinter dem Morgenstern aufgeht. Aber auch dass entgegen der hier bevorzugten Übersetzung Osiris-Chontamenti Re „umkreist" = dient, ist nicht mit Sicherheit auszuschließen, auch wenn dies mit seinem Herrschaftsantritt in einem gewissen Widerspruch zu stehen scheint. Der Aufgang als nunmehr einzelner Gefolgsmann des Re geschähe dann nicht mehr als nächtlicher Vorgänger des Morgensterns, sondern „hinter" bzw. „nach" diesem.

Die übrigen Veränderungen gegenüber der PT-Version sind wohl als weitere Adaption des umgedeuteten Texts zu verstehen. Das vermutliche *hrw tp.ỉ* kann mit Blick auf die Bedeutung von *nḥḥ/nḥỉḥi̯* „lange leben" als ein weiterer Hinweis auf das mit hohem Ansehen verbundene Alter des Totengottes gedeutet werden.

Die Beibehaltung der auf das ursprüngliche *tp.ỉw-ꜥ.wỉ* zurückgehenden Zeichen hinter *nṯr-dwꜣ.ỉ* ist nicht notwendigerweise als Fehler zu werten. Es könnte sich auch um die knappe Angabe eines alternativen Textverlaufs handeln, den man bei der bewussten Veränderung der Aussage als althergebrachte Vorgabe nicht aus der Überlieferung löschen wollte. Die Zeichen ließen sich somit etwa so verstehen: „statt *m-ḫt nṯr-dwꜣ.ỉ* lies ... *(tp.ỉ-)ꜥ.wỉ (nṯr-)d(wꜣ.w)*", mit der abschließenden Linie nicht als Laut-

693 ST offenbar: *ḥr* statt *pḥr.w*.

zeichen ***n***, sondern als Füllsel bzw. Trenner zur folgenden Fortsetzung des Haupttexts. Hinsichtlich des Fehlens des Hinweises ***ky-ḏd*** „Variante" könnte man immerhin die kommentarlose Integration einer kurzen Randglosse[694] oder eines supralinearen Zusatzes, also aufgrund ihrer Position als Variante oder Erläuterung deutlicher Zeichen, in die Zeile in Betracht ziehen. Dass diese Überlegungen nicht mehr als ein Versuch sein können, versteht sich.

Osiris als derjenige „den Re umkreist" erscheint vermutlich bereits im *Zweiwegebuch*, dort mit ***dbn*** statt ***pḫr***: „Gebt mir den Weg frei, damit ich passieren kann, damit ich unter den Opferbereitern den Einen sehe, den Re umkreist" (*ỉri̯ n=ỉ w3.t mỉ sw3i̯=ỉ ỉḫ m3=ỉ wꜥ dbn Rꜥw m-m ỉr.ww-ḥtp.t*).[695] In abgewandelter Form wurde dieser Anruf an Torwächter als Bestandteil von Tb 147 noch in der Spätzeit zahlreich überliefert.[696]

Führt in den PT der folgende Vergleich mit dem Mond unsere Passage als Beschreibung der Existenz am Nachthimmel nahtlos fort, so stellt in der vorliegenden Version das morgendliche Dasein „hinter dem Morgenstern" dem nächtlichen Erscheinen als Neumond, auf den sich Re stützt (s. 730b und 732c), ein komplementäres Motiv gegenüber.

(732b) ***msi̯.tw=k m 3bd.w m ỉꜥḥ***	Als Mond wirst du am Monatsfest geboren werden.
(732c) ***tw3***(XXII.3) ***Rꜥw ḥr=k m 3ḫ.t***	Re wird sich im Horizont auf dich stützen.
(733a) ***šms ṯw ḫm.w-ski̯***	Die Unvergänglichen werden dich begleiten,
(733b) ***ꜥb(3) ṯw ỉr.ỉw Rꜥw***	Res Angehörige werden dich beschenken.
(733d) ***nn šwi̯ p.t ỉm=k n ḏ.t***	Der Himmel wird nicht ohne dich sein, für immer!

PT, ST: „Wie der Mond bist du an deinen Monatsfesten geboren" (***msi̯(.w)=k ỉr 3bd.ww=k mr ỉꜥḥ***). ***Msi̯(.w)=k*** auch noch in TT 410, so dass die vorliegende Schreibung vielleicht ebenfalls so zu lesen ist. In der Sargbeschriftung F.IV ist allerdings z. T. ***ṯw*** geschrieben, so in CG 41002, wo „das Monatsfest wird dich wie den Mond gebären" (***msi̯ ṯw 3bd.w mỉ ỉꜥḥ***) steht; in CG 41011 unter Beibehalt der Präposition ***(ỉ)r*** der PT/ST: „Wie der Mond bist du am Monatsfest geboren" (***msi̯ ṯw r 3bd.w mỉ ỉꜥḥ***). Auf den Sarkophagen der Könige Anlamani und Aspelta steht ***m 3bd.w*** wie hier, aber weiterhin ***mỉ ỉꜥḥ***; TT 410: ***m 3bd.w=k m ỉꜥḥ***.

In der Version der Pyramidentexte wird also weniger der erstmalige Aufgang des wiedererweckten Totengottes beschworen als die regelmäßige nächtliche Reise und Erneuerung des Verstorbenen als Begleiter des Monds. Dessen im Verlauf der ägyptischen Geschichte an Bedeutung gewinnende Identifizierung mit Osiris dürfte die Umformulierung mit begünstigt haben. Osiris-Chontamenti ist nun eher der von anderen zum Leben erweckte Leichnam mit seinem Ba als Mond als der weitgehend selbständige Begleiter und Unterstützer des Sonnengottes, als der der dem Mond und damit Thot ähnliche Verstorbene in der PT-Version präsentiert wird.

In PT und ST macht die Schreibung [Hieroglyphe] nach ***tw3*** die Lesung als Präposition ***ḥr*** deutlich,[697] so auch die vorliegende Version; vgl. zu ***s3ḫ.w*** I, Spruch 15A (XVII.24). Die Graphie in TT 410 müsste man ohne Kenntnis der Parallelen „Re wird dein Gesicht stützen" übersetzen. Das Bild des alten Sonnengottes, der sich auf den als Mond erscheinenden Osiris/Verstorbenen „stützen" muss, nimmt auf den unmittelbar aufeinanderfolgenden Untergang von Sonne und Neumond Bezug. Nicht von ungefähr ist hier wie schon in PT von der „Geburt" als Mond die Rede, nicht vom „Aufgang" (***ḫꜥi̯***).

694 Vgl. die vereinzelten kurzen Randglossen in der Abschrift von *Die Menge vorlassen* in pBM 10081; s. vorläufig hier zu XXVI.25, 40, XXVII.6, 15, 18, 29, XXVIII.37 und demnächst Gill, *Ritual Books*.

695 *CT* VII, 343d–344b. Eine Übersetzung „den einen Umkreisenden, Re" kann allerdings nicht gänzlich ausgeschlossen werden; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 82, 141, 333.

696 Z. B. Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 119*–120* (CXI.14–16).

697 B10C mit der individuellen Abweichung *hrw*[…] statt *ḥr=k*.

Ḥr≠k scheint in F.IV zu fehlen, jedenfalls in CG 41002 und CG 41011. In letzterem außerdem *rwḏ/rd* ([Hieroglyphen]) statt *tw3*. Aspelta unklar: [Hieroglyphen]; Anlamani zerstört.

Die Schreibung [Hieroglyphen] ist mit Blick auf PT und ST *ʿb3* gelesen, da *ʿ3b* „schenken" nicht den Beschenkten als direktes Objekt führt. Eine unetymologische Graphie von *iʿb* „reinigen" scheint noch möglich, dann wäre die Bedeutung des hier fehlenden *wʿb* aus *Pyr.*, 733c im Text geblieben.

Sollte [Hieroglyphen] in PT und ST keine spielerische Schreibung der Nisbe *ir.iw* sein, dann ist dort „rüste dich, bis Re kommt" (*ʿb3 ṯw ir iwi̯ Rʿw*) zu lesen, parallel zum hier wie auch in TT 196 und TT 410 fehlenden Satz *Pyr.*, 733c: „(und) du sollst dich reinigen, damit du zu Re herausgehen kannst" (*wʿb≠k pri̯≠k n Rʿw*). TT 410: *r iy.w*, also ohne Blick auf die Parallelen zu übersetzen: „Rüste dich gegen Res ‚Kommende' (= Angreifer/Unheil(?))!"

Anders als Res täglicher Umlauf durch Taghimmel und nächtliche Unterwelt setzt sich die Reise des lunaren Osiris im monatlichen Rhythmus über den Nachthimmel fort, als dessen Herrscher er zuvor angetreten ist. Für den Gott Osiris wird die Identifikation mit dem Mond und dessen Sichtbarkeitszyklus üblicherweise als spätere, erst seit dem Neuen Reich klar nachweisbare theologische Weiterentwicklung angesehen.[698] Zumindest für Osiris N., also den menschlichen Verstorbenen, ist sie allein mit unserer Stelle schon für die Pyramidentexte nachweisbar[699] und in den Sargtexten des Mittleren Reichs zahlreich belegt.[700]

3.2.6 Einheit 6

ḏd-mdw **Zu rezitieren**

Die Sprüche 18 und 19A sind durch ein rubriziertes *ḏd-mdw* zu Beginn sowie den Fundvermerk in XXII.15–16 als zusammengehörige Einheit gekennzeichnet. Diese Zusammengehörigkeit der beiden Sprüche findet eine Bestätigung durch BM 32, wo diese Texteinheit (aus Platzmangel nur bis *Pyr.*, 2098b statt 2099b) die Schriftfelder auf Kopf- und Fußende des Deckels füllt. Dabei liegt der Wechsel vom Kopf- zum Fußende nicht etwa an der Grenze zwischen den alten Sprüchen PT 723/ST 519 und PT 690, sondern der Text des Fußendes beginnt genau mit einem Anruf *h3 Wsir N.* als dem markantesten textinternen Gliederungsmerkmal der *s3ḫ.w* II.

Entsprechendes Rubrum in pBM 10319 XXII.19

3.2.6.1 Spruch 18 = PT 723/PT *714/ST 519
Alternative Zählung: Einheit 6, Anruf 1

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 47, Taf. 2 B (P/F/Se 42–43); Pepi II.: Jéquier, *Monument funéraire*, Taf. 13 (Z. 1055+31–32); Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 24 (Z. 652–655); Faulkner, *PT Supplement*, 72, § 2244a–2245d; Udjebtni (2x): Jéquier, *Aba*, Taf. 23 (Z. 141–147), Taf. 29, frg. J (Z. 1: *Pyr.*, 2245d); s. a. Allen, *JARCE* 23 (1986), 5, 6 (table 1), 7 (fig. 1).

ST: B9C, B10C: *CT* VI, 108c–109e; Sarkophag des Monthemhet (Kairo CG 28091): Lacau, *Sarcophages* II, 40.

Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): Wagner, *Anchnesneferibre*, 28–33, Taf. 1, Z. I, 5–12; 485–487 (Synopse).

Assmann erwähnt noch ohne weitere Angaben zum Textverlauf das Grab des Harwa (TT 37):[701] s. demnächst Molinero Polo, in: *Tenth International Congress of Egyptologists*.

---

698 Z. B. Wallin, *Celestial Cycles*, 66.

699 Als „explicit example of monthly regeneration" ist *Pyr.*, 732b zitiert bei Wallin, *Celestial Cycles*, 67.

700 Wallin, *Celestial Cycles*, 66–89.

701 Assmann, *Totenliturgien* III, 356.

(2244a/*CT* VI, 108d–e) (XXII.4) *h3y Wsἰr-ḫnt.ἰ-ἰmn.tt ṯzἰ ṯw ḥr qs.w=k bἰ3(.ἰw) ᶜ.wt=k nbw.wt*	Hei, Osiris-Chontamenti, erhebe dich auf deinen ehernen Knochen und deinen goldenen Gliedern.
(2244b/108f) *ḥᶜ=k pw n(.ἰ) s(w) nṯr*	Dieser dein Leib, er ist eines Gottes.
(2244c/108g–i) *nn ḫsḏ=f* (XXII.5) *nn ḥw3=f* *nn ḥtm=f*	Er wird nicht verderben, er wird nicht faulen, er wird nicht vergehen.

ST: *ἰwf=k* ⌜*nb.w*⌝[702] statt *ᶜ.wt=k nbw.wt*.

BM 32: „Erhebe deinen ehernen Kopf an deine goldenen Glieder" (*ṯzἰ tp=ṯ bἰ3(.ἰ) m ᶜ.wt=ṯ nbw.ἰw(t)*).

ST: [*ḥ*]*ᶜ=f pw*; also wohl eine eine in der dritten Person formulierte Vorlage.

BM 32: „Dein Leib gehört dir {gehört dir}/Gott(?)" (*ḥᶜ=ṯ n=ṯ* {*n=ṯ*}/*nṯ*(*r*)(?)).

In PT (Neith) stehen die drei negierten Sätze im präsentisch-aoristischen *n sḏm.n=f* und in anderer Reihenfolge: *n ḫsḏ.n=f n ḥtm.n=f n ḥw3.n=f*. ST ebenfalls mit *n sḏm.n=f*, aber derselben Satzfolge wir hier; BM 32 mit nur zwei Verben und Wechsel zur zweiten Person: „Du wirst nicht verderben und nicht vergehen" (*n ḫsḏ=ṯ n ḥtm=ṯ*).

Die Unverwesbarkeit des Körpers wird hier wie auch anderenorts mit göttlich-metallener Körpersubstanz begründet. Vgl. neben Assmanns Hinweisen[703] auch die zu XXI.24–26 zitierte Passage aus dem Osirishymnus in pAsasif 15, in der die Knochen wie sonst oft aus Silber sind, „Erz" (*bἰ3*) hingegen als Material des „Leibs" (*ḥᶜ*) vorgestellt wird.

In PT 325 zeichnen die ehernen Knochen den Verstorbenen im Leib seiner Mutter Nut aus und sind somit Merkmal seiner göttlichen Wiedergeburt, wie sie hier durch *Pyr.*, 2244b/*CT* VI, 108f ausgedrückt wird:[704]

> *wᶜb ἰr N.*
> *šzp=f n=f qs.w=f bἰ3.(ἰ)w*
> *3wἰ=f n=f ᶜ.wt=f ἰ.ḫm.(w)t skἰ ἰm.ἰ(w)t ḫ.t m*ʾ*w.t=f Nw.t*
> Gar rein soll N. sein. Er wird seine ehernen Knochen entgegennehmen, er wird für sich seine unvergänglichen Glieder recken, die im Bauch seiner Mutter Nut sind.

Die „Unvergänglichkeit" als herausragende Eigenschaft der ehernen Knochen wird in *s3ḫ.w* I, Spruch 2 (hier XII.7–8) direkt formuliert: „Er (Horus) hat die Knochen des Seth aus unvergänglichem Erz weggenommen" (*nḥm.n=f qs.w n(.ἰ) Stš m bἰ3 ἰ.ḫm-skἰ*). Dass auch hier das eherne Knochenmaterial als ‚sethisches' Merkmal zu verstehen ist, erscheint durchaus nicht unmöglich, denn im folgenden Satz ist *expressis verbis* der Atem des Osiris-Chontamenti der des Seth.

(2244d/108j) *srf tp(.ἰ) r*ʾ*=k* {*r*}⟨*ṯ*⟩(*3*)*w prἰ m ms(3)ḏ.(t)ἰ Stš*	Die Wärme vor deinem Mund ist der Hauch, der aus Seths Nüstern hervorkommt.
(2245a/108k) *ḥtm ṯ3w Nw.t* (2245b/108l–109a) *ḥ*(XXII.6)*tm srf m r*ʾ*=k*	Vergehen soll Nuts Atem, wenn die Wärme aus deinem Mund vergehen sollte.
ḥtm p.t m 3ḫ3ḫ=s (2245c/109b–c) *ḥtm (ἰ)m(.ἰ)(?) r*ʾ*=k*	Dem Himmel sollen seine Sterne vergehen, wenn vergehen sollte, was aus deinem Mund (kommt).

PT, ST: *ṯ3w.w n.w p.t* „Winde des Himmels" statt *ṯ3w Nw.t*.

702 In B10C bis auf *w* verloren, in B9C komplett zerstört.

703 Assmann, *Totenliturgien* III, 357.

704 *Pyr.*, 530a–b.

BM 32: „Nut wird dir den aus ihr stammenden Atem spenden und die Wärme aus ihrem Mund" (*rdi͗ n≠ṯ Nw.t ṯ3w im.i≠s srf im.i r'≠s*).

PT, ST: jeweils *srf im.i r'≠k* statt *srf m r'≠k*/(*i*)*m*(.*i*) *r'≠k*; Udjebtni 146: *i.tm srf im≠k*.

PT, ST im zweiten Wechselsatz mit zweimal *i.tm* „aufhören soll" statt wiederum *ḥtm*. BM 32 ebenfalls mit *ḥtm*, aber *im.i* wie PT/ST sowie *ṯ3w* statt *srf*: *ḥtm p.t m 3ḫ3ḫ.w≠s ḥtm ṯ3w im.i r'≠ṯ*.

Stand in Spruch 17 die „Müdigkeit" als Todesmerkmal neben der Verwesung, ist es nun die Unfähigkeit zu atmen.[705] Die Identifizierung des Atems mit dem Atem des Seth erhöht die Qualität der Lebendigkeit, denn der Atem des ‚Unwettergottes' ist natürlich weit mehr als ein „Hauch".[706] Dass selbst der Erzfeind Seth als Identifikationsfigur dienen konnte, zeigt besonders anschaulich, wie die verschiedenen Wesensmerkmale einer Gottheit voneinander gelöst betrachtet werden konnten.

Ebenso anschaulich ist hier die Beschwörungsstrategie der Götterbedrohung, indem die Atmung des Verstorbenen an den Erhalt des Kosmos gekoppelt ist.[707] Diese Drohung ist dabei nicht willkürlich gewählt, sondern folgt aus der Existenzform als Stern am Himmel. Wie die Lebendigkeit des Osiris-Chontamenti der der lebendigen Sterne entspricht – in PT/ST übertrifft sie diese sogar –, muss umgekehrt der Verlust seines Lebens mit dem Ende der wesensgleichen Sterne einhergehen.

Ob der Gebrauch der relativ seltenen Sternenbezeichnung *3ḫ3ḫ* an unserer Stelle einen bestimmten Aspekt hervorheben soll, ist unklar.[708] Ein Wortspiel wie im folgenden Satz liegt jedenfalls nicht vor.

msi͗(.*w*) *iwf≠k m ꜥnḫ* (2245d/109d–e) *ꜥnḫ≠k* (XXII.7) *mi ꜥnḫ.w m tr≠sn ꜥnḫ*(.*w*)	Dein Fleisch ist in Lebendigkeit geboren, so dass du lebst wie die lebendigen Sterne zu ihrer Zeit, da sie lebendig sind.

PT, ST: „Dein Fleisch ist zum Leben (*n ꜥnḫ*) geboren, so dass du lebendiger sein wirst als (*ꜥnḫ≠k ir*) die lebendigen Sterne[709] zu ihrer Zeit, da sie lebendig sind." Neith, Udjebtni: „in ihrer Lebendigkeit/während ihres Lebens(?)" (*m ꜥnḫ≠sn*).[710]

BM 32: *m tr≠sn n*(.*i*) *ꜥnḫ* „in ihrer Lebenszeit"; sonst wie hier.

In diesem Schlusssatz sind die drei wesentlichen Motive des Texts – Körperlichkeit, Lebendigkeit (bzw. Atem als deren äußeres Zeichen) und Einbindung ins göttlich-kosmische Geschehen[711] – zu einer Gesamtaussage über die Wiedergeburt als Gestirn zusammengeführt. Die Mutter, die Osiris-Chontamenti in dieses neue Leben gebiert, ist natürlich die zuvor genannte Nut, die als Sarg-Göttin und Himmel sowohl den Leichnam als auch die Sterne in sich trägt.

705 Zur „Wärme" nicht nur des Atems als Lebenmerkmal vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 358.

706 Zu „Seth als Sturmgott" s. den gleichnamigen Beitrag von Zandee, *ZÄS* 90 (1963), 144–156, bes. 145 zu unserer Stelle und 145–147 mit Beispielen für Seth als Atmender und Atemspender.

707 S. statt vieler Altenmüller, in: *LÄ* II, 664–669. Die Seltenheit von „Bannsprüchen" in Befähigungstexten hebt Assmann, *Totenliturgien* III, 358 hervor.

708 Wagner, *Anchnesneferibre*, 31f. verweist auf die Knochenbezeichnung *3ḫ3ḫ.w*, über die die Erwähnung der Knochen des Verstorbenen in 2244a aufgenommen worden sein könnte.

709 Pepi II.: *sb3.w* statt *ꜥnḫ.w*.

710 In Udjebtni 147 geschrieben: *m t ꜥnḫ≠sn*, so dass dort auch eine Ergänzung zu *t*(*r*) möglich ist.

711 Zum „Leben" als der Sichtbarkeit von Sternen vgl. z. B. von Lieven, *Grundriss*, 356 (Glossar *s. v. ꜥnḫ*) und *passim*.

3.2.6.2 *Spruch 19A = PT 690 (1)/Pyr., 2092a–2099b*
Alternative Zählung: Einheit 6, Anruf 2 (Vorgangsverkündigung + Anruf)

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 50, Taf. 2 B (P/F/Se 82–84); Pepi II.: *Pyr.*, 2092a–2099b; Jéquier, *Monument funéraire*, Taf. 11 (Z. 984–988); Neith (2x): Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 22 (Z. 582–588, Taf. 24 (Z. 655–657; *Pyr.*, 2092a–2095a); Udjebtni: Jéquier, *Aba*, Taf. 24, frg. J, Z. 2–5; Allen, *JARCE* 23 (1986), 5, 6 (table 1), 7 (fig. 1) (*Pyr.*, 2093a(?)–2095b).

ST: Särge B9C, B10C, B11C: *CT* VIII, 434–436

Grab des Harwa (TT 37) (nur der Anruf = *Pyr.*, 2095–2099b): unpubliziert; Umschrift und Übersetzung nach Assmann, *Totenliturgien* III, 368f.; s. demnächst Molinero Polo, in: *Tenth International Congress of Egyptologists*.

Grab des Padihorresnet (TT 196): Graefe, *Padihorresnet* II, 93–95, Textabb. 20–22 (T42, Z. 21–30; vermutlich nur der Anruf = *Pyr.*, 2095a–2099b).

Sargbeschriftung von Falck F.V.1 (*Pyr.*, 2092a–b + 2095a–2098b), F.V.2 (*Pyr.*, 2095a–2096d: von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 249f.; III, Texttaf. 190–197. Textzeugen:

Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32) aus Theben (F.V.1): Wagner, *Anchnesneferibre*, 33–40, Taf. 1, Z. I, 12–23; 487–492 (Synopse).

Sarkophag des Nesisut (BM 30) aus Giza (F.V.2): von Falck, a. a. O. I, 368f.

Die für die alternative Zählung meist angemessene Bezeichnung der Texteinheiten als „Anruf" passt hier nicht genau, da der Beginn von PT 690 (*Pyr.*, 2092a–2094b) keine namentliche Anrede ist, sondern der Wechsel in die dritte Person den Anfang einer neuen Untereinheit kenntlich macht, es sich also um eine Situationsbeschreibung respektive „Vorgangsverkündigung" handelt. „Anruf 1" der sechsten Einheit, also den vorangehenden Spruch, hier bruchlos fortgesetzt zu sehen, würde somit dem Text auch nicht gerecht; vgl. hier noch Spruch 2b sowie die Vorgangsverkündigungen vor Spruch 17 sowie dem vierten und fünften Anruf von Spruch 19B.

Fraglich ist, ob Vorgangsverkündigung und Anruf als separate Einheiten betrachtet werden sollten. Diese Lösung wurde hier mit Blick auf TT 196 und BM 32 bevorzugt. Im ersten Fall scheint nämlich nur der Anruf allein überliefert zu sein, im zweiten sind Vorgangsverkündigung und Anruf räumlich voneinander getrennt.[712]

a) Vorgangsverkündigung

(2092a) {*ṯ*}⟨*r*⟩*z*(?) ***Wsỉr*** ***nhzỉ nṯr n b3g=f***	Osiris wacht auf, von seiner Müdigkeit erwacht der Gott.
(2092b) ***ˁḥˁ nṯr*** ***ỉ.sḫm nṯr m*** **(XXII.8)** {*m*}***ḏ.t=f***	Der Gott steht auf, über seinen Leib verfügt der Gott.

Die Schreibung „*ṯz*" überliefert noch das Determinativ 𓁹 des ursprünglichen *rs* „erwachen" und ist damit bis auf das erste Zeichen praktisch identisch mit ST und BM 32. ***Rs*** steht in sämtlichen Parallelen und konnte eventuell auch in der vorliegenden Schreibung identifiziert werden, zumal in Parallele zu ***nhzỉ***.

PT, ST: ***nṯr ỉ.b3g.y*** „der ermüdete Gott"; ST außerdem ***sˁḥˁ m*** statt ***sḫm***, also: „indem er als Gott in seinem Leib aufgerichtet worden ist".

In PT wird diese Aussage über Osiris mit den gleichen Worten für den Verstorbenen wiederholt (*rs N. pn nhzỉ nṯr ỉ.b3g.y ˁḥˁ nṯr sḫm*[713] *nṯr m ḏ.t=f*). Diese Gleichsetzung erübrigt sich in der auf den Gott ausgerichteten Osirisliturgie. Sie fehlt auch in BM 32, wo 2092a zweimal Osiris nennt (*rs Wsỉr*

712 Die Vorgangsverkündigung schließt im Inschriftfeld am Kopfende der Deckelaußenseite ohne Zeilenwechsel an den vorangehenden Spruch an, der Anruf füllt das Schriftfeld am Fußende.

713 ST wieder: *sˁḥˁ m*.

nhzi̯ Wsꞽr bꜣgi̯), um im folgenden Satzpaar die Verstorbene anzureden. Dort fehlt am Ende des Schriftfelds *⸗f* an *ḏ.t*, außerdem 2094a–b (s. zur folgenden Passage). Angesichts der Häufigkeit von *ḏ.t* „ewig“ als Abschluss von Befähigungstexten auf Särgen/Sarkophagen lässt sich BM 32 durchaus entsprechend verstehen: „Du sollst aufstehen und Macht erlangen – in Ewigkeit!“ (*ꜥḥꜥ⸗t sḫm⸗ṯ m ḏ.t*).

Statt *ꞽ.sḫm* könnte man auch lesen: *ꜥḥꜥ nṯr ꞽs sḫm nṯr …*

Wie die folgende Übergabe von Kleidung zeigt, geht es hier um die greifbare Belebung des toten Körpers. Deshalb ist mit Assmann *ḏ.t* wohl als Bezeichnung der Mumie bzw. des Kultbilds zu verstehen.[714] Ob mit diesen und den folgenden Worten eine tatsächliche vollzogene Ritualhandlung kommentiert wird oder ob eine solche lediglich verbal evoziert wird, muss einmal mehr offen bleiben.

(2094a) *ꜥḥꜥ Ḥr(.w)*
ḏbꜣ.n⸗f ꞽti̯⸗f Wsꞽr-ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt m
tꜣy.t pri̯(.t) ꞽm⸗f
(2094b) *ḥtm⸗f Wsꞽr-*(XXII.9)*ḫnt.ꞽ-ꞽmn.tt*
m nṯr ḥw.t-sr
ḥmsi̯ psḏ.t

Es steht Horus auf, um seinen Vater Osiris-Chontamenti mit dem Linnen zu rüsten, das aus ihm hervorgegangen ist, und um Osiris-Chontamenti als Gott des Fürstenhauses zu versehen, während die Neunheit sich setzt.

Gegenüber PT und ST ist der Text mehrfach verändert. Dort lautet er:

> *ꜥḥꜥ Ḥr.w*
> *ḏbꜣ⸗f N. pn m tꜣꞽ.tt pri̯.t ꞽm⸗f*
> *ḥtm(.w) N. pn m nṯr*
> *ꜥḥꜥ mnꞽ.w*
> *ḥmsi̯ psḏ.tꞽ*[715]
> Es steht Horus auf, um diesen N. mit dem Linnen zu rüsten, dass aus ihm hervorgegangen ist, so dass dieser N. als Gott vollendet ist. Wie der Hirte aufsteht, setzen sich die beiden Neunheiten nieder.

Anders als in XX.25 und XXI.13 fehlen dem Zeichen die Zinnen/Mauernischen. Damit erscheint im Gegensatz zu diesen beiden Stellen, an denen in pSchmitt offenbar *ḥw.t-ꞽty* gemeint ist, für die vorliegende Form die Lesung *ḥw.t-sr* alternativlos, das ursprünglich geschriebene *mnꞽ.w* „Hirte“[716] kann jedenfalls nicht mehr gemeint sein. Dafür spricht auch die Auslassung von *ꜥḥꜥ* vor dem fraglichen Wort, die einen erheblichen Eingriff in die Satzstruktur darstellt. Ungeachtet der übrigen Abweichungen ist *ḏbꜣ.n⸗f* wohl parallel zu *ḏbꜣ⸗f* prospektivisch/optativisch aufzufassen (vgl. Kapitel II.3.1.3).

BM 32 ohne diese Passage (s. a. zuvor). Ein möglicher Grund für die Auslassung könnte sein, dass der Text auf dem Fußende dieses Sarkophags genau mit 2095a einsetzt. Sollte der dortige Anruf wirklich als eigene Einheit oder als Beginn einer neuen (Unter-)Einheit betrachtet worden sein, wofür auch der Befund von TT 196 spricht (s. zuvor), dann hat man auf dem Kopfende mit 2094a–b vielleicht einfach das Ende der vorangehenden Einheit aus Platzmangel weggelassen, so wie dann auf dem Schriftfeld des Fußendes der Schluss von Spruch 19A (*Pyr.*, 2098b–2099b) fehlt. Immerhin fällt auf, dass das auf dem Kopfende nach *ḏ.t* weggelassene Suffixpronomen *⸗f* nicht in der ersten Zeile des Fußendes folgt, der Text auf diesem also nicht bruchlos fortgesetzt wird.

Unzweideutig beschreibt die Vorgangsverkündung hier die Darbringung liturgischer Stoffe durch den Sohn. Da jedoch unklar ist, ob es sich um einen tatsächlich ausgeführten Ritus handelt oder ausschließlich um dessen götterweltliches Pendant, bleibt die Deutung des *tꜣy.t*-Stoffs als Gewand des jenseitigen Herrschers oder als Mumienbinden der diesseitigen Osiris-Figur offen. Auffällig ist die Herkunftsangabe

714 Assmann, *Totenliturgien* III, 365. Vgl. auch zu XV.21 und XVII.37.
715 Neith 583 und vermutlich auch Udjebtni: Singular *psḏ.t* wie hier.
716 Oder mit Allen, *Pyramid Texts*, 294: „he of the shrine“.

des Leinenstoffs als „aus ihm hervorgekommen“, also aus dem Ritualisten selbst. Mit der Stoffbezeichnung *t3y.t* klingt der Name der Göttin Tait an,[717] die man in vielen Fällen als weibliches Pendant des Hedjhetpe[718] beschreiben kann. Dieser wird hier nicht erwähnt, Horus’ Handeln entspricht aber seiner Funktion als Stoffe produzierender Sohn-Gott.[719] Wie in mehreren spätzeitlichen Quellen erscheint damit die Gabe der Bekleidung als Leistung einer weiblichen und einer männlichen Gottheit, weiter ausdeutbar als Gattin (Tait als Bezeichnung der Isis) und Sohn wie hier.[720]

b) Anruf

(2095a) *h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥḥꜥ*	Hei, Osiris-Chontamenti, steh auf!
ỉy.tw m ḥtp r⸗k ỉ.n Rꜥw	„So sei willkommen“ sagt nun Re.
ỉy(XXII.10) *ỉ.wpw.tỉ*	Es kommt der Bote, der Bote des Großen Gottes an dich (?).
ỉ.wpw.tỉ n(.ỉ) nṯr-ꜥ3 r⸗k	

Mit diesem Anruf setzt der Text in TT 196 und BM 30 (F.V.2) ein.

Wieder mehrere Änderungen gegenüber PT und ST:

h3 N. pn ꜥḥꜥ
ỉy[721] *m ḥtp ỉr⸗k n Rꜥw wpw.tỉ n(.ỉ) nṯr-ꜥ3*
He, dieser N., steh auf! Komme doch in Frieden zu Re, Bote des Großen Gottes!

Die Abschrift bei Neith 655–657 endet am Zeilenende mit *n Rꜥw*.

Sich an der Aussage der PT-Version orientierend könnte man unsere Stelle auch übersetzen: „‚So sei willkommen‘, sagt nun Re, ‚Ankommender, Bote, Bote des Großen Gottes du!‘“ Zumindest in BM 32 begibt sich allerdings der Bote eindeutig zur Verstorbenen:

h3 Wsỉr N. ꜥḥꜥ
šmỉ.t(ỉ) m ḥtp ỉr⸗ṯ
ỉ.n Rꜥw
ỉy n⸗ṯ ỉpw.tỉ n(.ỉ) nṯr-ꜥ3
He, Osiris N., steh auf!
„Gehe doch in Frieden“, sagt Re.
Der Bote des Großen Gottes wird zu dir kommen.

Auch in TT 37 sind der angesprochene Verstorbene und die dort im Plural stehenden Boten nicht identisch: „… sagt nun Re, der Himmelsherr. Die Boten des Großen Gottes, sie werden dich zu dem Ort geleiten(?), wo er ist“ (*ỉ.n Rꜥw nb p.t ỉpw.tỉw n(.w) nṯr-ꜥ3 rskst*(?)[722]*⸗sn ṯw r bw ḫr⸗f*).

BM 30 hingegen fast wie hier, aber wie die übrigen Parallelen ohne die Wiederholung von *ỉpw.tỉ*: „‚Komm doch in Frieden!‘ sagt Re zum(?)[723] Ankommenden, dem Boten des Großen Gottes an dich[724]“ (*mỉ r⸗k m ḥtp ỉ.n Rꜥw n ỉwỉ ỉpw.tỉ n(.ỉ) nṯr-ꜥ3 r⸗k*). N. B. die dort an die Verwendung des Impera-

717 Assmann, *Totenliturgien* III, 359 übersetzt sogar „Webgöttin“, sieht also diese in ihrem Produkt unmittelbar vergegenwärtigt.

718 Zu dieser Wiedergabe des Namens s. Quack, *WdO* 42 (2012), 127; idem, in: *Menschenbild und Körperkonzepte*, 519–523 (Hinweis Quack).

719 Zu Hedjhetpe als Stolist für den Vater und seinem Bezug zu Horus vgl. Backes, *Rituelle Wirklichkeit*, 57–62.

720 Vgl. Backes, *Rituelle Wirklichkeit*, 70.

721 Pepi II. stattdessen: *ḥmỉ* „kehr um!“.

722 Assmann, *Totenliturgien* III, 368 umschreibt das unklare Wort *r3skstt* und erwägt eine Verschreibung von *sšmỉ* oder einem Synonym. Denkbar wäre die unvollkommene Umsetzung einer Vorlage für eine Frau gepaart mit einer Verschreibung von *sšmỉ*, also: … *ỉpw.tỉw nṯr-ꜥ3 r⸗{s}k s{tt}⟨šmỉ⟩⸗sn ṯw*.

723 Oder man betrachtet das *n* nach *Rꜥw* einfach als Füllsel oder fehlerhaften Zusatz.

724 Bzw. als Fortführung der Anrede, entsprechend der Alternative für unseren Text.

tivs *mỉ* angepasste Position von *r=k* vor *m ḥtp*, während hier, wie schon in der PT-Fassung, *ỉy.tw m ḥtp* als offenbar univerbierter Ausdruck komplett vor *ỉr=k* steht (oder bezieht sich *ỉr=k* allein auf *m ḥtp*?).

TT 196: [...]⸢*N. mꜣꜥ-ḫrw*⸣ [...] *ỉr*[*=k*] (*ỉ.*)*n Rꜥw* [*ỉ*]*wỉ wpw.tỉ m swꜣ.w* ⸢*nṯr*(?)⸣[-*ꜥꜣ r=k*(?)]. Offenbar wird dort der Bote als Mitglied der „Vorüberziehenden" (vgl. zu II.15) vorgestellt, was u. a. auf eine Umdeutung des unklaren Verbums, wie es in TT 37 erscheint, zurückzuführen sein könnte.

Dass aus dem Text nicht ganz deutlich hervorgeht, ob nun der Verstorbene selbst als Bote vor den Sonnengott tritt oder umgekehrt dessen Boten zu ihm kommen, stellt insofern kein Problem dar, als dass beide Motive gut bekannt sind.[725] In beiden Fällen ist ihm der ersehnte Zutritt in die unmittelbare Umgebung des Götterherrschers gestattet.

(2095b) *šmỉ=k ḫr=k r p.t* *prỉ=k m-rw.t ꜣḫ.t*	Du sollst von dir aus zum Himmel gehen, du sollst außen am Horizont hervorkommen!
(2096a) *mꜣꜥ ṯw Gbb bꜣỉ*(XXII.11)*.tỉ m nṯr wꜣš.tw m nṯr* (2096b) *sḫm.tw m ḏ.t=k nṯr ỉs* (2096c) *bꜣ ỉs ḫnt.ỉ ꜥnḫ.ww* (2096d) *sḫm ỉs ḫnt.ỉ ꜣḫ.w*	Geb wird dich leiten, da du als Gott *bꜣ*-mächtig und als Gott geehrt bist, da du über deinen Leib verfügst, ein Gott fürwahr, ein Ba fürwahr, der den Lebendigen voransteht, ein Machtwesen fürwahr, das den Befähigten voransteht.

Sämtliche Parallelen: *šmỉ=k* (*ỉ*)*r=k* „du sollst doch gehen".

Statt der zusammengesetzten Präposition *m-rw.t* kann man in PT, ST, TT 37 und BM 32 aufgrund entsprechender Determinative auch *m rw.t* „aus dem Tor" lesen; die Szenerie des triumphalen Erscheinens am Horizont bleibt unverändert.

Dass Gebs „Leitung" die Einsetzung als Herrscher bedeutet, macht die Version von Pepi I. unmittelbar deutlich: „Geb wird dich auf deinem Thron etablieren, so dass du für immer lebst" (*smn ṯw Gbb ḥr ns.t=k ꜥnḫ.tỉ ḏ.t*).

TT 37: *mꜣ.n Ḥr.w Gbb* „Horus hat Geb erblickt"; außerdem Auslassung von *m nṯr* nach *wꜣš.tỉ* sowie *sk* statt *ỉs* nach *sḫm*.

BM 32: *mꜣꜣ ṯn Gbb* „Geb wird dich sehen".

Die Seinsformen *bꜣ* und *sḫm*[726] sind hier mit diesseitigen (*ꜥnḫ.w*) und jenseitigen (*ꜣḫ.w*) Untertanen korreliert,[727] passend zum Ba als der mobilen Komponente der Person. Zur gemeinsamen Nennung von *bꜣỉ* und *wꜣš* vgl. hier in Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 723b; hier XXI.34–35).

(2097a) *ỉy.n Wsỉr-ḫnt.ỉ*(XXII.12)*-ỉmn.tỉw pn ḫtm(.w) m nṯr ṯ(ꜣ)z(.w) qs.w=k m Ỉtm(.w)* (2097b) *zbỉ m-ḫt ꜣḫ(.t)=f*	Es kommt nun dieser Osiris-Chontamenti, als Gott versehen, mit deinen Knochen als Atum, der hinter seinem wirkmächtigen Auge dahingeht, aneinandergefügt.
(2097c) *ỉy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (XXII.13) *pn m Ỉwn.w nḏ.tỉ ꜥnḫ.tỉ rḏỉ(.w) n=k ỉb=k m ẖ.t=k*	Es kommt dieser Osiris-Chontamenti aus Heliopolis, indem du beschützt und lebendig bist und dir dein Herz in deinen Bauch gelegt worden ist.

Gegenüber PT ist die Struktur dieser Passage verändert worden, denn dort ist die erste der beiden mit *ỉy* beginnenden Einheiten durchgehend in der dritten Person formuliert, die zweite hingegen als Anrede. Die Gleichsetzung erfolgt ursprünglich auch nicht mit Atum, sondern mit Osiris, der aber als „der hinter

725 Vgl. nur die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 366.

726 S. a. die Hinweise zu XIX.16–17 (*Pyr.*, 753a–b).

727 Mit der Einschränkung, dass die „Lebendigen" auch Sterne sein könnten. Dann wäre das Determinativ von *ꜥnḫ.w* allerdings unpassend. Eine andere Lösung z. B. hier in XVIII.18, wo Osiris unter den Befähigten *bꜣ*-mächtig ist.

seinem *3ḫ.t*-Auge Dahingehende" deutlich Züge des abendlichen Sonnengottes trägt. N. B. auch die umgekehrte Verwendung von ***sḏm.n≈f*** und ***sḏm≈f***:

ỉy N. pn ḥtm(.w) m nṯr
ṯz(.w) qs.w≈f m Wsỉr zbị m-ḫt 3ḫ.t≈f
ỉwị.n≈k N. pw m ʾIwn.w nḏ.tỉ
rḏị(.w) n≈k ỉb≈k m ḫ.t≈k
Dieser N. wird kommen, als Gott versehen, zusammengeknüpft sind seine Knochen als Osiris, der hinter seinem wirksamen Auge dahingeht.
Du, dieser N., bist nun aus Heliopolis gekommen, indem du beschützt bist und dir dein Herz in deinen Bauch gelegt worden ist.

In ST (B11C) fehlt ***ỉwị.n≈k***, der Personenwechsel ist aber derselbe; ebenso in TT 37 mit etwas anderem Wortlaut im zweiten Teil:[728] „da du lebendig aus Heliopolis gekommen bist, du N. Dir ist dein Gesicht als [das eines Schakals] gegeben worden ..." (***ỉy.tỉ m ʾIwn.w N pn ʿnḫ.tỉ rḏị(.w) n≈k ḥr≈k***[729] ***m*** [...]).

In BM 32 sind neben weiteren Abweichungen zweite und dritte Person nochmals anders verteilt:

ỉy Wsỉr N. ḥtm.tỉ m nṯr
ṯzị(.w) qs.w≈ṯ m (ʾI)tm(.w) zbị m-ḫt 3ḫ.t≈f
ỉy Wsỉr N. mỉn m ʾIwn.w
rḏị(.w) n≈s ỉb≈s m ḫ.t≈s
Es kommt Osiris N., als Gott versehen, mit deinen Knochen als Atum, der hinter seinem wirksamen Auge dahingeht, zusammengeknüpft.
Es kommt Osiris N. heute aus Heliopolis, da ihr ihr Herz in ihren Bauch gelegt worden ist.

Der Text von TT 196 scheint im Wortlaut der vorliegenden Version grundsätzlich zu entsprechen; ob dies die Zuweisung der Personen einschließt, ist zerstörungsbedingt nicht mehr zu erkennen.

N. B. die Unterschiede hinsichtlich der Verben zwischen *ʾIwn.w* und ***rḏị***: ohne ***ʿnḫ.tỉ*** in PT/ST, ohne ***nḏ.tỉ*** in TT 37; beide fehlen in BM 32.

Die Sätze präsentieren die Ankunft des Osiris-Chontamenti im Jenseits als das Resultat der Mumifizierung. Während das Zusammenknüpfen der Knochen die Vorstellung der zerstückelten Osirisleiche aufgreift, lässt sich das Legen des Herzens in den Leib/Bauch (***ḫ.t***) neben den vielfältigen mit dem Begriff „Herz" verbundenen Konnotationen auch ganz wörtlich nehmen, als Hinweis auf die zwischenzeitliche Entnahme des Herzens während der Balsamierungsprozedur.[730]

Das *3ḫ.t*-Auge des Atum – bzw. ursprünglich des Osiris – ist zum einen die untergehende Sonne, zum anderen der Mond,[731] als der Osiris aufgeht und auf den die Idee des „Zusammenfügens" in gleicher Weise angewendet werden kann wie auf den toten Körper.

---

728 Auch der beschädigte erste Teil entspricht nach ***qs.w≈f*** wohl nicht genau der PT-Version; so Assmann, *Totenliturgien* III, 368, Anm. 417.

729 *Aberratio oculi* von ***ỉb≈k*** zu ***ḥr≈k***; so auch Assmann, *Totenliturgien* III, 368, Anm. 418.

730 S. z. B. Germer, *Mumien*, 45f., 113f.

731 Grundsätzlich auch die abendliche Sonne, aber hier geht es um das Heraustreten aus dem Horizont, wie in 2095b eindeutig gesagt wird. Einmal mehr ist der Untergang des alten Sonnengottes (Atum) und damit seine nächtliche Fahrt durch die Unterwelt mit dem Mondaufgang und der Regeneration am Nachthimmel korreliert. Vgl. außerdem *zbị m-ḫt ỉr.t≈f ʿnḫ.t* „der hinter seinem lebendigen Auge dahingeht" (und Varianten) in der *Litanei der zwölf Namen des Sonnengottes*, wie hier mit der Nebeneinanderstellung der nächtlichen Erneuerung in der Erde (Aker) und am Himmel (Schu): Gasse, *BIFAO* 84 (1984), 210, 222 (61), 224f.

(2098a) ***ḥr=k m z3b***	Dein Gesicht ist das eines Schakals, dein Fleisch besteht aus
ỉwf=k m bỉ3	Erz.
(2098b) ***b3=k m-ẖnw=k***	Dein Ba ist in deinem Innern, deine Macht umgibt dich.
sḫm=k ḥ3=k	
3s.t tp- (XXII.14)***c.wỉ=k***	Isis ist vor dir, Nephthys hinter dir.
Nb.t-ḥw.t m-ḫt=k	

BM 32 formuliert in Fortsetzung des vorangehenden Satzes weiter in der dritten Person, also: ***ḥr=s*** ... ***ỉwf=s*** ... etc. Mit ***sḫm=s ḥ3=s*** endet die dortige Abschrift. TT 37 und TT 196 mit zweiter Person wie hier und schon PT/ST.

PT: „Dein Fleisch ist Atum" (*ỉwf=k m (Ỉ)tm(.w)*). Dort wird also der Verstorbene wie auch in anderen Texten als Atum mit Schakalskopf vorgestellt (vgl. zu *s3ḫ.w* I, Spruch 4; hier XII.35–36). Bereits in ST steht stattdessen ***bỉ3*** wie hier.

Bildete zuvor die körperliche Wiederherstellung die Voraussetzung für den Ausgang an den Nachthimmel, so wird jetzt die körperliche Erscheinung als die eines göttlichen Herrschers vorgestellt.[732] Diese ergänzen wieder die Machtformen ***b3*** und ***sḫm*** (vgl. zuvor, 2096c–d und Spruch 4, *Pyr.*, 753a; hier XIX.16), während der Schutz durch Isis und Nephthys deutlicher die Kultsituation zutage treten lässt, mit Isis und Nephthys als schützenden Klagefrauen. Als solche treten sie an Kopf und Fußende einer Bahre oder eines Sargs auf[733] oder neben bzw. im Bild eben vor und hinter der aufgerichteten Mumie, z. B. in der Darstellung der ineinander ruhenden Re und Osiris (V Tb 15 B 3/V Tb 180).[734] Zum Zusammenspiel der Ideen vom Mondauge und dem Herzen im Körper (s. zuvor) sowie der Vereinigung zwischen Re und Osiris vgl. auch Osiris als „begattender Ba ..., Herz des Re, indem er in deiner Gestalt ruht" in der dritten Strophe von *Die Menge vorlassen*, hier XXV.24–25.

(2099a) ***dbn=k ỉ3.wt Ḥr.w***	Du sollst Horus' Stätten umlaufen, du sollst Seths Stätten
dbn=k ỉ3.wt Stš	umlaufen.
(2099b) ***ỉn Šw ḥnc Tfn.t m3c=sn ṯw m***	Schu und Tefnut sind es, die dich bei deinem
prỉ(.t)=k m Ỉwn.w	Hervorkommen aus Heliopolis leiten werden.

PT mit dem auch sonst in diesem Zusammenhang gebräuchlichen ***dndn*** „durchwandern" anstelle des zweiten ***dbn***; ST (B11C) hingegen: ***dbn.n n=k ỉ3.wt Ḥr.w Stš*** „Seths und Horus' Stätten sind für dich herumgegangen/haben dir gedient". Unabhängig von der unterschiedlichen Verbform könnte die vorliegende Schreibung eine in ähnlicher Weise verknappte Schreibung (doppelte Kolumne) auflösen.

PT: „die dich leiten, wenn du aus Heliopolis hervorkommst" (*m3c.w ṯw prỉ=k m Ỉwn.w*); entsprechend ST, aber mit Auslassung von ***prỉ=k***.

Zu den sethischen und horischen Stätten s. zuvor, Spruch 6 = PT 424 (XIX.43–XX.1 = *Pyr.*, 770b). Auch dort ist die Reise durch diese horizontnahen Himmelsbereiche mit Schakalsgesicht und Herrschaftsantritt kombiniert. Dass es sich bei alldem um ‚heliopolitanische' Motive handelt, stellt auch der letzte Satz explizit heraus. Schu und Tefnut als die Kinder des Atum handeln als solche oft auch für Osiris; s. zu I.9.

---

732 Zur Schakalsköpfigkeit s. zu XII.36; zu metallischer Körpersubstanz XII.7–8, XXII.4 (*Pyr.*, 2244a/*CT* VI, 108d–e).

733 Assmann, *Totenliturgien* III, 367 sieht hier wie schon für Spruch 4 „eine für Prozessionen typische Konstellation"; vgl. dazu in Spruch 7 (*Pyr.*, 630a–631b; hier XX.10–12).

734 Abbildung der berühmten Szene im Grab der Nefertari QV 66) z. B. in Hornung, *Tal der Könige*, 184 (Umzeichnung); Schmidt/Willeitner, *Nefertari*, 142, Abb. 203 (Farbfoto); s. a. zu XIV.13.

3.2.7 *Einheit 7*

Diese Einheit wird anstelle der Rezitationsanweisung *ḏd-mdw* vom ersten der beiden Fundvermerke eingeleitet.[735]

3.2.7.1 *Erster Fundvermerk*

(XXII.15) ***gmi̯ ḥr ky šfd***(*.w*) *m rk n*(*.ỉ*) *nsw* (*Mn-ḫpr-Rꜥw*) ***m rk n***(***.ỉ***) *nsw* (*Nb-mꜣꜥ.t-Rꜥw*) *m pr-mḏꜣ.t pr Wsỉr m ꜣb*(XXII.16)*ḏ*(*.w*)	**Gefunden auf einer anderen Papyrusrolle** aus der Zeit des Königs Mencheperre **in der Zeit des** Königs Nebma'atre in der Bibliothek des Osiristempels in Abydos.

Diese Übersetzung mit Möller[736] und Assmann ist nicht die einzige Möglichkeit, die Nennung der zwei Könige Thutmose III. und Amenhotep III. zu verstehen. Luft geht davon aus, „daß der Schreiber sich der genauen Fixierung ungewiß war" und versteht die Stelle als Angabe einer Alternative: „aus der Zeit des Königs *Mn-ḫpr-Rê* oder aus der Zeit des Königs *Nb-mꜣꜥ.t-Rê*",[737] eine Idee, die als erster Le Page Renouf geäußert hat.[738] In seinem Beitrag zu „Bibliotheken im Alten Ägypten" übersetzt Burkard: „aus der Zeit des Königs Thutmosis und der Zeit des Königs Amenophis".[739] In Anbetracht von Zielsetzung und anvisierter Leserschaft seines Aufsatzes erläutert Burkard seine Deutung nicht näher, geht aber offenbar von einem – möglicherweise fiktiven – Verweis auf die 18. Dynastie als Ganzes als Erstellungszeit der „anderen Papyrusrolle" aus. Als Argument für Möllers und Assmanns Interpretation kann man auf die ausführliche Angabe im mathematischen pRhind verweisen, in der dessen Schreiber Ahmose ebenfalls zwei Könige nennt: zunächst das Datum der Niederschrift, dann die Regierungszeit (*hꜣw*) eines nicht namentlich benannten Königs, vielleicht als Herstellungszeit der Vorlage.[740]

Der vergleichbare Vermerk des pRhind unterstützt Assmanns Ansicht, dass man von einer Historizität der Angaben ausgehen könne, „denn sie verweisen nicht auf uralte Könige wie Atotis oder Mykerinos und auf berühmte Textsammler wie den weisen Hordjedef, sondern geben nüchterne Daten, die noch weit hinter dem ursprünglichen Alter der Texte zurückbleiben".[741] Anders als Assmann verstehe ich die beiden Fundvermerke aber nicht als Kolophone, sondern halte einen Bezug auf den jeweils folgenden Text für wahrscheinlich,[742] dies v. a. aufgrund der folgenden beiden Beobachtungen:

1. Die Formulierung „andere Papyrusrolle" an unserer Stelle setzt eine „erste Papyrusrolle" voraus. Bei der „Lederrolle" des zweiten Fundvermerks (XXIII.14) war die Angabe „andere" nicht nötig, weil dort ein anderer Schriftträger eingeführt wird.
2. Bei einem Bezug der Fundvermerke auf die folgenden Sprüche leiten alle drei längere Rubren der *sꜣḫ.w* II, nämlich der Titel und die beiden Fundvermerke, den jeweils nachstehenden Text ein.

Es erscheint ungefähr folgendes Szenario plausibel: In der Spätzeit wurde eine Osirisliturgie „Den Großen Befähigen" tradiert. Ihr Spruchumfang ist im Grab des Padihorresnet (TT 196) dokumentiert, dessen Textbestand aus *sꜣḫ.w* II bis zum voranstehenden *Pyr.*, 2099b reicht. Für die auf Papyri überlieferte Liturgie wurde diese Spruchsequenz um weiteres, bislang in anderen Spruchfolgen tradiertes Material aus zwei weiteren Quellen ergänzt: zunächst aus einer „anderen" Papyrus-Vorlage, dann aus der im zweiten

735 Entsprechend pBM 10319 XXIII.4–6 (mit minimalen Abweichungen in der Rubrizierung).

736 Möller, *Pyramidentexte*, 2f.; Assmann, *Totenliturgien* III, 232, 385.

737 Luft, *ZÄS* 99 (1973), 109.

738 Le Page Renouf, *TSBA* 9 (1893), 297; zitiert von Möller, *Pyramidentexte*, 3, Anm. 1.

739 Burkard, in: *Bibliothek. Forschung und Praxis* 4 (1980), 86, 93.

740 Peet, *Rhind Mathematical Papyrus*, 3, Taf. A; vgl. Luft, *ZÄS* 99 (1973), 109.

741 Assmann, *Totenliturgien* III, 232.

742 Entsprechend bereits Möller, *Pyramidentexte*, 2f.

Fundvermerk genannten Lederrolle. Anlass für die Ergänzung könnte z. B. die einfache Beobachtung geboten haben, dass in der „anderen Vorlage" der hier mit *Pyr.*, 2099b endende Text bruchlos weiterlief. Dies wäre z. B. dann der Fall, wenn diese andere Vorlage die Spruchsequenz der Sargtexte überlieferte, die PT 690 vollständig enthält und genau bis Spruch 22 reicht, auf den der zweite Fundvermerk folgt. Unplausibel ist dies keinesfalls, denn die aus der dort genannten Lederrolle kopierten Sprüche 23+24 und 25 gehen ja ebenfalls auf eine in den Sargtexten überlieferte Spruchfolge zurück.[743] Dass gerade in der Zeit Thutmoses III. aus den Sargtexten bekannte Sprüche systematisch kopiert wurden, belegt nichts besser als die zu ungefähr dieser Zeit einsetzende Tradition der ‚klassischen' Totenbuchpapyri.

3.2.7.2 Spruch 19B = PT 690 (2)/Pyr., 2100a–2119
Alternative Zählung: Einheit 7, Anrufe 1–9

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 47, Taf. 2 B (P/F/Se 84–89); Pepi II.: *Pyr.*, 2100a–2119; Jéquier, *Monument funéraire*, Taf. 11 (Z. 988–1000); Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 22 (Z. 588–601).

ST: Särge B9C, B10C, B11C: *CT* VIII, 436–440; L-HM, L-KhPM2 (*CT* VIII, 436 = erster Anruf = *Pyr.*, 2100a–c).

Grab des Monthemhet (TT 34) (zweiter Anruf = *Pyr.*, 2101a–2102b): Hinweis Assmann, *Totenliturgien* III, 369 auf eigene Abschrift.

Grab des Ibi (TT 36) (zweiter Anruf = *Pyr.*, 2101a–2102b): Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 67f. (T 85), Taf. 21b.

Grab des Harwa (TT 37) (erster Anruf = *Pyr.*, 2100a–c; zweiter Anruf = *Pyr.*, 2101a–2102b): unpubliziert; Umschrift und Übersetzung nach Assmann, *Totenliturgien* III, 369; s. demnächst Molinero Polo, in: *Tenth International Congress of Egyptologists*.

Sargbeschriftung von Falck F.VI (*Pyr.*, 2101a–2102b = zweiter Anruf): von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 251; III, Texttaf. 198–200. Textzeugen:
Sarkophag des Neferibresaneith in Saqqara: von Falck, a. a. O. I, 339; s. a. Gestermann, *Überlieferung*, 70.
Sarg des Psammetich in Grenoble (Musée des Beaux-Arts 1996): von Falck, a. a. O. I, 450.
Sarkophag des Psammetich-Menechib (Kairo JE 44967): Buhl, *Sarcophagi*, 28f. (Ba2).
TT 34, TT 36, TT 37 (s. zuvor).

Sargbeschriftung von Falck F.VII (*Pyr.*, 2106a–b): von Falck, a. a. O. I, 246; III, Texttaf. 182. Textzeugen:
Apis-Sarkophag in Saqqara, Serapeum: von Falck, a. a. O. I, 355.

Wie eingangs erläutert beruht die Zählung zweier getrennter Sprüche anstelle eines „Spruchs 19" = PT 690 vornehmlich auf der Position des Fundvermerks an dieser Stelle. Als Gegenargument zur dementsprechend hier bevorzugten Einteilung lässt sich immerhin anführen, dass der erste Fundvermerk, anders als der zweite, nicht von ***ḏd-mdw*** gefolgt wird, das den Beginn aller übrigen Einheiten markiert. Nichtsdestoweniger ist die Trennung auffällig, zumal ja das Ende von Spruch 19A mit einem Absatz einhergeht, entsprechend dem Ende von Einheit 4 in XXI.30. Darüber hinaus bieten bereits zwei Textzeugen aus dem Mittleren Reich (L-HM, L-KhPM2) genau den ersten Anruf des hier als Spruch 19B gezählten zweiten Teils von PT 690. Die Verwendung einzelner Anrufe aus PT 690 als unabhängige Sprüche geht also mindestens auf das Mittlere Reich zurück, so dass umgekehrt die Überlieferung als ein Spruch „PT 690" wie in den Pyramidentexten eventuell auf einer Zusammenstellung unabhängiger Texteinheiten beruhen könnte.[744]

Der nicht ganz eindeutige Befund dürfte seinen Grund in dem Phänomen haben, dass einerseits eine Version der ***s3ḫ.w*** II geläufig war, die genau mit Einheit 6 schloss – überliefert in TT 196 –, andererseits die Texteinheit „PT 690" den Redaktoren, die Einheit 7 der Textsequenz hinzufügten, bekannt war. Dass

743 Nämlich auf die abschließenden Sprüche der Liturgie „CT.3"; s. Assmann, *Totenliturgien* III, 233f. und hier zu den Sprüchen 23+24 und 25.

744 Diese Einschätzung bei Faulkner, *Pyramid Texts*, 298: „A miscellany of short Utterances".

man eine ältere Fassung genau mit dem Text fortführte, der über lange Zeit hinweg mit „Spruch 19A" als ein einziger Spruch überliefert wurde, kann kaum ein Zufall sein, sondern muss wohl auf der Kenntnis entsprechender Abschriften beruhen. Die Auslassung von *ḏd-mdw* könnte dieser alten Zusammengehörigkeit Rechnung tragen, ungeachtet der ansonsten eindeutigen Trennung; sie kann aber auch schlicht ein Versehen sein, da die formale Zäsur eben bereits deutlich war und durch den folgenden Anruf *h3y* nochmals bestätigt wird – dies wieder im Gegensatz zum zweiten Fundvermerk, nach dem Spruch 23+24 sehr unvermittelt ohne jede Anrede einsetzt.

a) Erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 1

(2100a) *h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt sḫt.n Ḥr(.w) zḥ⸗k ḥr.ỉ-tp⸗k*	Hei, Osiris-Chontamenti, Horus hat dein Zelt geflochten, das über dir ist. Seth hat dein Segel aufgespannt.
(2100b) *psš.n Stš wrm(.t)⸗k*	
(2100c) *nw{t}.y(?)⸗k ỉm* (XXII.17) *ḥr s.t⸗k mrỉ(.t)⸗k*	Deine Jäger(?) sind dort an deinem Platz, der dir beliebt.

In PT und ST deutet die Schreibung [Hieroglyphen] eher auf die Präposition *ḥr* hin als auf die Nisbe *ḥr.ỉ* wie hier.

PT, ST, TT 37: *pšš/pš* statt *psš* mit letztlich identischer Bedeutung; vgl. denselben Austausch in zahlreichen Nut-Texten.

Die Lesung *wrm.t* nach PT und Kontext. Wenn man die Aussage nicht dahingehend verstehen will, dass Seth „den Großen gegen dein Wasser gespalten hat" oder Ähnliches, dann ist eine unetymologische, ‚syllabische' Schreibung anzusetzen. Das Wort *wrm(.t)* war in späten Texten noch geläufig,[745] so dass man angesichts der zum ersten Satz parallelen Aussage die richtige Auflösung der Schreibung zumindest durch gut ausgebildete Rezipienten bedenkenlos annehmen kann.

Die Identifizierung der „Jäger" ist aus der Not, sprich einer Textverkürzung, geboren. In den Parallelen steht: „so dass du vom Gotteszelt umgeben bist, damit du darin an deine Plätze, die dir belieben, gefahren wirst" (*šnỉ.tỉ*[746] *ỉn zḥ-nṯr nʿỉ.t(w)⸗k ỉm ḥr s.wt⸗k mrỉ.t⸗k*[747]). Unter den kleineren Abweichungen in den verschiedenen Textzeugen ist der Singular *s.t* auf dem Lischter Sarg L-KhPM2 als Gemeinsamkeit mit der späten Version festzuhalten. Der vorliegende Text geht, so scheint es, auf eine *aberratio oculi* von *šnỉ* zum phonetisch ähnlichen *nʿỉ* zurück. Dabei könnte das Determinativ des nunmehr geschriebenen Worts *nw.tyw/nw.yt/nw.y* noch auf eine von *šn.wt* „Hofstaat" beeinflusste Determinierung von *šnỉ* zurückzuführen oder im Nachhinein an das neu entstandene und zu einer Personenbezeichnung umgedeutete Wort gefügt worden sein. Eine Lesung als *nʿỉ* oder *šnỉ* kommt in der vorliegenden Form jedenfalls nicht mehr in Betracht. Der Mann mit Stab ist ein passendes Determinativ für *nw.w* „Jäger", idealerweise kombiniert mit dem hier fehlenden Jagdhund.[748]

Dass die Fahrt im „Gotteszelt" mit der Hilfe nicht nur des Horus, sondern auch des Seth zustande kommt, weist, wie schon Assmann bemerkt, über die Balsamierung oder Bestattung des Leichnams hinaus, dem Seth sich keinesfalls nähern darf.[749] Das Aufstellen einer Laube durch Horus und Seth scheint nicht weiter bekannt zu sein, in jedem Fall bedeutsam ist aber das gemeinsame Auftreten der beiden Götter. Wie bei den Szenen der Reinigung im Tempel und des Zusammenbindens der Wappen-

745 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 244 *s. v. wrm*.
746 B11C: *šnỉ.t* {ʿ}; L-HM: *šnỉ(.w)⸗k*; L-KhPM2: *šnỉ.tw ḫpš*[⸗*k*(?)].
747 B11C: *nʿỉ.t(ỉ) ỉm ḥr s.wt⸗k mrỉ.tn⸗k*; L-KhPM2: *nʿỉ.t(w)⸗k r s.t⸗k* [*m*]*r*[*ỉ* …]; TT 37: *ḥr s.t⸗k mrỉ.t⸗k*.
748 Vgl. die Belege in *LGG* III, 540f.
749 Assmann, *Totenliturgien* III, 369 nimmt deswegen an, dass „wir uns kultweltlich im Kontext eines Statuenrituals bewegen."

pflanzen ist der Nutznießer der König, der Horus' und Seths Herrschaftsgebiete Unter- und Oberägypten regiert. Als König nimmt Osiris jeden ihm genehmen Ort in Besitz, und zu diesem Aspekt passt auch die vermutliche Hereinnahme der „Jäger" in den vorliegenden Text: Als Götter aller Himmelsrichtungen, als die sie in ST 1027 angerufen werden,[750] und allgemein als bewegliche und schnelle Läufer betonen die ***nw.w*** das Motiv der freien Ortswahl, das in der ursprünglichen Fassung im Verb ***nꜥi̯*** hervortrat.

b) Zweiter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 2

(2101a) ***hꜣy Wsir-ḫnt.i-imn.tt iy n=k Ḥr(.w) ḥtm(.w) m bꜣ.w=f***	Hei, Osiris-Chontamenti, Horus wird zu dir kommen, versehen mit seiner Manifestationsmacht.
(2101b) ***Ḥp.y Dwꜣ-mꜥw.t=f ꞽms.ti*** (XXII.18) ***Qbḥ-sn.w=f*** (2102a) ***rn=sn pw rn=k ḫm{.w}-ski̯***	Hapi, Duamutef, Amset und Qebehsenuf, ihr Name ist dein Name, Unvergänglicher.
2102b) ***nn ski̯=k nn ḥtm=k ḏ.t ḏ.t***	Du sollst weder vergehen noch vernichtet werden, für immer und ewig.

Neith: „„He, dieser N.', sagt Horus, der seine ***bꜣ.w***-Mächte rüstet" (***hꜣ N. pn i.n Ḥr.w ḥtm bꜣ.w=f***).

B11C *om.* ***Ḥr.w.***

Grenoble 1996: ***iy.n n=k Ḥr.w.***

PT, ST: „sie werden dir diesen deinen Namen ‚Unvergänglicher' bringen" (***ini̯=sn n=k rn=k pw n(.i) i.ḫm-ski̯***). Die schrittweise Umformulierung hin zu unserer Version lässt sich auf den Zeugen der Sargbeschriftung F.VI nachvollziehen. Steht in TT 36 und auf dem Sarg Grenoble 1996 noch ***rn=sn rn=k pw n(.i) i.ḫm.w-ski̯***, was man mit Blick auf die PT-Version als „... ist ihr (der ***bꜣ.w*** des Horus) Name; das ist dein Name der Unvergänglichen" übersetzen kann,[751] so ist auf dem Sarkophag des Neferibresaneith der Nominalsatz umgestellt zu ***rn=sn pw rn=k n(.i) i.ḫm.w-ski̯*** mit verschiedenen Deutungsmöglichkeiten. N. B. in beiden Fällen die Pluralschreibung wie hier. Für die Gräber[752] und zwei Särge gibt Assmann an: ***rn=sn n=k rn=k pw n(.i) i.ḫm-ski̯***. Dort wäre also gegenüber PT/ST ausschließlich ***ini̯*** gegen ***rn*** ausgetauscht. Dieser durch phonetische Nähe begünstigte Austausch darf wohl als Anlass der mehrfachen Umformulierung betrachtet werden. Anstelle einer dienenden Tätigkeit der Horussöhne – vgl. ihre Rolle als Träger des Verstorbenen – wird Osiris-Chontamenti als „Unvergänglicher" nunmehr als ihnen namens- und damit wesensgleich angerufen. Der Verstorbene als Mitglied einer Vierheit „unvergänglicher" Götter ist ein v. a. aus Tb 135 und dessen Vorläufertext ST 1112 bekanntes Motiv.[753] Sowohl jener Text als auch der im folgenden Anruf formulierte Aufgang als Gestirn (***ḫꜥi̯.ti***) zu den Horuskindern könnten die Umformulierung unserer Stelle begünstigt haben.

Ob nun Wesensgleichheit oder dienendes Bringen des Namens, die Nennung der Horussöhne ist das charakteristische Merkmal dieses Anrufs. Nicht zufällig wurde er als Sargbeschriftung auf dem Deckel angebracht, flankiert von bildlichen Darstellungen der vier Götter,[754] wie es auch vom häufigeren *Text über die Horussöhne* = ***sꜣḫ.w*** II, Spruch 1, 17.–18. Anruf (hier XVIII.35–37) bekannt ist.

750 *CT* VII, 248e.

751 So Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 68.

752 Zumindest TT 36 ist aus Assmanns Liste allerdings zu streichen, da der dortige Wortlaut erheblich von dem bei Assmann, *Totenliturgien* III, 369f. wiedergegebenen Text abweicht.

753 Heerma van Voss, in: *FS Janssen*, 159–162; Backes, *Zweiwegebuch*, 399.

754 von Falck, *Textgeschichtliche Untersuchungen* I, 251.

Das hier den Anruf abschließende und oft das Ende eines Texts markierende ***ḏ.t ḏ.t*** u. ä. fehlt in PT und ST, nicht aber in einigen Versionen der Gräber sowie der Sarkophage und Särge,[755] wo der Anruf tatsächlich als separater Text steht. Dieses Detail kann man als Hinweis auf die überlieferungsgeschichtliche Verflechtung der Versionen auf Papyri und Elementen der Grabdekoration und -ausstattung sehen, ohne dass eine ausschließliche Herleitung des *sꜣḫ.w* II-Textverlaufs aus dem Fundus der Grabbeschriftung postuliert werden könnte.

TT 36 endet anders, u. a. mit Nennung des auch hier im Folgenden erwähnten „Schakals": „Du sollst weder vergehen noch vernichtet werden, da du als Gott ausgestattet bist, mit deinem Gesicht als (dem des) Schakals, Osiris fürwahr, der Ba in Nedit" (*nn ski̯⸗k nn ḥtm⸗k ꜥpr.tw m nṯr ḥr⸗k m zꜣb Wsỉr ỉs bꜣ ỉm.ỉ Ndy.t*).

c) Dritter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 3

(2103a) *hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-*(XXII.19)*ỉmn.tỉw wꜥb ṯw sn.t⸗k qbḥ(.wt)* (2103b) *ḥr wꜥr(.t) twy n.t ms.w Ḥr(.w) m rʾ š* (2103c) *ḫꜥi̯.tỉ r⸗sn m z(ꜣ)b Ḥr(.w) ỉs ḫnt.ỉ ꜥnḫ.w*(XXII.20) (2103d) *Gbb ỉs ḫnt.ỉ nṯr.w Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw ỉs ḫnt.ỉ ꜣḫ.w*

Hei, Osiris-Chontamenti, deine Schwester, die Kühlende, wird dich auf jenem Terrain der Horuskinder am Zugang des Sees reinigen, da du als Schakal zu ihnen hin aufgegangen bist, Horus fürwahr, der den Lebendigen voransteht, Geb fürwahr, der den Göttern voransteht, Osiris-Chontamenti fürwahr, der den Befähigten voransteht.

(2104) *wḏ-mdw⸗k n ꜣḫ.w ḫr nṯr.w ḫm.w-*(XXII.21)*ski̯*

Du wirst den Befähigten bei den unvergänglichen Göttern Befehle erteilen.

PT, ST: „Deine Schwester, die Kühlende, hat dich auf/an der großen Treppe am Zugang des Sees gereinigt" (*wꜥb.n ṯw sn.t⸗k qbḥ.wt ḥr/r*[756] *rwd-wr m rʾ š*). Das Demonstrativpronomen ***twy*** sichert die Lesung ***wꜥr.t*** in der vorliegenden Version. N. B. die späthieratische Umsetzung der Hieroglyphe (u. ä.) durch die getrennte Wiedergabe der beiden Komponenten und . Die komplexe Form ist in XXII.35 ausgeschrieben.

Denkt man an die Horuskinder als diejenigen, die den Verstorbenen „tragen/hochheben",[757] dann drückt die Textveränderung den Gedanken des Himmelsaufstiegs weiterhin aus.

ST: ***ḫꜥi̯ ỉr⸗k r⸗sn*** statt ***ḫꜥi̯.tỉ r⸗sn***; PT wie hier.

PT, ST: ***ḫnt.ỉ psḏ.t*** statt ***ḫnt.ỉ nṯr.w***; B11C: Plural ***psḏ.wt***.

PT, ST: ***Wsỉr ỉs*** statt ***Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw ỉs***.

PT, ST: „... und wirst die Unvergänglichen anführen" (***ḫrp⸗k ỉ.ḫm.w-ski̯***).

Da sie ausschließlich in ptolemäisch-römischen Tempelinschriften belegt ist, könnte die in verschiedenen Wortverbindungen erscheinende „Wasserspenderin" (***qbḥ.t***)[758] durchaus mit der in PT eindeutig so geschriebenen und nach der Dritten Zwischenzeit außerhalb unserer Texte offenbar nicht mehr belegten ***qbḥ.wt*** identisch sein.[759] Fast immer handelt es sich um ein Epitheton der Isis, die auch hier als

---

755 Assmann, *Totenliturgien* III, 369 gibt für die von ihm zusammengefassten Textzeugen *ḏ.t* „für immer" an. Grenoble 1996: ***n ḏ.t ḏ.t***.

756 ST: ***r***.

757 Zum Tragen durch die Horussöhne vgl. *sꜣḫ.w* I, Spruch 6, XIII.28; *sꜣḫ.w* II, Spruch 9 = PT 368: *Pyr.*, 637b–c, XX.20–21.

758 *LGG* VII, 183f.

759 Zu *Qbḥ.(w)t* und *qbḥ(.w)*-Gewässern s. a. Aja Sánchez, *CdE* 87 (2012), 218–232, bes. 228f. mit weiteren Belegen und Literatur.

„Schwester" hinter der *qbḥ.wt* stehen dürfte. Dass die *qbḥ.wt* mehrheitlich in Beziehung zum Verstorbenen auftritt, liegt an ihrer mehrfachen Erwähnung in den Pyramidentexten.[760] Wie schon das Determinativ bzw. Ideogramm ihres Namens zeigt, handelt es sich um eine Schlangengöttin,[761] außerdem offenbar um eine Personifikation des Himmels oder eines himmlischen Bereichs.[762] Im Grab des Merenptah (KV 8) wird sie „Herrin des Himmels und Gebieterin(?) der Beiden Länder" (*nb.t p.t ḥnw.t*(?) *T3.wỉ*) genannt,[763] in pBerlin P. 3049 VIII.8 ist der mit ihrem Namen angerufene Amun-Re derjenige, „der durch das, was aus seinem Leib austritt, die Äcker feucht sein, die Pflanzen wachsen und das Gemüse gedeihen lässt" (*Qbḥ.wt ntf 3ḫ.wt srd rnp.y w3ḥi̯ sm.yt m pri̯ m ḏ.t≠f*). Auch dort erscheint sie mithin als Spenderin von Wasser, offenbar Tau oder Regen.[764]

Die ausführlichste zusammenhängende Information zur *qbḥ.wt* bietet PT 515:[765]

ỉwi̯ N. pn r sḫ.t ꜥnḫ (r) msḫn Rꜥw m qbḥ.w
gmi̯ N. pn qbḥ.wt z3.t ỉnp.w ḥsf.t(ỉ) ỉm≠f ḥnꜥ fd.t≠s ỉptw nms.t
sqbḥ.w≠s ḥ3.tỉ n(.ỉ) nṯr-ꜥ3 ỉm hrw≠f n(.ỉ) rs
sqbḥ≠s ḥ3.tỉ n(.ỉ) N. n≠f ỉm[766] *n ꜥnḫ*
wꜥb≠s N. pn sntri̯≠s N. pn

Dieser N. wird zum Gefilde des Lebens gelangen, Res Geburtsstätte am Firmament. Dieser N. wird die Kühlende antreffen, Anubis' Tochter, da sie sich ihm mit diesen ihren vier Nemset-Krügen genähert hat. Wie sie damit das Herz des Großen Gottes an seinem Tag des Erwachens erfrischt, wird sie damit diesem N. sein Herz zum Leben erfrischen. Sie wird diesen N. reinigen, sie wird diesen N. vergöttlichen/mit Weihrauch reinigen.

Deutlich als Verkörperung des Himmels und nicht nur als Offiziantin erscheint die *qbḥ.wt* in PT 535, dort außerdem als die Uräusschlange, der die Sterne Gefolgschaft leisten, parallel zur Etablierung des irdischen Nachfolgers:[767] „Das Sternenheer wird deiner Kühlenden, die du lieben wirst, folgen.[768] Dein Waisenkind wird vorne sein und du den Vorderen (= Vorgängern?) der Waisenkinder vorstehen, da sie für dich verwaisend verwaisen[769]" (*šms ḥ3-b3≠s qbḥ.wt≠k mri̯.t≠k ḫnti̯ nmḥ≠k ḫnti̯≠k ḫnt.ỉw nmḥ.w nmḥ n≠k nmḥ.w*).

Als Verkörperung des Himmels ist die *qbḥ.wt* auch am Schluss von PT 548 zu verstehen, wenn sie den Verstorbenen unter die Hirten „vor dem Teich", also wohl unter die Bewohner des Binsengefildes bzw. hier „ihre Schläfe"[770] setzt, kaum zufällig eine Region mit einem „See/Teich" wie hier:[771] „Die Kühlende hat ihn auf ihre Schläfe gesetzt und wird ihn unter die Vorsteher des Teichs befördern, die Kälberhirten fürwahr" (*di̯.n sw qbḥ.wt tp sm3≠s ptḫ≠s sw m-m ḫnt.ỉ-š mnỉ.w bḥz.w ỉs*). Zuvor im Text holt Nut den Verstorbenen zu sich und lässt ihn am Ufer des *nḫ3*-Kanals in die Sonnenbarke einsteigen. *Qbḥ.wt* als Bezeichnung der Nut anzusehen, folgt daraus nicht notwendigerweise, da zwischen

760 Neun der zwölf in *LGG* VII, 183 verzeichneten Belege (s. a. im Folgenden) entstammen den Pyramidentexten.
761 Als Name der nicht aggressiven („kühlen" – *qbḥ*) Uräusschlange: Erman, *Hymnen an das Diadem*, 35 (X.3).
762 Entsprechend die Definition von Leclant, *RdE* 27 (1975), 145 (f): „serpent céleste". Zumindest in solchen Fällen ließe sich der Name der Göttin auch als „die zum Firmament (*qbḥ.w*) Gehörige" erklären.
763 Nach Champollion, *Monuments* I, 828; vgl. Abitz, *König und Gott*, 264 (208.1) (*nb.t p.t T3.wỉ*).
764 S. a. Gülden, *P. Berlin 3049*, 50.
765 *Pyr.*, 1180a–1181b.
766 Nach Merenre. Der Text zeigt hier Spuren der Umsetzung aus der ersten Person; Pepi I.: *sqbḥ≠s n≠ỉ ḥ3.tỉ n(.ỉ) N. pn ỉm*; Pepi II.: *sqbḥ≠s n N. ḥ3.tỉ≠f ỉm.*
767 *Pyr.*, 1285a–b.
768 Möglich erscheint auch die Lösung von Allen, *Pyramid Texts*, 102, der hier eine Aufforderung an den toten König vermutet, „der mit tausend Bas, deiner Firmamentgöttin, die du lieben wirst", zu folgen.
769 Oder: „die du verwaist hast werden lassen" (entsprechend Allen, *Pyramid Texts*, 102)?
770 Zu *sm3* als Rand des Himmels s. zu XV.28.
771 *Pyr.*, 1348a–b.

diesen beiden Re, Atum, Isis und Nephthys als Helfer des Königs genannt werden.[772] Ähnlichkeiten bzw. funktionale Überschneidungen mit Nut bestehen aber in jedem Fall. Schon der Name „Kühle/Kühlende" (o. ä.) lässt an Nut als wasserspendende Baumgöttin denken.[773]

Das Aufsteigen als Schakal und die Schakalsköpfigkeit in Spruch 19A (*Pyr.*, 2098a/XXII.13) sind fest mit der Idee von der ***qbḥ.wt*** verbunden, denn mehrere Male bildet diese die Rück-/Hinterseite[774] oder Körpermitte[775] des schakalsgesichtigen Verstorbenen, komplementär zum durch Atum verkörperten Gesicht. Die Bezeichnung der ***qbḥ.wt*** als Anubis' Tochter ist somit sicherlich nicht als feste genealogische Aussage zu verstehen, sondern allgemeiner der Beziehung zur Schakalsköpfigkeit und damit allen entsprechenden Konnotationen geschuldet; vgl. auch das Handeln der ***qbḥ.wt*** für den Verstorbenen im Haus von dessen Vater Anubis in PT 674.[776] Die mehrfache Nebeneinanderstellung mit schakalsgestaltigen Gottheiten bzw. genau Anubis[777] könnte aber wieder in Zusammenhang mit dem Gedanken an die Opferspende stehen (mit Anubis als Offiziant und der ***qbḥ.wt*** als Libationsspenderin).

Festzuhalten bleibt der mehrfach deutliche Bezug der ***qbḥ.wt*** zu den horizontnahen wasserreichen Gefilden und der Ankunft des Verstorbenen daselbst. An diesen Stellen begegnen sich ihre Aspekte der reinigenden Wasserspenderin und der Verkörperung des Himmels, in denen die ***qbḥ.wt*** einerseits der Funktion, andererseits der Lokalisierung der Gefilde entspricht; vgl. auch die Reinigung im *qbḥ(.w)*-See in *s3ḫ.w* I, Spruch 6 (hier XIII.25).

Möchte man der ***qbḥ.wt*** den Namen einer ‚großen' Göttin zuweisen, dann sprechen die Aspekte „Himmelsgöttin", „Urgöttin" und „Uräusschlange" zunächst v. a. für Hathor, von der Isis in ihrem Handeln für Osiris ja eine Reihe von Funktionen übernommen hat.[778] Geht man von der ***qbḥ.wt*** als Himmelsgöttin aus, dann steht ihre Identifikation mit der Körpermitte bzw. Rückseite des schakalsgesichtigen Verstorbenen für dessen Existenz am Himmel; als „Kühlende" könnte sie aber auch die „Frische" des Körpers symbolisieren,[779] ergänzend zum mit göttlicher Sehkraft ausgestatteten Schakalsgesicht und ihrer Funktion als Wasserspenderin entsprechend. PT 674/Spruch 20 legt in der Tat diese zweite Funktion nahe (s. zu XXII.35). Mit Isis als Ausführender rückt die Libation für den Leichnam als charakteristische Handlung der ***qbḥ.wt*** gänzlich in den Vordergrund. An unserer Stelle ist aber nicht die irdische Waschung des toten Körpers gemeint, sondern das himmlische Jenseits ist der Ort der kultischen Reinigung, mittels derer der Verstorbene die Berechtigung erlangt, dem Sonnengott gleich den Horizont zu durchschreiten.

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 4 (Vorgangsverkündigung + Anruf)

Assmann rechnet *Pyr.*, 2105a noch zum vorigen Anruf, seiner Szene 6, und sieht eine inhaltliche Zäsur zwischen diesem Satz und der dann mit 2105b beginnenden Szene 7.[780] Die formale Parallele zwischen 2105a und 2105b–c – zwei Wechselsätze, im zweiten Fall mit Nebensatz – und die Rede in der dritten Person weisen 2105a–c jedoch als zusammengehörige Einheit aus. Da der nächste Anruf in pSchmitt

772 *Pyr.*, 1344a–1347b.
773 Assmann, *Totenliturgien* III, 378.
774 *Pyr.*, 1995a (hier Spruch 20, XXII.35), 2128b.
775 *Pyr.*, 1564a. In 1749a folgt noch die „Hinterseite" (*pḥ*) als die „Weite" (*wsḫ.t*), wohl eine weitere Personifikation eines Raums – wiederum des Himmel oder ergänzend dazu der Unterwelt?
776 Der Verweis auf Anubis fehlt aber im auf PT 674 zurückgehenden Spruch 20; s. dort (*Pyr.*, 1995b; hier XXII.35).
777 S. a. Kaplony, *Rollsiegel* II, 247.
778 Vgl. nur hier den Hymnus an die ‚hathorische' Isis in den *GZG*: III.13–19.
779 Assmann, *Totenliturgien* III, 378 (zu *Pyr.*, 1995a–b; hier XXII.35).
780 Assmann, *Totenliturgien* III, 361, 364f.

ohne das einleitende *hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* auskommt, ist diese Vorgangsverkündigung vielleicht als Einleitung zum Folgenden zu verstehen.

(2105a) *ỉbn* (= *bnu̯*) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	Es geht Osiris-Chontamenti hinfort; das heißt, es geht der
ỉbn kꜣ psḏ.t	Stier der Neunheit hinfort.
(2105b) *ḫꜥi̯ nṯr.w*	Es erscheinen die Götter, da der Gott Macht über seinen
[sḫ]m nṯr (XXII.22) *m ḏ.t⸗f*	Leib gewinnt;
(2105c) *ḫꜥi̯ Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	es erscheint Osiris-Chontamenti, da er Macht über seinen
sḫm⸗f m ḏ.t⸗f	Leib gewinnt.

PT, ST:

> *ỉ.bnu̯ Wsỉr*
> *ỉ.bnu̯ N. pn*
> *ỉ.bnu̯ kꜣ psḏ.tỉ*
> *wḥꜥ(.w) nṯr*
> *sḫm nṯr m ḏ.t⸗f*
> *wḥꜥ(.w) N. pn*
> *sḫm N. pn m ḏ.t⸗f*[781]
> Es geht Osiris hinfort; das heißt, es geht dieser N. hinfort; das heißt, es geht der Stier der beiden Neunheiten hinfort. Der Gott ist gelöst, so dass er Macht über seinen Leib gewinnt; das heißt, dieser N. gelöst, so dass er Macht über seinen Leib gewinnt.

Das Verb des ersten Wechselsatzes ist weder in PT/ST noch hier mit einem Determinativ geschrieben. Die Zeichenanordnung bei Pepi II. könnte man ohne Parallelen zunächst ***bỉn*** „schlecht" lesen;[782] Neith und ST aber ***ỉbn***, was am ehesten eine Form von ***bnu̯*** „entkommen/abgehen/lösen" ist und in inhaltlicher Parallele zu ***wḥꜥ*** „lösen" steht. In pSchmitt liegt offensichtlich eine unetymologische Schreibung der Konsonantenfolge ***ỉbn*** vor.[783] Deshalb ist hier das Füllsel vor ***n*** nicht als Markierung des Wortendes, sondern als letzter Bestandteil der ‚Gruppenschreibung' für ***b*** aufgefasst, zugegeben an ungewöhnlicher Position. Ansonsten müsste man ***ỉbꜣ.n*** oder ***ỉbꜣ n*** „tanzte/Tanzen für" lesen. Inhaltlich erschiene Tanzen hier nicht notwendigerweise unpassend, nämlich als feierlicher Empfang des Osiris = Stier der Neunheit bei seinem Erscheinen (***ḫꜥi̯***), das hier an die Stelle des „Lösens" (***wḥꜥ***) von PT/ST getreten ist. Das Fehlen eines Determinativs wie in XII.29 wäre jedoch überraschend. Plausibler ist deswegen wohl die phonetische Umsetzung eines alten und seltenen Worts, die dem spätzeitlichen Benutzer die Aussprache erleichterte.[784]

Die Aussage der beiden Wechselsätze ist hier nicht allein als Bedingung verstanden, in der das Schicksal des Osiris-Chontamenti mit dem des „Stiers der Neunheit" und des „Gottes" verbunden wird, so dass deren Gefährdung eine Gefährdung des Osiris-Chontamenti bzw. des Verstorbenen bedeuten würde. Da „Gott" zur Bezeichnung eines bestimmten Gottes denkbar unspezifisch ist und der „Stier der Neunheit" bzw. „der beiden Neunheiten" (PT/ST) neben dem Sonnengott und Thot auch Osiris sein kann,[785] geht es eher um die Verbindung von Rolle und Person. Osiris-Chontamenti bemächtigt sich seines Körpers in seinen Rollen als Stier der Neunheit und als Gott sowie als Person Osiris-Chont-

781 Das letzte Satzpaar mit *N. pn* statt *nṯr* fehlt bei Neith.

782 So Faulkner, *Pyramid Texts*, 299; Assmann, *Totenliturgien* III, 361. ***Bnu̯*** lesen Allen, *Pyramid Texts*, 294, allerdings in pejorativer Bedeutung („vanish"); Topmann, in: *TLA*.

783 Vgl. die ganz andere Schreibung von ***bnu̯/bnn*** in I.32.

784 Zwar gehen koptisches ⲃⲟⲗ „Außenseite" und ⲃⲱⲗ „lösen" vermutlich auf ***bnu̯*** zurück (Osing, *Nominalbildung*, 833–835, Anm. 1117); die entsprechende Identifizierung der alten Form *ỉ.bn*, zumal ohne Determinativ, muss damit aber nicht unbedingt leichter gefallen sein.

785 S. die Belege in *LGG* VII, 256f.

amenti, nicht aber „wie" eine andere Person „Stier der Neunheit". Die Ersetzung des einen gelösten (*wḥ*ᶜ) Gottes durch mehrere erscheinende (*ḫ*ᶜ*i̯*) Götter ändert daran nichts Grundlegendes, sondern setzt das Erscheinen des Osiris-Chontamenti am Himmel mit dem Aufgang sämtlicher Götter gleich, zu denen er sich gesellt hat.

Da das Epitheton „Stier der Neunheit" neben Osiris nur auf solare und lunare Gottheiten angewendet wird, ist hier wohl einmal mehr Osiris als Mond bezeichnet, als der er „hinfortgeht" (*bnu̯*) und „aufgeht" (*ḫ*ᶜ*i̯*). Zu *bnu̯* als Bezeichnung der Bewegung des Monds vgl. *Die Menge vorlassen*, hier XXIVb.41. Demnach muss *bnu̯* nicht notwendigerweise als Begriff für den Untergang oder das Schwinden des Monds aufgefasst werden, wie es hier möglich scheint, sondern kann wie *ḫ*ᶜ*i̯* auch den Aufgang des Gestirns meinen. Der in gleich drei Wörtern erkennbare lunare Bezug unserer Stelle erfordert eine entsprechende Interpretation von *sḫm m ḏ.t*, das somit nicht bloß die Rückgewinnung Kontrolle über den toten Körper bezeichnet. Der in Besitz genommene Leib ist auch eine Metapher für den Vollmond, als der Osiris-Chontamenti die Herrschaft über den Nachthimmel antritt.

(2106a) *ᶜḥᶜ i͗n Ḥr(.w)* *s3ḫ⸗f ṯw* (2106b) *m3ᶜ⸗f ṯw* *pri̯⸗k r⸗k r p.t*	Steh auf durch Horus! Er wird dich befähigen und dich richtig leiten, so dass du deinerseits zum Himmel herausgehen kannst!
(2107a) *šzp*(XXII.23) *ṯw m*ʾ*w.t⸗k Nw.t* (2107b) *nḏri̯⸗s ᶜ.wi͗⸗k* *i͗mi̯⸗k g3u̯* *i͗mi̯⸗k ᶜši̯* (2107c) *ᶜnḫ.tw m ᶜnḫ* *ḫpr.n dndn {i͗}m Ḏd.w*	Deine Mutter Nut wird dich empfangen und dich an der Hand nehmen, damit du nicht beklemmt bist und nicht röchelst, sondern im Leben lebendig bist, nachdem sich das Wüten in Busiris ereignet hat.

Da hier wieder Osiris-Chontamenti angesprochen ist, sollten diese Sätze als Teil eines Anrufs gezählt werden; vgl. auch zur Vorgangsverkündigung zuvor. Das fehlende *h3y Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt/h3 N.* steht in PT (ST zerstört). F.VII bietet nach einleitendem *ḏd-mdw* wie hier keine Anrede mit Namen, sondern sofort *ᶜḥᶜ*.

PT, F.VII: „Steh auf für Horus!" (*ᶜḥᶜ n Ḥr.w*).

PT, ST (soweit erhalten): „Du wirst als der Lebendige Käfer leben, fortdauernd als der Djed-Pfeiler" (*ᶜnḫ⸗k m ᶜnḫ(.w) ḏdi̯.ti͗ m ḏd*).[786] Zu vergleichbaren Formulierungen in PT 537 und 593 s. zum zweiten Anruf von *s3ḫ.w* I, Spruch 14A (XVII.8–9).

Wohl ausgehend von einer Umdeutung des Determinativs des *ᶜnḫ*-Käfers in das Verb *ḫpr* ist die Aussage am Schluss gegenüber PT/ST stark verändert. Das *i͗* von *i͗m* statt *m* könnte vom ursprünglichen PsP *ḏdi̯.ti͗* übrig geblieben sein. Das „Wüten" in Busiris könnte die Vernichtung des Seth sein, aus der die Rettung des Osiris aus der Todesnot mit resultiert. In der Tat lässt sich für den Bezirk von Busiris eine Schlachtung des Seth als Stier bzw. sein „Gemetzel" durch Horus als Lokalmythos ausmachen.[787] Dennoch nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann eine Anspielung auf den Mordanschlag durch Seth, der die Rettung durch Nut notwendig macht.[788]

Zur Schreibung *ḏndn* für *ḏnd/dndn* vgl. auch *ḏnḏn* in XX.12 (631b).

Zu *i͗mi̯⸗k g3u̯ i͗m⸗k ᶜši̯* s. zuvor, XXI.25 (903a).

786 Das letzte Wort, für das nach PT 593 (*Pyr.*, 1633b) auch *Ḏd.t* „Mendes" infrage käme, ist zumindest bei Neith *ḏd* wie in PT 537 (*Pyr.*, 1301c).

787 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 361–363, § 31g.

788 Zu *dndn* als Bezeichnung von Unheil vgl. pBrooklyn 47.218.50 II.12; Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, Taf. 4.

e) Fünfter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 5

(2108a) *h*[XXII.24]*ꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ꜥpr.tỉ m nṯr ḥr⸗k m Wpi̯-wꜣ.wt Wsỉr ỉs* (2108b) *bꜣ pw m Ndy.t sḫm m nʾ.t wr.t*

Hei, Osiris-Chontamenti, da du als Gott ausgestattet bist, dein Gesicht ist Upuaut, Osiris fürwahr, dieser Ba in Nedit, der Mächtige in der Großen Stadt.

PT, ST: *ḏbꜥ* statt *ꜥpr* mit annähernd identischer Bedeutung. Das Gesicht ist dort wie anderswo das des „Schakals“ (*zꜣb*), nicht genau des Gottes Upuaut; vgl. den entsprechenden Austausch in XXI.40 (*Pyr.*, 727b), XXII.34 (*Pyr.*, 1995a), 41 (*Pyr.*, 2001b).

PT, ST: jeweils Nisbe *ỉm.ỉ* statt *m* vor den beiden Ortsnamen *Ndỉ.t* und *nʾ.t wr.t*; *sḫm pw* parallel zu *bꜣ pw*. S. a. Anm. zur Transliteration.

Zur „Großen Stadt“ als dem gewünschten Aufenthaltsort im Jenseits und Bezeichnung der Nut vgl. zu *sꜣḫ.w* I, Spruch 10 (hier XV.12) sowie besonders in Spruch 4 = PT 422 (Ankunft des in Nedit Befähigten und in der Großen Stadt Mächtigen: *Pyr.*, 754c; hier XIX.18–19). Hier steht sie kontrastierend zum irdischen Nedit als dem diesseitigen Fundort des Osiris-Leichnams. Dass sich Osiris ausdrücklich als Ba in Nedit aufhält, weist aber auf seine Fähigkeit hin, sein Grab zu verlassen, eben zur Großen Stadt. Mit dem Gesicht des Upuaut bzw. in PT/ST des Schakals ist Osiris einmal mehr als Götterherrscher und Speisenempfänger ausgewiesen (s. zu XII.36), außerdem spielt gerade in Zusammenhang mit der Fähigkeit zur freien Bewegung das Sehvermögen als wesentliche Aufgabe des Gesichts eine Rolle. „Sehen“ (*mꜣꜣ*) ist denn auch das Schlüsselwort des erwähnten Abschnitts von *sꜣḫ.w* I, Spruch 10.

f) Sechster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 6 (Vorgangsverkündigung + Anruf)

[(XXII.25)] (2109) *nwr ⸢p.t⸣ sd(ꜣ)d(ꜣ) tꜣ*

Es zittert der Himmel, es bebt die Erde.

hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt pn (2110a) *nn šnỉ.tw⸗k ỉn tꜣ* (2110b) *nn šnỉ.w (ỉ)ḫ.t-w⸢t.t⸣ ỉn* [(XXII.26)] *tꜣ*

Hei, dieser Osiris-Chontamenti, du wirst nicht von der Erde umschlossen werden, die Ichet-Utet wird nicht von der Erde umschlossen.

(2110c) *ḫwi̯(.w) sd(ꜣ)d(ꜣ)⸢⸗k⸣ m grḥ nṯr ỉs nb šꜥd* (2110d) *wḏ⸗k mdw n nṯr.w sḫm ỉs ḫnt.ỉ ꜥnḫ.w*

Es wird verhindert sein, dass du des Nachts zitterst, Gott fürwahr, Herr des Schreckens, (sondern) du wirst den Göttern Befehle erteilen, Mächtiger fürwahr, der den Lebendigen voransteht.

PT, ST mehrfach anders:

> *nwr p.t sdꜣ tꜣ tp rd.wỉ nṯr tp rd.wỉ N. pn*
> *n šnỉ.w N. pn ỉn tꜣ*
> *n šnỉ.w (ỉ)ḫ.t-wt.t ỉn tꜣ*
> *bꜣi̯⸗k m hrw sdꜣ⸗k m grḥ nṯr ỉs nb šꜥ.t*
> *wḏ.tỉ-mdw nṯr.w sḫm ỉs ḫnt.ỉ sḫm.w*
> Es zittert der Himmel, es bebt die Erde zu Füßen des Gottes, zu Füßen dieses N. Dieser N. wird nicht von der Erde umschlossen sein, die Ichet-Utet wird nicht von der Erde umschlossen sein. Bei Tag wirst du *bꜣ*-mächtig sein, des Nachts wirst du dich rühren („zittern“),[789] Gott fürwahr, Herr des Schreckens, da du die Götter kommandierst, Mächtiger fürwahr, der den Mächtigen voransteht.

---

789 Die bisherigen Übersetzungen gehen für *sdꜣ* von einer Bedeutung im Sinne von „zittern vor“ oder „zittern lassen“ aus. Offenbar ist aber ein das tägliche Ba-Sein ergänzender Zustand gemeint, so dass der Tote selbst „zittert“,

Als erster wesentlicher Unterschied zur PT-Fassung ist die Umformulierung in einen neuen Anruf zu notieren. Damit ist zwar die Gleichsetzung der Erscheinung des Verstorbenen mit der Epiphanie des Götterkönigs in diesem Satz nicht mehr ausformuliert, sie geht aber aus dem übrigen Textverlauf weiterhin klar genug hervor. Des Weiteren wurde offenbar das in der PT-Version synonym zu ***nwḏ*** oder ***nmnm*** als Lebensmerkmal zu verstehende ***sdꜣ/sdꜣdꜣ*** „zittern" nunmehr als ein zu verhindernder Zustand aufgefasst, wohl parallel zum angsterfüllten Zittern von Himmel und Erde (vgl. XXIII.22 = *Pyr.*, 960c/*CT* VII, 37r–s). Der komplementäre Gegensatz zwischen Herausgehen am Tag und Belebung des Körpers in der Nacht ist in pSchmitt damit nicht mehr explizit, der Zeitpunkt des Herausgehens aus der Erde als Herrscher zunächst offen. Die heliopolitanische Herkunft der ***ỉḫ.t-wt.t*** und ihre Hathor und Ma'at vergleichbare Beziehung zu Re[790] lassen zunächst weiterhin an einen morgendlichen Aufgang denken, wie er in PT 690 offenbar gemeint ist. Da die „Lebendigen", die hier an die Stelle der „Mächtigen" getreten sind, nicht nur die lebenden Menschen, sondern auch Sterne bzw. die in diesen erscheinenden Verstorbenen sein können (vgl. zu XIX.27 = *Pyr.*, 760b), erscheint es ebenso möglich, dass wie schon in der Vorgangsverkündigung vor dem vierten Anruf (*Pyr.*, 2105a–c) das nächtliche Erscheinen als Mond beschworen wird.

Trifft dieser Deutungsvorschlag das Richtige, dann haben die Veränderungen im spätzeitlichen Text die Aussage keinesfalls verunklärt, sondern tragen der gewachsenen Bedeutung des Monds als Bild für den regenerierten Osiris Rechnung. Dass Osiris-Chontamenti weiterhin von der ***ỉḫ.t-wt.t*** = Hathor begleitet wird, lässt ihn als Pendant des Re (er)scheinen. Nicht zuletzt die Anwesenheit des feurigen Sonnenauges, auf das die Schlangengestalt der Göttin in jedem Fall hinweist, macht den Gott zum „Herrn des Schreckens", dessen Erscheinen Himmel und Erde in Aufruhr – anderenorts auch in Freude – versetzt.[791] Ungeachtet dieser Nähe zum Sonnengott lässt sich der letzte Satz anders als die Version der Pyramidentexte auch auf Horus beziehen, denn dieser ist ausweislich *Pyr.*, 2103c (hier XXII.19), also erst wenige Zeilen zuvor in unserem Spruch, der „Vorsteher der Lebendigen". Osiris' lunare Herrschaft über die nächtliche Götterwelt würde also nicht nur der des Sonnengottes entsprechen, sondern auch der seines irdischen Nachfolgers.

(2111) ***ỉy ꜣḫ.t*** ***zbi̯***[(XXII.27)] ***ꜥ ḥꜣ(.ỉ)*** ⌜***Gbb***⌝ (2112a) ***ḥwi̯.tw ḥr ꜣḥ.wt***	Es kommt die Überschwemmung, es bringt der Kanal, der Geb umgibt, so dass du auf die Äcker geflossen bist,
ḥwi̯.n=ỉ r ỉri̯ r=k ḏr rk Gbb	da ich den geschlagen habe, der seit Gebs Zeit gegen dich handelte.
(2112b) ***ꜥnḫ n=k*** ***ṯzi̯ ṯw ḥr nḫt(.w)***[(XXII.28)]***=k***	Lebe für dich! Erhebe dich aus eigener Kraft!

Wieder mehrere Veränderungen gegenüber PT und ST:

> *Wsỉr*
> *ỉy ꜣḫ.t*[792]
> *zbi̯ ꜥ ḥꜣ.ỉ*[793] *Gbb*[794]

---

wenn auch natürlich nicht vor Angst wie die Erde. Die Wortwahl greift zwar ***sdꜣ*** in 2109 auf, das Verb ist aber aufgrund der unterschiedlichen Kotexte verschieden konnotiert. Hier ist das Zittern eine Folge der nächtlichen Vereinigung des Leichnams mit dem Ba, also als Anzeichen des Lebens; vgl. den ganz ähnlichen Gebrauch von ***nmnm*** in *Pyr.*, 721b (hier XXI.31), dort in Anwendung auf „Den in Nedit", der auch hier im unmittelbar vorangehenden Anruf als Ba erwähnt wird.

790 Vgl. *LGG* V, 613, *s. v. Ḫt-wtt*.

791 Grundlegend Assmann, *Liturgische Lieder*, 257–260.

792 B10C offenbar: ***ỉy*** ⌜*N.*⌝.

h3i̯.n(=i) ṯw ḥr ḫ3.t
ḥwi̯.n(=i)[795] *iri̯ r=k m nwḏ.w*
ꜥnḫ=k ir=k
ṯzi̯=k ṯw ḥr nḫt=k
Osiris, es kommt die Überschwemmung,[796] es bringt der Damm, der Geb umgibt, da ich dich über dem Grab beklagt habe, da ich den, der gegen dich handelte, in die Flucht schlug. So lebe also! Du sollst dich aus eigener Kraft erheben!

N. B. den Unterschied zwischen den Anrufen an den Verstorbenen: ***h3 N.*** und der Anrede ***Wsir*** ohne die Interjektion ***h3***.[797]

Die See-Hieroglyphe ist hier mit Blick auf PT/ST als Determinativ zu *ꜥ* „Dammdurchstich/Kanal" gedeutet. Möglich wäre natürlich auch *ꜥ š* „Dammdurchstich des Sees". Ob nun Determinativ oder direkter Genetiv, die *š*-Hieroglyphe und der Kontext weisen auf *ꜥ* „Dammdurchstich/Kanal"[798] hin, nicht auf *ꜥ* „Arm".

Die Deutung der Konsonantenfolge *ḫ3* als Schreibung der Nisbe *ḫ3.i* nach PT, wo *ḫ3.i* ausgeschrieben und das Wort außerdem vom folgenden ***h3i̯*** „klagen" durch dessen Determinativ unterschieden ist.

Die von ***ḥwi̯*** „schlagen" unterschiedene Schreibung des ersten ***ḥwi̯*** ist als Hinweis auf eine andere Wortbedeutung gewertet. Das unzweifelhafte ***3ḫ.wt*** sowie das Thema „Überschwemmung" machen eine Umdeutung des ursprünglichen ***ḫ3i̯*** „klagen" in ***ḥwi̯*** „fließen" wahrscheinlich. Während in der PT-Version das Kommen von Osiris als Flut auf die Klage am Grab zurückgeführt wird, wird hier also der Effekt der Flut, eben die Bewässerung der Felder, weiter ausgeführt. Dass der Sprecher die Ankunft des Gottes ermöglicht hat, ist durch den folgenden Satz immer noch deutlich. In diesem wurde zwar das seltene ***nwḏ.w***, wohl eine nominale Ableitung von ***nwḏ*** „weichen", ausgetauscht, die Aussage über den Schutz des Osiris ist aber unverändert.

An dieser Stelle wird die Nilüberschwemmung nicht nur von Osiris gespendet, sondern wie öfter direkt mit ihm gleichgesetzt; vgl. hier bes. im Hymnus an Osiris als Mond und Nil in den *GZG* (VII.30–32). Bemerkenswert ist, dass hier die Nilflut als Folge kontrollierter Felderbewässerung präsentiert wird. Dabei umgibt der Deich, mittels dessen Durchstich das Wasser auf ein bestimmtes Areal geführt wird,[799] Geb, also das gesamte bewässerte Land.

Die Deutung der letzten Sätze als Imperative wieder aufgrund der eindeutigen Subjunktive in PT. Gleichermaßen möglich ist: „Leben gehört dir, da du aus eigener Kraft erhoben bist" (***ꜥnḫ n=k ṯzi̯.tw ḥr nḫt=k***; vgl. zu *Pyr.*, 2116a). Der sekundäre Verweis auf die (Ur-)Zeit des Geb ist vielleicht so zu verstehen, dass Seth seit Anbeginn Osiris feindlich gesinnt war. Damit würden Versionen des Mythos zurückgewiesen, die für Seths Zorn und Untaten ein bestimmtes Ereignis verantwortlich machen, insbesondere den Ehebruch von Nephthys und Osiris.[800]

---

793 Angesichts des Themas „Überschwemmung" erscheint eine Lesung der Konsonantenfolge *b-ꜥ-ḥ* als *bꜥḥ* „Flut/Überfluss" reizvoll, so Faulkner, *Pyramid Texts*, 299; Assmann, *Totenliturgien* III, 363, Anm. 397. Allerdings bleibt dann vor Geb ein unbekanntes Wort *3i* übrig. Die Wortfolge *zbi̯ ꜥ ḫ3.i* liest auch Allen, *Pyramid Texts*, 295. S. im Folgenden zu *ꜥ* „Damm/Dammdurchstich". Pepi I. mit unklarer Variante: ⌜*ꜥ3 bꜥ*(?) *m3*⌝ *ṯw Gbb*.

794 In ST offenbar das Verbum *ib3* „tanzen" statt *Gbb*.

795 In ST fehlt ein Satz, offenbar aufgrund einer *aberratio oculi* von *ḫ3i̯* zu *ḥwi̯*.

796 Oder: „der zur Überschwemmung Gehörige", so Allen, *Pyramid Texts*, 295: „Come, you of the flood with provisioning arm …".

797 Sethes Ergänzung von *h3* bei Pepi II. wird von Pepi I. und Neith nicht bestätigt.

798 Wortdiskussion bei Schenkel, *Bewässerungsrevolution*, 33. Gemeint sei demnach die Stelle im Deich, an der der Durchstich zur Flutung eines Kanals vorgenommen wird. S. aber Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, 106 (n) zu *ꜥ* und *ꜥ n mw* „Kanal" (Hinweis Quack).

799 Vgl. Schenkel, *Bewässerungsrevolution*, 33.

800 Vgl. Smith, in: *Egypt in Transition*, 404 mit weiteren Hinweisen in Anm. 61.

g) Siebter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 7

(2113) *h3y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt ỉy 3ḫ.t* *zbị ᶜ* (2114a) *ỉ.g3ị.tw*(?) *m nṯr ỉm.ỉ=k*	Hei Osiris-Chontamenti, es kommt die Überschwemmung, es bringt der Damm, so dass du als der Gott, der du bist, einsickerst(?),
ᶜnḫ ỉb=k (2114b) *n* [*k3*]*.w* (XXII.29) *rnpị ḥᶜ=k* ⌜*nḫ*⌝ *sm=k* (?)	so dass dein Herz lebe für/wegen [Ka]s(?), dein Leib jung und deine Figur(?) ⌜beschützt⌝(?) sei!

PT und ST:

h3 N.
ỉy 3ḫ.t
zbị ᶜ ḥ3.ỉ Gbb
ỉ.w3g rḏ.w nṯr ỉm.ỉ=k
ᶜnḫ ỉb=k
nk3k3 ḥᶜ=k nṯr
wḥᶜ(.w) šsm.w=k
He, N., es komme die Überschwemmung, es bringe der Damm, der Geb umgibt, es verteile sich(?) der Gottesausfluss, der in dir ist, so dass dein Herz lebe, dein Gottesleib stetig *k3*-haft sei(?)[801] und deine Riemen(?) gelöst!

Das Verbum *w3g* „(sich) verteilen" bezeichnet auch in PT 667A die Ankunft der mit der Überschwemmung gleichgesetzten Ausflüsse des Osiris:[802]

ỉy 3ḫ.t
ỉ.w3g rḏ.w prị m Wsỉr
Es kommt die Überschwemmung, es verteilt sich der Ausfluss, der aus Osiris ausgetreten ist![803]

Hier ist das seltene *ỉ.w3g* durch eine Schreibung *ỉg3* ersetzt worden, deren Determinativ z. T. auf *rḏ.w* zurückgeht und mit den laufenden Beinen eine Art der Fortbewegung kennzeichnen dürfte (s. a. zur Transliteration). Mit Blick auf den Kontext und die Umformulierung in der inhaltlich parallelen Vorgangsverkündigung, wo *ḥwị* „fließen" in den Text genommen wurde, ist hier versuchsweise eine Schreibung von *g3ị* „befeuchten" angesetzt, so dass Osiris als die Felder tränkendes Wasser herbeikommt. Die bekanntesten Belege dieses Verbums bezeichnen das Anfeuchten des Schreibrohrs;[804] vgl. aber auch das „befeuchtende(?) Gewölk" (*ỉg/ỉgp g3.y*) – also wohl „Regenwolke" – als Name der siebten Pforte in Tb 146 (späte Rezension).[805]

Das Verb *nk3k3* ist eine reduplizierte Form mit *n*-Präfix über die Wurzel *k3*, für die hier ein unmittelbarer Bezug zu *k3* „Ka" angesetzt ist.[806] Aufgrund der Zerstörung ist unklar, ob die Schreibung in pSchmitt diese Wurzel noch tradiert; falls ja, dann wohl ohne Reduplikation.[807] Die genaue Aussage der spätzeitlichen Version entzieht sich an dieser Stelle einer sicheren Beurteilung.

801 Das Verb *nk3k3* ist hier als reduplizierte Bildung mit *n*-Präfix von *k3* gedeutet. Vgl. aber Allen, *Inflection*, 587, § 746, der für seinen Vorschlag „fill out" auf *nkỉkỉ* „anschwellen" (vom Leib der schwangeren Nut) und *k3k3.t* „Pustel/Blase" verweist. Idem, *Pyramid Texts*, 295 übersetzt dann mit „animate", führt das Wort also wohl gleichfalls auf den Ka zurück.

802 *Pyr.*, 1944c.

803 Es folgt die Reinigung von Horus, Seth und dem Verstorbenen, sicherlich mittels des frischen Überschwemmungswassers.

804 *MedWb*, 910; pBM 10474 XVII.6: Laisney, *Aménémopé*, 162f., 347.

805 pColon. Aeg. 10207 C.2 und Parallelen; Verhoeven, *Iahtesnacht* I, 293 mit Anm. 1.

806 Vgl. die Anm. zur Übersetzung der PT-Version.

807 Diese Annahme auf Basis des zur Verfügung stehenden Raums bestätigt pBM 10319 XXIII.26: [Hieroglyphen].

Der letzte Satz lässt sich zwar auf das *šsm.w* der PT zurückführen, jedoch dürfte dieses hier nicht mehr gemeint sein. Während dort wörtlich (lederne) Riemen erwähnt sein könnten,[808] mit denen Osiris festgebunden ist, oder aber „gelöste" und somit wieder bewegliche Körperteile (z. B. Sehnen),[809] erscheint mir hier eine dem vorangehenden Satz parallele Formulierung am plausibelsten.[810] Für die Schreibung von ***nḫ*** „schützen" ohne Determinativ vgl. z. B. in *Die Menge vorlassen*, XXVII.33. Das folgende Wort müsste dann das überwiegend in ptolemäischen Texten belegte ***sm*** „Gestalt/Götterbild" sein,[811] wobei das aus o. ä. entwickelte anstelle von [812] stünde. Ein Satzpaar, das den guten Gesamtzustand des Körpers und Schutz beschwört, beschließt auch den nächsten, gegenüber PT/ST ebenfalls veränderten Anruf.

h) Achter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 8

(2115a) *ỉy n⸗k Ḥr(.w) Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* (2115b) *ꜥnḫ⸗k mỉ ꜥnḫ.w ỉm.ỉw p.t ḫpr⸗k mỉ* (XXII.30) *ḫpr nṯr.w ỉm.ỉ⌜w⌝ tꜣ ꜥnḫ.tw* (2116a) *ṯzi̯.tw ḥr nḫt(.w)⸗k*	Horus wird zu dir kommen, Osiris-Chontamenti, so dass du lebst wie die Lebendigen im Himmel und entstehst, wie die Götter in der Erde entstehen, indem du lebendig und aus eigener Kraft aufgerichtet bist;
pri̯⸗k r p.t (2116b) *msi̯.tỉ m p.t mỉ Sꜣḥ*	damit du zum Himmel herausgehst, wie der Orion im Himmel geboren,
sḫm(XXII.31)*⸗k m ḏ.t⸗k* (2116c) *nḏ⌜.tw⸗k m-⌜ꜥ⌝ ḫft.(ỉ)w⸗k*	(und) damit du über deinen Leib verfügst und vor deinen Feinden beschützt bist.

Wie schon im vierten Anruf ist die Anrede ausnahmsweise nicht durch ***hꜣy*** eingeleitet. Sie erfolgt hier als Einschub in die Aussage über die Handlung des Horus; so schon PT/ST mit mehreren Abweichungen in den folgenden Sätzen:

ỉy n⸗k Ḥr.w N. pw
iri̯⸗f[813] *n⸗k iri̯.tn⸗f n ỉti̯⸗f Wsỉr*
ꜥnḫ⸗k mr ꜥnḫ ỉm.ỉw p.t

808 So Sethe, *Übersetzung und Kommentar* II, 367. Vgl. auch die Götternamen ***Šsm.w*** (Gott der Sackpresse) und ***Šsm.tt***; *LGG* VII, 121–125. Zu ***nb šsm*** „Herr der Peitsche" als Beiname der Mondgötter Chons und Thot s. *LGG* III, 755 mit weiterer Literatur. Zu Mumienbinden als Fesseln vgl. nur hier, III.12 und im Folgenden, XXIII.6/*Pyr.*, 2008b.

809 Faulkner, *Pyramid Texts*, 299 mit Verweis auf das ramessidische Traumbuch (pChester Beatty III XI.4) in Anm. 24; zustimmend Posener, *GM* 25 (1977), 65; Allen, *Pyramid Texts*, 295.

810 Grundsätzlich denkbar wäre „***ḫsm.w***" als Schreibung des alten ***šsm.w***. Für die dann erforderliche Deutung des diesem Wort vorangehenden ***n*** bieten sich zwar auch einige Lösungen an („wegen"; Schreibung der Negation), die mir aber zu ‚gewollt' erscheinen.

811 Die Angabe in *Wb* IV, 121.11–12, das Wort sei ausschließlich ptolemäisch belegt, ist inzwischen überholt; s. insbes. die Hinweise von Meeks, *Mythes et légendes*, 154 (550), Taf. 16 (); außerdem PSI I 72 IV.4 (): Osing/Rosati, *Papiri Geroglifici e Ieratici*, Taf. 20.

812 Üblicherweise wird ***sm*** mit (u. ä.) determiniert, welches seinerseits das ältere und in der Schreibung für andere Wörter ***sm*** verwendete (M21) ersetzt; vgl. nur *Wb* IV, 121; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 838. S. aber IX.23 (). Zur vermutlich ähnlichen Grundform von und (drei senkrechte Linien geschnitten von tief ansetzenden nach links unten verlaufenden kurzen Linien; Unterschiede bestehen hinsichtlich des Vorhandenseins einer Grundlinie und des oberen Abschlusses) vgl. die hieratischen Formen von (M20). Die Ähnlichkeit der Zeichen könnte also mit einen Anreiz für die vorliegende Umformulierung geboten haben.

813 B9C: ***iri̯.⌜n⸗f⌝***.

ḫpr⸗k ỉr ḫpr ỉm.ỉw tꜣ
ṯzi̯ ṯw ḥr nḫt⸗k
prr⸗k ỉr p.t
msi̯ ṯw Nw.t mỉ Sꜣḥ
sḫm⸗k m ḏ.t⸗k
nḏ⸗k ṯw m-ʿ ḫft(.ỉ)⸗k
Horus wird zu dir kommen, diesem N., um für dich zu tun, was er für seinen Vater Osiris getan hat, so dass du lebst wie die Himmelsbewohner leben und mehr wirst als die Erdbewohner werden.
Erhebe dich aus eigener Kraft!
Du kannst zum Himmel aufsteigen, da Nut dich wie den Orion gebiert.
Du verfügst über deinen Leib, da du dich vor deinem Feind hütest.

Die Auslassung des Finalsatzes *ỉri̯⸗f …* ist sicherlich dem Adressatenwechsel geschuldet, der die Parallele zur Handlung des Horus für Osiris verzichtbar macht.[814] Bemerkenswert ist in der PT-Version die Unterscheidung zwischen einem Leben gleich den Himmelsbewohnern und einer Existenz, welche die der Erdbewohner übersteigt. Diese Höherwertigkeit ist eben die Fähigkeit zu einem Dasein am Himmel, das keineswegs jedem Bewohner des Jenseits in gleicher Weise zusteht.[815] In der vorliegenden Fassung stehen die beiden Varianten der nächtlichen Regeneration gleichwertig nebeneinander: Teilnahme am Lauf der Sterne als Orion und Teilhabe am Wiederentstehen der Unterweltbewohner, denen der Sonnengott auf seiner Nachtfahrt Leben spendet. Diese allnächtliche Regeneration ist an den „Leib" (*ḏ.t*) bzw. die Bestattung[816] gebunden, während die stellare Wiedergeburt als Orion (s. zuvor, zu XXI.34/*Pyr.*, 723a sowie in *sꜣḫ.w* I, Spruch 11; hier XVI.6–7) darüber hinaus auch einen jährlichen Erneuerungszyklus in Aussicht stellt.

Zu ***ṯzi̯.tw ḥr nḫt⸗k*** vgl. zuvor, zu *Pyr.*, 2112b. Hier steht ***ṯzi̯*** mit folgendem ***tw*** parallel zum eingeschobenen ***ʿnḫ.tw*** und ist deshalb gleichfalls als Endung des PsP anstelle des ursprünglichen reflexiven Pronomens ***ṯw*** aufgefasst. Auch die Verbformen des folgenden ***msi̯*** sowie von ***nḏ*** wurden in der späten Version des Texts umgedeutet. Weitergehende inhaltliche Konsequenzen hat dabei nur die Umformulierung zum Passiv ***nḏ.tw⸗k***, da nun Osiris wie stets von anderen beschützt wird und nicht mehr der am Himmel wiedergeborene Verstorbene sich selbst seines Feinds erwehren soll.

i) Neunter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 9

(2117) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*** ***ỉw r{r}mi̯.n(⸗ỉ) ṯw*** ***ỉw ḥʿi̯.n(⸗ỉ) ṯ(w)***	Hei, Osiris-Chontamenti, (ich) habe dich beweint und bejubelt.
(2118a) ***nn sm[ḫ]⸗ỉ*** (XXII.32) ***ṯw*** ***nn wrḏ ỉb⌜⸗ỉ r⌝ pr(.t)-ḫrw n⸗k*** (2118b) ***m ꜣbd.w m smd.t m wꜣḥ-ʿḫ m wꜣg m*** ***ḏḥw.tỉ[t]*** (2118c) (XXII.33) ***m ḥn.t n.t*** ***rnp.wt⸗k ỉs m ꜣbd.w⸗k*** ***ʿnḫ⸗k m nṯr***	Ich werde dich nicht vergessen, ich werde nicht nachlassen, dir Totenopfer zu spenden: am Monatsfest, am Halbmonatsfest, beim Hinstellen des Feuerbeckens, am *wꜣg*-Fest, am Thot-Fest, bei der Ausstattung deiner Jahresfeste also und an deinen Monatsfesten, damit du als Gott lebst.

Die Nebeneinanderstellung von ***rmi̯*** und ***ḥʿi̯*** ist ein weiteres Beispiel für die Gleichsetzung von diesseitiger Totenklage und jenseitiger Verehrung und Befähigung, wie sie an vielen Stellen der Klagetexte zu

814 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 372.
815 Vgl. zu XIII.13.
816 Assmann, *Totenliturgien* III, 374 versteht den *ḏ.t*-Leib eher als Statue. Im Osiriskult ist natürlich eine solche gemeint, aber ein derartiges Abbild repräsentiert den ‚eigentlichen' Körper des Gottes.

beobachten ist.[817] PT/ST verwenden stattdessen noch zwei Wörter für „klagen“, nämlich *ḥꜣi̯* statt *ḥꜥi̯*.[818] Die Umdeutung wurde also durch phonetische Nähe begünstigt.

Bei Pepi I. und Pepi II. ist dank der Ausschreibung der Endung das negative Futur ***n smḫ.w(⸗ỉ)*** eindeutig identifizierbar. Weitere Unterschiede in PT/ST gegenüber unserer Version sind:

(1) ***r pri̯.t n⸗k ḫrw*** statt ***r pr(.t)-ḫrw n⸗k***; in PT/ST folgt unmittelbar ***rꜥw-nb*** „jeden Tag“.

(2) ***m ḏḥw.tỉt m wꜣg***, also noch in der alten Reihenfolge. Hier kann von einer Modernisierung gesprochen werden, denn spätestens seit der 12. Dynastie lag das *wꜣg*-Fest am 18. Thot, einen Tag vor dem Thot-Fest.[819]

(3) Der Schluss ist in PT/ST ganz anders gestaltet: „bei der Schlachtung[820] und an deinen Jahresfesten, damit du an den Anfängen deiner Monate geboren wirst und als Gott lebst“ (***m ḥnṯ.t m rnp.wt⸗k msi̯(.w)⸗k ỉr tp.w ꜣbd.ww⸗k ꜥnḫ⸗k m nṯr***).[821] Anstelle der Fortsetzung der Festtermine mit einer Dopplung des Monatsfests – auch wenn man sie durch die Unterscheidung zwischen Singular und Plural + Suffixpronomen rechtfertigen kann – wurde ursprünglich also der monatliche Regenerationszyklus als Resultat des ordnungsgemäßen Opferdiensts angekündigt.

Weinen als Handlung im Osiriskult ist zwar meistens Isis und Nephthys bzw. den Klagefrauen vorbehalten, aber eben nicht immer.[822] Ein weiterer eindeutiger Fall für Horus/den Sohn, der um seinen Vater weint, ist eine Rede des Harsiese in der dritten östlichen Dachkapelle von Dendara:[823]

ḥꜣ.tỉ⸗ỉ pri̯(.w) m rm.w
n ꜥḫm n⸗k ỉr.t⸗(ỉ) ẖr rm.w
sbḥ(⸗ỉ) n⸗k (r) p.t ḥnꜥ nṯr.w ḥr sgb n⸗k m ḥꜣb Wsỉr-Ỉꜥḥ
ỉtj⸗ỉ ḥri̯⸗f r ꜣḫ.t
sgb⸗ỉ qꜣ m ḫrw m hwt r p.t m ỉmw r dwꜣ.t m dwꜣ.w ỉhỉ
sp 4

Mein Gemüt ist in Tränen ausgebrochen, mein tränennasses Auge ist deinetwegen nicht getrocknet. Bis zum Himmel rief ich zusammen mit den Göttern nach dir[824] und schrie nach dir am Fest des Osiris-Mond: „Mein Vater, er entfernt sich zum Horizont!“ In Klagerufen schrie ich mit einer Stimme, die beim Jammern himmelhoch erschallte und bis zur Unterwelt beim Wimmern.
Viermal.

Der temporale Aspekt ist in der zitierten Passage nicht sicher, während hier wegen der Verwendung von ***sḏm.n⸗f***-Formen ein Bezug auf die Vergangenheit angenommen werden darf. Auch wenn mit Recht eine „gefühlsgeladene Sprache“, wie sie „sonst die weiblichen Klagelieder“ kennzeichnet, konstatiert wurde, fällt damit ein Unterschied zumindest dieser beiden Passagen zu den ‚weiblichen‘ Klagen auf, eben die Zeitstellung. Isis und Nephthys verleihen im Kult ihrer gegenwärtigen Trauer Ausdruck, während Horus diese als seine angemessene Reaktion auf den Tod des Vaters sowie als Motivation zu seiner

---

817 Zu Klage/Trauer als befähigender Handlung s. hier insbes. XVII.20, 27–28, 31, XXVI.15–17. Vgl. außerdem VII.37 zu männlichen Kultvollziehern auch des „Beweinens“.

818 B10C mit einer phonetischen Ausschreibung des Suffixpronomens: [Hieroglyphen].

819 Spalinger, *Private Feast Lists*, 36f. mit Anm. 20 und 23.

820 In dieser Aufzählung offenbar ein Fest. Zugrunde liegt jedenfalls das Verb *ḥnti̯* „schlachten“, noch nicht *ḥn*/*ḥn.t* wie hier.

821 Nach Neith und (soweit erhalten) Pepi I. B9C offenbar anders: [...] *ḥnṯ.t m rnp.wt* ⌜*m*⌝ [..] *msi̯(.w)⸗k m ꜣbd(.w)*[.] *ꜥnḫ N.*

822 So auch Leitz, *Panehemisis*, 112 anlässlich der hier im Folgenden zitierten Stellen aus dem *Großen Dekret* und dem Papyrus des Pa-Month.

823 *Dendara* X, 231.3–6; zitiert auch von Assmann, *Totenliturgien* III, 373f.

824 Aufgrund des geläufigen „Schreis bis zum Himmel“ (vgl. zuletzt Leitz, *Panehemisis*, 175; Pries, *Stundenwachen* I, 211 mit Anm. 890) ziehe ich diese Lesung dem prinzipiell auch möglichen „der Himmel und die Götter schreien zu dir“ vor (so Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 121f.).

Rettung durch das Totenritual nennt,[825] dabei durch die Vergangenheitsformen aber zum Ausdruck bringt, dass er sich inzwischen wieder gefasst hat. Erst dies versetzt ihn ja in die Lage, seinen Anspruch auf die neue Rolle als Nachfolger des Familienoberhaupts und Landesherrschers durchzusetzen.

Die hier vorgeschlagene zeitliche Trennung zwischen Horus' Trauer und Kultaktivität gilt nicht für Gruppen von Männern, die im *Großen Dekret* gemeinsam mit den Frauen als Weinende auftreten:[826] „Die männlichen Götter werden dich beweinen und die weiblichen Göttinnen werden dich beklagen" (*rmi̯ n≈k nṯr.w t3.yw i3kb n≈k nṯr.wt ḥm.wt*); entsprechend etwas früher im selben Text, wenn „Götter und Göttinnen in großer Niedergeschlagenheit sind" (ausführlicher zitiert zu II.39). Fast identisch formuliert der demotische Totenpapyrus des Pa-Month:[827] „Die Männer werden dich beweinen, die Frauen werden dich an jedem Tag beklagen" (*rym ṯ≈k n3 ḥwṯ.w nhp ṯ≈k n3 sḥm.wt ḫr-*[*hrw*]).

j) Zehnter Anruf/Beginn von Spruch 20
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 10

Das Satzpaar am Ende des langen PT 690 kann mit Assmann als Bestandteil des „Schlusstexts" (ab *Pyr.*, 2117) aufgefasst werden. Andererseits liegt hier mit dem Ruf *h3y Wsir-ḫnt.i-imn.tt* nochmals das häufigste und deutlichste textinterne Gliederungsmerkmal der *s3ḫ.w* II vor. Lässt man die ‚alte' Unterteilung in PT-Sprüche außer Acht, zumal aufgrund des veränderten Beginns des folgenden Spruchs (s. dort), dann kann man hier den Beginn eines längeren Anrufs sehen, der den gesamten folgenden PT 674/ Spruch 20 mit einschließt.

(2119) *h3y Wsir-ḫnt.i-imn.tt wnḫ≈k ḏ.t≈k*	Hei, Osiris-Chontamenti, du sollst deinen Leib anlegen, du
iwi̯≈k ḫr≈i	sollst zu mir kommen!

PT (ST fast ganz zerstört) mit aktiver Bedeutung des PsP *wnḫ.ti* und eindeutiger Schreibung des Subjunktivs: *iwt≈k*.

Das „Anlegen des Leibes" steht in PT 537 unmittelbar neben dem hier in 2116b beschworenen „Verfügen über den Leib".[828] Parallel zur Ankunft beim Ritualisten bezeichnet es offenbar die Einwohnung des Ba im Kultbild bzw. im Leichnam und damit den Moment des im Ritual herbeigeführten Wiederauflebens.[829]

3.2.7.3 Spruch 20 = PT 674+462
Alternative Zählung: Einheit 7, Anrufe 10–11

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 117, Taf. 6 (P/F–A/N 1–14);[830] Pepi II.: *Pyr.*, 1994a–1999d + 875a–c = *1999e–g;[831] Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 22 (Z. 601–607).

ST: Särge B9C, B10C: *CT* VIII, 425f.

Vgl. zu *1999e–g auch in ST 67: *CT* I, 287c–g; s. a. Assmann, *Totenliturgien* I, 365, 367–369. Dieser Ausschnitt liegt außerdem in TT 353 vor (Dorman, *Tombs of Senenmut*, 107f., Taf. 80–81, Z. NE 5–6; s. a. Assmann, *Totenliturgien* I, 469f.).

---

825 Diesen Aspekt hebt Assmann, *Totenliturgien* III, 373 hervor (der Kult als „Herzenssache" des Horus).
826 pMMA 35.9.21 X.14.
827 pParis BN 149 I.8; Stadler, *Pa-Month*, 46.
828 *Pyr.*, 1300c; zitiert von Assmann, *Totenliturgien* III, 373.
829 Vgl. *ibidem*.
830 S. a. Leclant, *RdE* 27 (1975), 137–149.
831 Allen, *CT* VIII, 425, Anm. 1.

a) Erster Anruf (Fortsetzung)
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 10 (Fortsetzung)

(1994a) *ỉnk ⸢zꜣ⸗k⸣* (XXII.34) *Ḥr.w*	Ich bin dein Sohn Horus.

PT, ST: „Ich bin bei dir angekommen, ich bin dein Sohn; ich bin bei dir angekommen, dieser N., ich bin Horus“ (*ỉwi̯.n(⸗ỉ) ḫr⸗k ỉnk zꜣ⸗k ỉwi̯.n(⸗ỉ) ḫr⸗k N. pn/pw*[832] *ỉnk Ḥr.w*).

Offenbar ist der Satz *ỉwi̯.n⸗ỉ ḫr⸗k* mit dem *ỉwi̯⸗k ḫr⸗ỉ* von *Pyr.*, 2119 zusammengefallen.[833] Ob die Zusammenziehung der Selbstpräsentation des Ritualisten in einen Satz gleichzeitig damit erfolgte oder bereits zuvor in den Textverlauf gelangt war, lässt sich ohne entsprechende Belege in der Überlieferung nicht entscheiden.

(1994b) *ḏi̯.n(⸗ỉ) ṯw m-ḫnt ꜣḫ.w nḥb(.t)⸗k ḫnt ḫm.w-ski̯*	Ich habe dich an die Spitze der Befähigten gesetzt und dein Lotusknospenszepter vor die Unvergänglichen.

PT (ST beschädigt): „Ich will dir vor den Befähigten deinen Stab geben und dein Lotusknospenszepter vor den Unvergänglichen“ (*ḏi̯(⸗ỉ) n⸗k mdw⸗k ḫntỉ ꜣḫ.w nḥb.t⸗k ḫntỉ ỉ.ḫm.w-ski̯.*

Die Inthronisierung des Osiris erfolgt hier nicht durch seinen Vater Geb (vgl. hier XV.31–32, XX.43 = *Pyr.*, 649d), sondern durch seinen Sohn und irdischen Nachfolger Horus (vgl. hier insbes. XII.1; XVIII.4–5; XX.16 = *Pyr.*, 634d; XX.30 = *Pyr.*, 644d–e; 40–41 = *Pyr.*, 648a–b) bzw. dessen Repräsentanten im Ritual. Diese der Generationenfolge zuwiderlaufende Konstellation verdeutlicht nicht zuletzt, dass Osiris' Königtum nun dem Jenseits angehört, wie die Benennung seiner Untertanen als *ꜣḫ.w* und *(ỉ.)ḫm.w-ski̯* gleichfalls klarstellt.

(1995a) *gmi̯.n(⸗ỉ) ṯw ṯ(ꜣ)z⸗ỉ ḥr⸗k m Wpi̯-wꜣ.wt ⸢pḥ(.wỉ)⸣⸗k ⸢m⸣* (XXII.35) *qbḥ.wt*	Ich habe dich gefunden und will dir dein Gesicht als Upuaut anfügen, deine Rückseite als die Kühlende.
(1995b) *qbḥ⸗s n⸗k ỉb⸢⸗k⸣ m ẖ.t⸗k m pr ỉti̯⸗k*	Sie wird dir im Haus deines Vaters dein Herz in deinem Leib kühlen.

PT mit *sḏm⸗f* auch bei *gmi̯* und *zꜣb* „Schakal“ statt Upuaut: *gmi̯⸗ỉ ṯw ṯꜣz(⸗ỉ) ḥr⸗k*[834] *m z(ꜣ)b pḥ⸗k m qbḥ.wt.*[835] B9C beendet den Spruch bereits hier mit unklarem *nw m*; B10C: *gmi̯(⸗ỉ) ṯw ḥr*[...].

Pepi I.: „Sie wird dir im Haus deines Vaters Anubis dein Herz in deinem Leib kühlen und ausstatten“ (*qbḥ⸗s sḥn(⸗s) n⸗k ỉb⸗k m ẖ.t⸗k m pr ỉti̯⸗k ỉnp.w*). Die Bezeichnung des Vaters als Anubis (𓃢) auch in den übrigen PT, in B10C zerstört. Der rein ideographisch geschriebene Name war durch das unspezifische Gottesdeterminativ leicht zu ersetzen und wurde vermutlich im Zuge der Ausrichtung des Texts auf Osiris weggelassen, da dieser im Gegensatz zum menschlichen Verstorbenen wohl kaum als Sohn des Anubis vorgestellt werden kann.[836] Der Bezug zwischen *qbḥ.wt* und Anubis (s. zu *Pyr.*, 2103a–b; hier XXII.19) scheint demgegenüber weniger relevant gewesen zu sein.

Das „Finden“ durch den Ritualisten kann als die Auffindung des Leichnams oder als das erste Sehen des zuvor von Isis und Nephthys entdeckten Osiris durch Horus verstanden werden. Zu Horus auf der Suche nach seinem Vater s. a. in den *GZG* (hier II.11, 13) sowie in Spruch 13 = PT 371 (*Pyr.*, 648c; hier XX.41).

832 Die Anrede des Verstorbenen mit Namen ist bei Neith weggelassen, in ST wegen Zerstörung unklar.
833 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 375.
834 Pepi II.: [*ḥr*]⸢⸗*f*⸣ ... *pḥ⸗f*.
835 Entsprechender Austausch auch in XXI.40 (*Pyr.*, 727b), XXII.24 (*Pyr.*, 2108a), 41 (*Pyr.*, 2001b).
836 Mit Assmann, *Totenliturgien* III, 376 mit Anm. 434.

Da an anderen Stellen (s. zu XXII.19) nicht die Hinterseite, sondern die Körpermitte mit der *qbḥ.wt* identifiziert wird, sieht Assmann darin einen Verweis auf die bei der Mumifizierung entfernten Organe (*ỉb*), die durch die *qbḥ.wt* göttlich substituiert würden.[837] Da die „Kühlung“ des Herzens in einem Gebäude, noch dazu ursprünglich dem des Balsamierers Anubis, stattfindet, tritt die *qbḥ.wt* in 1995b nicht als Himmelsgöttin auf, sondern als Wasserspenderin für den zu mumifizierenden Leichnam, wie es in der Spätzeit Isis als *qbḥ.t* tut (s. zu XXII.19).

(1996a) *ḥmsi̯⸗k ḫntỉ wr.w r⸗k*	Du wirst dich an die Spitze derer setzen, die älter sind als du;
(1996b) *ḥmsi̯⸗k ḥr ḫnd(.w) n(.ỉ) bỉꜣ* (XXII.36) *ḥr ns.t⸗k n(.ỉ) ḫnt.ỉ-ỉmn.tt*	du wirst dich auf den Thronsitz aus Erz setzen, auf deinen Thron des Vordersten des Westens, an die Spitze deiner
(1996c) *ḫnt sš(ꜣ).wt(?)⸗k nts(n) ṯꜣi̯⸗sn*	Flehenden/Spinnerinnen(?) – sie sind es, die fortnehmen werden.

In PT (B10C zerstört) beginnt diese Passage mit *wꜥb* „sei rein!“; danach die Imperative *ḥmsi̯* und *ḥmsi̯ r⸗k*, außerdem *ḥnd.w bỉꜣ.ỉ* und *ns.t ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw*. Der Zusatz des Suffixpronomens nach *ns.t* in unserer Version resultiert natürlich aus der Adressierung unserer Version an den „Vordersten des Westens/der Westlichen“ selbst.

PT, ST: ohne *ḫnt* nach *ḫnt.ỉ-ỉmn.tỉw*. Das folgende unklare Wort ist bereits dort uneinheitlich überliefert. Pepi I.: *ỉ.sš.tỉw(?)⸗k*; Pepi II. und Neith: *stỉš.w⸗k*; B10C: *stỉš.wt⸗k*. Die vorliegende Schreibung hat mit dem ursprünglich eventuell gemeinten *tỉšs.w* „Mahlende/Müller“[838] offenbar nichts mehr zu tun. Mit *sšꜣ* „flehen“ ist eine Lösung vorgeschlagen, die immerhin zum folgenden Rufen durch Isis und Nephthys passt. Diese wären auch bei einer Lesung *sš(n).wt* „Spinnerinnen“ (o. ä.)[839] gemeint, nämlich als die beiden manchmal mit ihnen gleichgesetzten Göttinnen von Sais, die Stoffe für Osiris herstellen.[840] Die Lesung *sš(n)* erscheint angesichts einiger entsprechender Belege aus dem Neuen Reich durchaus möglich,[841] und *sšn* ist eine besonders für Isis charakteristische Handlung;[842] allerdings ist ein eigenes Theonym *sšn.t/sšn.wt* „Spinnerin(nen)“ nach *LGG* VI sonst nicht belegt.

Solange die Identität der *ỉ.šs.tỉw/stỉš.w/stỉš.wt/sš.wt* ungeklärt ist, kann auch über die genaue Bedeutung des „Nehmens“ (*ṯꜣi̯*), das sie ausführen werden, nur spekuliert werden. In der vorliegenden Version, wo es sich um weibliche Personen und damit am ehesten Isis und Nephthys handelt, könnte z. B. das Ergreifen des Osirisleichnams gemeint sein, den die Göttinnen aus dem Nil bergen; vgl. die entsprechende Verwendung von *ndri̯* „ergreifen/fassen“ im *Denkmal Memphitischer Theologie*.[843] Auch allgemeiner Schutz kann so ausgeübt werden; vgl. die zu IV.25 zitierte Passage aus dem *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*, der zufolge Nephthys Osiris' Mumie „packt“ (*ꜣm*).[844] Ob diese Deutung schon für die Handlung der offenbar männlichen Wesen der PT-Version gilt oder ob diese in

837 Assmann, *Totenliturgien* III, 377f.

838 So Allen, *Pyramid Texts*, 122. *Faulkner*, *Pyramid Texts*, 288 und Assmann, *Totenliturgien* III, 376 verzichten auf eine Übersetzung von *Pyr.*, 1996c. Für die Schreibung bei Pepi I. schlägt Leclant, *RdE* 27 (1975), 144, 145f. (m–n) vorsichtig vor: „Tes offrandes, ce sont eux qui les porteront (?).“

839 Zur Grundbedeutung von *sšn* s. Bidoli, *Fangnetze*, 66 (a).

840 Zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Göttinnenpaar von Sais und Isis und Nephthys s. Backes, *GM* 180 (2001), 23–28.

841 DZA 29.612.630. Das *n* wird aber noch im Demotischen geschrieben; vgl. Erichsen, *Glossar*, 464.

842 Vgl. Backes, *Rituelle Wirklichkeit*, 80 mit Anm. 123; Servajean, *BIFAO* 104 (2004), 535f.; London-Leidener magischer Papyrus VI.12 (Griffith/Thompson, *Demotic Magical Papyrus* I, 52f.; II, Taf. 6).

843 BM EA 498, Z. 62 (El Hawary, *Wortschöpfung*, Bild 18) und Falttafel; hier zitiert zu II.42.

844 pBrooklyn 47.218.84, VII.10–VIII.2 Meeks, *Mythes et légendes*, 17, 227–230; vgl. Smith, in: *Egypt in Transition*, 404.

ganz anderer Weise „ergreifend" tätig werden (z. B. als schützende „Müller" Feinde packend und zerquetschend), lässt sich nicht sagen.

Zum Thronsitz aus Erz, auf dem der schakalsgesichtige Verstorbene Platz nimmt, vgl. zu Spruch 6 = PT 424 (*Pyr.*, 770c; hier XX.1).

(1997) *ḏswi̯ n=k ꜣs.t* *shnì n=k hni̯.(w)t twì[ì(?)] Nb.t-ḥw.t* (XXII.37) *ìs*	Isis wird dir zurufen und jene(?) Jublerin, Nephthys fürwahr, wird für dich Jubel ausstoßen.

PT, ST: „Die Klagefrau, nämlich Isis, wird dir zurufen, und die Jublerin, nämlich Nephthys, wird dir zujubeln" (*ḏswi̯ n=k smn.tt ꜣs.t ìs hnì n=k hnì.wt Nb.t-ḥw.t ìs*).

Zu *shni̯* vgl. IV.29. Vielleicht muss man also gar nicht den Kausativ lesen, dem man jedenfalls keine andere Bedeutung zuschreiben sollte als dem ursprünglichen *hni̯*, sondern weiterhin *(ì)s*.

Zu den rufenden (u. ä.) Isis und Nephthys bzw. Klagefrauen, die in dieser Funktion Osiris-Chontamenti im Jenseits empfangen, vgl. hier XIX.19 (*Pyr.*, 755a), XXI.16 (*Pyr.*, 898a), XXIII.10 (*Pyr.*, 2013b) sowie XXI.38–39 (*Pyr.*, 726a).

(1998a) *ꜥḥꜥ=k ḫntì sn.wt mꜣ(wṯ)(?) ìs*	Du sollst den Schlangensteinen vorstehen, der Ersinnende(?) fürwahr.
(1998b) *ꜥḥꜥ=k ḫntì Kmtw(?) Ḥp.w ìs*	Du sollst *Kmtw*(?) vorstehen, der Apis fürwahr.
(1998c) *ꜥḥꜥ=k ḫntì [Pḏ.w]-⌜š⌝* (XXII.38) *Zkr ìs*	Du sollst dem [Ausgespannten(?)] See vorstehen, (XXII.38) Sokar fürwahr.
(1999a) *ꜥḥꜥ=k r r(w)d-wr*	Du sollst aufstehen, hin zur Großen Treppe,
(1999b) *ꜥbꜣ=k wḏ/wḏ.w(?) ꜥn(.wt)=k tp(.wt) ḏbꜥ.w=k* (1999c) *mìꜣz(.w) tp.(ì)w ꜥ⌜.wì⌝ Ḏḥw.tì* (XXII.39) *mds pri̯ m Stš*	wobei dein *ꜥbꜣ*-Szepter und die Schnur/die Urkunde(?), (d. h.) deine „Krallen" vorne auf deinen Fingern, die Schneiden vorne auf Thots Armen sind, das Messer, das aus Seth hervorgekommen ist.
(1999d) *ḥwi̯=k ꜥ r ḏr.w ꜣḫ.w ndri̯=sn ṯw m ꜥ=k ḫnt.ì-ìmn.tt*	Du sollst zu den Befähigten hin Autorität ausüben, und sie werden dich an der Hand nehmen, Chontamenti!

PT, ST: *Mn.w* „Min" anstelle des unklaren *mꜣ(ṯ)*. Dessen Lesung wird durch den Stein als Determinativ nahegelegt; vgl. auch weitere mit *mꜣṯ* gebildete Theonyme.[845] Ist diese Deutung richtig, dann tritt Osiris-Chontamenti im ersten dieser Sätze dem Schöpfergott entsprechend auf. Versteht man diesen als Sonnengott, dann ist seine Lokalisierung im *sn.wt*-Heiligtum ebenso problemlos wie die des Min.[846]

Die Lesung der Sokar-Barken-Hieroglyphe als Ideogramm für Sokar und nicht für dessen *ḥnw*-Barke nach den älteren Parallelen, die *Zkr* mit Einkonsonantenzeichen und der Barke als Determinativ ausschreiben.

PT, ST: *nwḏ.t* statt *wḏ*. Dem Determinativ dort (𓍢) zufolge ist *nwḏ.t* ein Seil oder etwas Ähnliches,[847] daher die entsprechende Deutung des vorliegenden Worts, das dann mit dem aus dem Neuägyptischen bekannten *wḏ* „Bast" identisch sein könnte. Jedenfalls handelt es sich parallel zu *ꜥbꜣ* um ein Herrschaftsabzeichen. Als solches käme auch ein schriftliches Dekret, das der König ausstellt, in Frage, was die in pSchmitt mit dem *wḏ*-Zeichen kombinierte Schlaufe ebenso stimmig erklären würde. Gleich mehrere *wḏ.w* führt der Verstorbene an einer Stelle im *Zweiwegebuch* als Zeichen seiner von Re verlie-

845 *LGG* III, 239.
846 Zu Re und Min als den Göttern des *sn.wt*-Heiligtums s. Kees, *ZÄS* 57 (1922), 127ff.
847 Leclant, *RdE* 27 (1975), 146f. (w) erwägt „peut-être une autre désignation archaïque du chasse-mouche ou fouet".

henen Autorität mit sich: „Berühre ehrfürchtig deine Stirn![848] Was ich in der Hand halte, sind Res *wḏ.w*" (*ḥwi͗ ꜥ=k ḥ3.t wḏ.w Rꜥw pw n.tt m ꜥ=i͗*).[849]

In B10C sind, soweit erkennbar *ꜥb3* und *nwḏ.t* in gespaltener Kolumne geschrieben. Aus einer ähnlichen Zeichenanordnung könnte die vorliegende Fassung ohne Suffixpronomen *=k* an (*n*)*wḏ*(*.t*) entstanden sein.

PT, ST: *rmn.wi͗* „Arme/Schultern" statt *ꜥ.wi͗*.

PT, ST: „Du sollst gegenüber den Toten und den Befähigten Autorität ausüben, die dich zum Vordersten der Westlichen an der Hand nehmen werden" (*ḥwi͗=k ꜥ=k i͗r mwt.w i͗r 3ḫ.w nḏri͗.wt(i͗)=sn ꜥ=k n ḫnt.i͗-i͗mn.ti͗w*). Die überwiegend negative Bewertung der „Toten" dürfte zu deren Unterdrückung im späteren Textverlauf geführt haben, auch wenn funeräre Texte, die Tote und Befähigte gemeinsam, z. B. als Untertanen des Verstorbenen, auflisten, mindestens bis in die Ptolemäerzeit tradiert wurden.[850] Auch der Ausfall der Präposition *n* könnte eine bewusste Veränderung sein, nämlich wieder eine Anpassung an Osiris-Chontamenti als Adressaten, der sonst von den Jenseitsbewohnern zu sich selbst geführt würde.[851]

Aufgrund seiner Nennung parallel zu drei anderen Toponymen – den Schlangensteinen, *Pḏ.w*/*pḏw-š* und der Großen Treppe – dürfte das Wort *kmtw* wie diese einen Ort bezeichnen, nicht dessen Bewohner, auch wenn sich eine Lesung als „Ägypter/Kemet-Bewohner"[852] grundsätzlich ebenfalls anbietet. Eher für eine Deutung als Name einer Stadt spricht auch die PT-Schreibung [Hieroglyphen]. Angesichts der unzweifelhaften Verbindung zwischen den Toponymen und den genannten Göttern sollte hier ein mit einem Stierkult verbundener Ort gemeint sein, Athribis (*Km-wr*) kommt jedoch wohl nicht in Frage.[853]

Die Verbindung zwischen *Pḏ.w*/*Pḏ.w-š* und Sokar ist weitgehend auf die Pyramidentexte beschränkt, dort aber gleich mehrfach belegt.[854] Die Ankunft bei Sokar oder auch – bei den „Vätern"[855] – in *Pḏ.w-š* ist eine weitere Metapher für die Etablierung des Verstorbenen im Jenseits. Dem als ein Schöpfer- oder Jenseitsgott „aufstehenden" Osiris-Chontamenti wird mit diesen Identitäten allumfassende göttliche Autorität verliehen, wobei die drei irdischen Kultorte in ihrer Dreizahl für die gesamte Welt bzw. ganz Ägypten stehen können. Er selbst tritt ergänzend dazu an der „Großen Treppe" als Herrscher auf, also am Ort seines Aufstiegs an den Himmel.

Zu den „Krallen" als Thots „Schneiden" und deren lunare Bedeutung s. bereits zu Spruch 3, hier XIX.11. Die PT-Fassung unserer Stelle bietet den frühesten Hinweis auf die Herkunft des Monds aus Seths Kopf, wie sie in *Horus und Seth* beschrieben wird.[856] Wie dort der Mond sind hier die *mi͗3z.w*-Klingen ausdrücklich nicht Thot selbst. Entsprechend ist das Messer aus Seth m. E. eher mit den Klingen des Thot zu identifizieren als dass dieser selbst „als das Messer, das aus Seth hervorgekommen ist"

848 Zu *ḥwi͗-ꜥ* und nochmals dieser Stelle s. im Folgenden.

849 *CT* VII, 285a; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 62, wo die Übersetzung von *wḏ.w* als „Kommandostäbe" in dieser Präzision allerdings nur geraten ist. Ob die dortigen *wḏ.w* mit dem hier vorliegenden *wḏ* identisch sind, lässt sich nicht nachweisen, sollte aber als Möglichkeit erwogen werden.

850 Z. B. im ptolemäerzeitlichen Totenbuch pTurin 1791: Tb 18.7, 42.11, Tb 130.29, Tb 136.7, 148.17, 149.14.34.56, 152.6.

851 In diesem Sinne grundsätzlich auch Assmann, *Totenliturgien* III, 378, der allerdings das *n* auch in der späten Version liest.

852 So Allen, *Pyramid Texts*, 122 („those of Blackland").

853 *Pace* Faulkner, *Pyramid Texts*, 288 mit Anm. 7; vgl. Vernus, *Athribis*, 269, 329.

854 Leclant, *RdE* 27 (1975), 146 (u); zu *CT* VI, 172c s. die Überlegungen von Jankuhn, *RdE* 29 (1977), 38–42. Für die mit *Pḏ.w-š* gebildeten Götterbezeichnungen s. *LGG* III, 186.

855 So in PT 521; *Pyr.*, 1225c–d.

856 pChester Beatty I XII.11–XIII.1; Goebs, in: *Proceedings 7th ICE*, 451; eadem, *Crowns*, 143–145.

(*m ds* ...) betrachtet werden müsste.[857] Die Unterscheidung ist v. a. von rein phraseologischem Interesse, denn eine direkte Identifizierung Thots mit dem Messer, das aus Seth hervorgekommen ist, ist in PT 665 (Faulkner) = 665A (Allen) eindeutig belegt: „Thot wird zu dir kommen, das Messer, das aus Seth hervorgekommen ist" (*ỉwi̯ n⸗k Ḏḥw.tỉ mds pri̯ m Stš*).[858] In PT 666A (Faulkner) = 665D (Allen) kann man ***mỉzw.t tp.(ỉ)t rmn.wỉ⸗k m Ḏḥw.tỉ mds pri̯ m Stš***[859] ebenfalls als direkte Identifizierung des Thot mit dem Messer verstehen. Möglich ist dort aber genauso: „Die Krone vorne auf deinen Armen ist die des Thot ...", was in dem Ablauf des Geschehens, wie wir ihn aus *Horus und Seth* kennen, seine Entsprechung hätte. Der Kotext ist übrigens in beiden Sprüchen unserer Stelle motivisch ähnlich.[860] Meeks weist auf den dezidiert richterlichen Aspekt des Thot ***pri̯ m wp.t*** hin, der nicht nur auf dem Rahmen des göttlichen Tribunals beruht, vor dem sich die Episode in *Horus und Seth* abspielt, sondern auch auf der wortspielerischen Verbindung zwischen ***wp.t*** „Scheitel" und ***wpi̯*** „trennen/entscheiden".[861]

Die wortspielerische Ersetzung der „Schneiden" (***mỉꜣz.w***) durch die ***mỉz.wt***-Krone in PT 666A/665D sowie das Aufsetzen der aus Seths Kopf aufgehenden Mondscheibe als Krone durch Thot in *Horus und Seth* weisen auf die „Schneiden" bzw. den Mond als Herrschaftsabzeichen hin. Deswegen sind hier das Szepter und das sonst unbekannte Seil als mit den „Krallen" gleichgesetzt verstanden. Diese Lösung würde immerhin das in den bisherigen Vorschlägen bestehende Problem vermeiden, ***ꜥbꜣ⸗k wḏ/nwḏ.t⸗k*** als Bestandteil des vorangehenden Satzes zu erklären.[862]

N. B. die Schreibung von Seths Namen mit der grundsätzlich gut bekannten und auch in pSchmitt an weiteren Stellen (XXII.5, XXIII.17.18, 23, 39) verwendeten Zufügung eines Messers im Kopf(!) des Seth-Tiers anstelle der in pSchmitt anderswo gleichfalls bevorzugten Rubrizierung des Namens. Sollte diese Form hier aufgrund des Textinhalts gewählt sein?[863]

Die Handlung ***ḥwi̯-ꜥ*** kann explizit gegen Feinde gerichtet sein, so in PT 665A (Faulkner) = 665B (Allen).[864] Hier wird sie zu den ‚guten' Befähigten hin ausgeführt, ursprünglich an diese und die „Toten" gleichermaßen.[865] Deshalb ist die Geste des „mit dem Arm Schlagens(?)" als Zeichen der Ausübung von Herrschaft aufgefasst, sei sie nun wohltätig gegenüber Untergebenen oder gewalttätig gegen Feinde. Diese sehr allgemeine Definition schließt die spezifische Verwendung von ***ḥwi̯-ꜥ*** zur Benennung der

857 Die verschiedenen Möglichkeiten, die vorliegende Stelle zu übersetzen und zu deuten, diskutiert Stadler, *Weiser und Wesir*, 148f. Die hier gewählte Lösung entspricht Stadlers Vorschlag 2a.

858 Faulkner, *PT Supplement*, 27, § 1906d; Allen, *New Concordance*, § 1906b. Für weitere Hinweise auf Thot als „Sohn", der Seths Kopf entsprungen ist, s. Goebs, *Crowns*, 144; weitere Quellen zitiert Meeks, *Mythes et légendes*, 256–258. Die verschiedenen genealogischen Einbindungen des Thot hat Stadler, *Weiser und Wesir*, 146–161 zusammengestellt.

859 *Pyr.*, 1927d; gleichfalls zitiert von Goebs, in: *Proceedings 7th ICE*, 451; eadem, *Crowns*, 144.

860 In PT 665/665A ruft Nephthys als die Klagefrau (*smn.tt*), in PT 666A tritt der Verstorbene als Upuaut an den Himmel heraus.

861 Meeks, *Mythes et légendes*, 258.

862 Die sonst bevorzugte Übersetzung „(mit) deinem Szepter ..." (u. ä.) ist zwar inhaltlich plausibel, bedürfte aber einer grammatikalischen Untermauerung. Man müsste wohl eine Ellipse von *m ꜥ⸗k/m ḏr.t⸗k* oder eines noch längeren adverbialen Ausdrucks ansetzen, wofür jedoch m. W. eindeutige Beispiele fehlen (vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, § 992–1001 zu Ellipsen im Altägyptischen).

863 Vgl. Meurer, *Feinde des Königs*, 178, Anm. 2, der vermutet, „daß Seth nicht als Ursprungsort des Messers gedacht ist, sondern daß symbolisch das in Seth hineingestoßene und dann wieder herausgezogene Messer gemeint ist ..." Diese Interpretation lässt sich nicht auf die übrigen Erwähnungen von Thots Messern und der Mondscheibe/Thot als Kopfgeburt des Seth übertragen, in der vorliegenden Formulierung und Schreibung könnte jedoch durchaus ein Meurers Idee ähnliches Bild mit anklingen.

864 *Pyr.*, 1909a.

865 Dass *ḥwi̯-ꜥ* hier wohl nicht als feindliche Handlung aufgefasst werden kann, begründet bereits Leclant, *RdE* 27 (1975), 147 (ac) mit dem (in der PT-Version) folgenden Geleit zu Chontamenti, das wohl kaum von Feinden vollzogen werde.

Weihung von Opfergaben durch Berühren oder darauf Zeigen mit ein,[866] denn auch dabei handelt es sich um eine mit unmittelbar wirkender Autorität ausgeführte Geste. In der oben zitierten Rede des Verstorbenen im *Zweiwegebuch* hingegen scheint das vom Zugangswächter eingeforderte *ḫwi̯-ꜥ* die Geste eines Untergebenen zu sein; jedoch soll der Wächter dort die Stirn „schlagen" (*ḫwi̯ ꜥ=k ḥ3.t*), was von der Bewegung nach vorne an einen Gegenstand zu unterscheiden ist. Für das Szepter, mit dem die zeremonielle *ḫwi̯-ꜥ*-Geste ausgeführt wurde, ist mit *ḫw-ꜥ* ein spezifischer Name bekannt, dieser scheint jedoch eine bloße Funktionsbezeichnung zu sein. An unserer Stelle würde Osiris-Chontamenti wie auch anderswo das mit dem *ḫw-ꜥ* vielleicht identische *ꜥb3*-Szepter für die Befehlsgeste verwenden.[867]

b) Zweiter Anruf = PT 462
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 11

(*1999e/875a) [*h*]*3*(XXII.40)*y Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt wr wrš ꜥ3 sḏr.tỉ* (*1999g/875c) *tzi̯ tw n m(w)t=k*	Hei, Osiris-Chontamenti, Ältester, der den Tag zubringt, Großer, wenn du die Nacht verbringst, erhebe dich, du bist nicht gestorben!

PT, ST: *wr wrš ꜥ3 sḏr*, also mit identischen Formen von *wrš* und *sḏr*. Anstelle der hier vorgeschlagenen Übersetzung wäre dort noch denkbar: „groß an Wachen, gewaltig an Schlaf".[868] Unsere Version lässt eher an ein Dasein als bzw. mit Sonne und Mond denken.

Gegenüber PT/ST fehlt *Pyr.*, *1999f/875b: *bn/bnỉ*(?) *ỉr=k bn.w*. Ob dieser Satz wegen seiner wohl schon früh unklaren Aussage[869] ausgefallen ist?

Im Schlusssatz wird in PT/ST nach *tzi̯ tw* die namentliche Anrede des Verstorbenen wiederholt.

3.2.7.4 Spruch 21 = PT 675
Alternative Zählung: Einheit 7, Anrufe 12–15

Verwendete Parallelen

PT: Pepi I.: Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 118, Taf. 5 (P/F–A/S 2[?]–13);[870] Pepi II.: *Pyr.*, 2000a–2006c; Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 22–23 (Z. 607–613); Ibi: Jéquier, *Aba*, Taf. 16, Frgm. Cc, Z. 1–3 (*Pyr.*, 2005b–2006c).

ST: Särge B9C, B10C: *CT* VIII, 426–428.

Für die Parallelen in den Sprüchen 5 und 17 s. zu den einzelnen Textpassagen.

a) Erster Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 12

(2000a–b) *h3y Wsỉr-*⌜*ḫnt*⌝*.ỉ*(XXII.41)*-ỉmn.tt ḥtp ỉr=k n nṯr*	Hei, Osiris-Chontamenti, so lasse dich nieder, zum Gott!
(2001a) *wn(.w) n=k ꜥ3.wỉ p.t zš(.w) n=k ꜥ3.wỉ t3 sḥḏ.wt*(?)	Die Himmelstüren stehen dir offen, und der Erde Türen sind dir aufgetan, das Licht(?).

866 *Wb* III, 47.2–3.

867 S. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 625; vgl. Jéquier, *Frises d'objets*, 181–185, bes. 182.

868 So Assmann, *Totenliturgien* III, 377; entsprechend Faulkner, *Pyramid Texts*, 154. Eine Deutung von *wrš* und *sḏr* als Verbformen, wie sie für pSchmitt auf jeden Fall naheliegt, auch bei Allen, *Pyramid Texts*, 122.

869 Bei Pepi I. deutet die Schreibung noch auf *bnỉ* hin, während die späteren Pyramiden anscheinend ein Verb *bn* überliefern. Verschiedene Möglichkeiten diskutiert bereits Sethe, *Übersetzung und Kommentar*, 141f. Entsprechend unterschiedlich fallen die bisherigen Übersetzungen aus: Sethe, a. a. O.; Faulkner, *Pyramid Texts*, 154 (so auch Leclant, *RdE* 27 [1975], 144); Allen, *Pyramid Texts*, 122; Assmann, *Totenliturgien* III, 377.

870 Mit kommentierter Übersetzung bereits bei Leclant, *RdE* 27 (1975), 137–149.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = PT 374 (*Pyr.*, 659a; hier XIX.33); Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 727a; hier XXI.40).

Die kurze Begrüßung am Anfang ist wieder eine Anpassung an den Adressaten Osiris-Chontamenti, da in PT/ST der Verstorbene bei Osiris willkommen geheißen wird:

hꜣ N. mi̯[871] *m ḥtp ỉr⸗k n Wsỉr*
Wp.wt(ỉ) nṯr-ꜥꜣ mi̯ m ḥtp ỉr⸗k n nṯr-ꜥꜣ
He, N., sei doch willkommen bei Osiris! Bote des Großen Gottes, sei doch willkommen beim Großen Gott!

Die Ankunft bei sich selbst, zudem in der untergeordneten Rolle des Boten, musste für den göttlichen Kultempfänger ausgetauscht werden. Der Große Gott, zu dem Osiris-Chontamenti nun kommt, ist der Sonnengott. Dieser könnte durchaus schon in PT/ST gemeint sein, so dass dort eine Ankunft sowohl bei Osiris als auch beim Sonnengott beschworen worden wäre; eine nochmalige Bezeichnung des Osiris ist jedoch ebenfalls möglich.[872]

Versteht man *ḥtp* hier nicht als kurze Variante von *ỉy/mi̯ m ḥtp*,[873] wofür grundsätzlich mindestens ***m ḥtp*** zu erwarten wäre, dann drückt es nun die Ankunft des Osiris-Chontamenti beim Sonnengott aus. Damit würde der Spruchbeginn nun die Vereinigung der ineinander ruhenden (*ḥtp*) Re und Osiris beschwören; vgl. bereits *sꜣḫ.w* I, Spruch 8 (XIV.13).[874]

PT, B10C: „…, und der Sternenhimmel ist dir aufgetan" (*ỉ.zn(.w)* ***n⸗k sḥd.w***). B9C führt die hier mit der Erde verbundenen zweiten Türen ein, aber noch als Türen des Sternenhimmels: *wn(.w)* ***n⸗k ꜥꜣ.wỉ p.t*** […] *ꜥꜣ.wỉ sḥd.w*. Der Gegensatz zwischen Tages- und Nachthimmel ist hier also durch die geläufige Nebeneinanderstellung von Himmel und Erde (hier noch in XII.30; XXI.40 = *Pyr.*, 727a; XXIII.15–16 = *Pyr.*, 956a/*CT* VII, 37a) ersetzt, wobei das alte *sḥd.w* wohl zu einer Nominalbildung von ***sḥḏ*** „erleuchten" umgedeutet wurde. Dass doch ***sḥd.w/sḥḏ.w*** „Sternenhimmel" gemeint ist, lässt sich in einer späten Abschrift allein aufgrund der vorliegenden Schreibung zwar nicht ausschließen,[875] die Zusammenstellung mit ***tꜣ*** und die Position hinter diesem, nachdem zuvor der ***p.t***-Himmel allein genannt ist, sprechen aber nicht eben für eine solche Lösung. Oder liegt ein PsP vor, „so dass sie (Erde oder Himmel und Erde) erleuchtet ist/sind(?)"?

(2001b) ***hꜣi̯ n⸗k Wpi̯-wꜣ.wt Šmꜥ.w*** — Der oberägyptische Upuaut stieg zu dir hinab, {und} Anubis
(2001c) **(XXII.42)** ***Ỉnp.w ỉs{ṯ} ḥr(.ỉ)-gs⸗f*** — fürwahr, der auf seiner Seite liegt, der Gesetzgeber(?)
hp(ỉ).w ỉs ḫnt.ỉ Ỉwn.w — fürwahr, der Heliopolis voransteht.
(2002a) ***⌜rdi̯⌝.n ⌜ḥwn.t wr.t⌝ ꜥ.wỉ⸗s r⸗k*** — Das große Mädchen hat dir seine Arme gereicht, das ist die
ḥnw.t Ỉwn.w pw — Gebieterin von Heliopolis.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = PT 374 (*Pyr.*, 659b; hier XIX.33); Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 727b–728a; hier XXI.40–41).

Die Deutung von ***hꜣi̯*** als präteritales ***sḏm⸗f*** wegen ***hꜣi̯.n*** in PT/ST in Parallele zum auch hier noch überlieferten ***rdi̯.n*** im folgenden Satz; vgl. die Umdeutung von *Pyr.*, 727b–728a in XXI.40–41.

PT: *z(ꜣ)b Šmꜥ.w* statt ***Wpi̯-wꜣ.wt Šmꜥ.w***. Die Ersetzung des „Schakals" durch das Theonym Upuaut begegnete bereits mehrfach: XXI.40 (*Pyr.*, 727b), XXII.24 (*Pyr.*, 2108a), 34 (*Pyr.*, 1995a).

871 Neith: *ỉy*; Pepi I. und ST zerstört.

872 Mit Blick auf ST 1067 und Tb 36 wird man eher an einen Boten zum Sonnengott denken; vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 316f. und die dort angegebene Literatur.

873 So Assmann, *Totenliturgien* III, 379.

874 Anspielungen auf die regenerative Vereinigung zwischen Re und Osiris hier noch in VIII.5, XII.43–44, XXIV.20–21 (*CT* VII, 44e–g).

875 Nichtsdestoweniger wäre aber ein folgendes Himmelszeichen als zusätzliches Determinativ oder das ganze Wort ***p.t*** eher üblich; vgl. die Zusammenstellung von Schreibungen in DZA 29.449.880.

ST (B9C) durch Zufügung eines *m* mit anderer Aussage: „Als oberägyptischer Schakel steigst Du nun hinab“ (*hꜣi̯.n⸗k m z(ꜣ)b Šmꜥ.w*). B9C außerdem mit dem häufigeren *ḥr.ỉ ẖ.t⸗f* statt *ḥr.ỉ gs⸗f* zur Bezeichnung von Anubis’ Körperhaltung. PT und B10C wie hier.

Zur Lesung von *ỉstw/ỉsṯ* als *ỉs* vgl. die entsprechende Stelle in Spruch 17. Aufgrund des weitgehenden Zusammenfalls von *ỉs* und *ỉsṯ* im Spätmittelägyptischen und dem eindeutigen *ỉs* nach *hp(ỉ).w* dürfte die Bedeutung der vorliegenden Schreibung keine andere sein als dort.

B10C offenbar ˹*wp*˺[*i̯.w*] statt *hpỉ.ww* (so die erhaltenen Schreibungen in PT). B9C *hp.w* wie hier. Grund hierfür ist sicherlich der in der parallelen Passage in PT 412 geschriebene und noch sonst einige Male belegte Name „Trennender“ (*wpi̯.w*; s. zu *Pyr.*, 727c; hier XXI.41). Dessen vermutete Bedeutung liegt auch dem hier mit allem Vorbehalt geäußerten Vorschlag „Gesetzgeber“ für *hpỉ.ww/hp.w* zugrunde. Dass es sich um ‚denselben‘ Gott handelt, darf angesichts der Parallele zu PT 412/Spruch 17 sowie des dort wie hier zugefügten Epithetons *ḫnt.ỉ Ỉwn.w* als sicher gelten. Ist der „Trennende“ ein Gott, der in Heliopolis Entscheidungen fällt, und drückt der vorliegende Name einen ähnlichen Gedanken aus, dann bietet sich an, ihn vorschlagsweise auf das mit dem Wort *hp.w* „Gesetze“ zusammenhängende Verb *hp* zurückzuführen.[876]

PT, ST: Nisbe *ḥr.(ỉ)t-ỉb Ỉwn.w* wie in *Pyr.*, 728a anstatt *ḫnw.t Ỉwn.w pw*. Das Wort *ḫnw.t* dürfte mit Blick auf *ḥwn.t* in den Text gelangt sein, sei es als Assoziations-Hörfehler, sei es als beabsichtigtes Wortspiel. Die „Gebieterin von Heliopolis“ ist nicht vor dem Neuen Reich belegt. An der Identität der Göttin als Sonnenauge und Partnerin des Urgottes von Heliopolis ändert die Umformulierung nichts.[877] Zum Inhalt dieser und der folgenden Sätze s. zu Spruch 5 und Spruch 17.

b) Zweiter Anruf

Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 13

(2002b) *hꜣ˹y˺* (XXII.43) *Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* *nn ỉti̯⸗k msi̯ ṯw ˹m˺ r(m){r}⟨ṯ⟩.w* (2002c) *nn ˹mʾw˺[.t⸗k] ˹msi̯˺ ṯ(w) m r(m){r}⟨ṯ⟩.w*	Hei, Osiris-Chontamenti, du hast keinen Vater, der dich unter den Menschen gebar; du hast keine Mutter, die dich unter den Menschen gebar.
(2003a) *ỉti̯⸗k smꜣ-wr* *mʾw.t⸗k ˹smꜣ.t-wr.t˺* (XXIII.1) *ḥr.ỉ(t)-ỉb Nḫb* (2003b) *ḥḏ.t ꜥfn.t ꜣw(.t) šw.tỉ* *nḫ(ꜣ)ḫ(ꜣ.t) mnḏ.wỉ*	Dein Vater ist der Große Wildstier, und deine Mutter ist die Große Wildkuh, die in El Kab weilt, die Weiße Krone und das Kopftuch, mit langem Federpaar und hängenden Brüsten.
(2003c) *snq⸗sn ṯw* *n wḏḥ⸗sn ṯw*	Sie werden dich stillen, ohne dich zu entwöhnen.

Weitgehende Entsprechung in Spruch 5 = ST 517 (*Pyr.*, 659c–d + *CT* VI, 105d–e; hier XIX.34; *CT* VI, 106g–j; hier XIX.37); Spruch 17 = PT 412 (728b–729c; hier XXI.41–43; s. dort auch für die Schreibung von *rmṯ*).

In PT/ST fehlt in diesem Spruch die Angabe des Wildstiers als Vaters. Wie in Spruch 17 ist diese wohl mit Blick auf die Parallele in Spruch 5 hinzugefügt worden.

PT, ST: *ꜣw.t šn(.ỉ)* „mit langem Haar“ statt *ꜣw.t šw.tỉ*, das wiederum aus Spruch 5 bzw. diesmal auch Spruch 17 übernommen worden sein dürfte.

Der Wechsel vom Singular *snq⸗s* … *wḏḥ⸗s* in PT/ST zum Plural oder Dual *⸗sn* wie in Spruch 5 (s. dort) und Spruch 17.

876 Spiegelberg, *RecTrav* 21 (1899), 22; vgl. Quack, *Ani*, 102f. mit Anm. 64.

877 Vgl. *LGG* V, 164: Bezeichnung der Ius-aas und der Nebet-hetepet sowie dreimal der Mut, davon einmal ausdrücklich der *Mw.t nb.t Ỉšr.w Ỉw⸗s-ꜥꜣ⸗s*.

Die Angabe der übermenschlichen Eltern des Verstorbenen erfolgt hier anders als in Spruch 5 und Spruch 17 in einem eigenen Anruf.

c) Dritter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 14

(2004a) *ṯzi̯ ⸢ṯw⸣* (XXIII.2) *ỉr⸗k*
ḏbꜣ ṯw m št(ꜣ.t)(?)⸗k tw ḫnt.ỉ-ỉmn.tt
(2004b) *ḥḏ⸗k m ꜥ⸗k*
ꜣms⸗k m ḏr.t⸗k
(2005a) *ꜥḥꜥ.n⸗k m-ḫnt.ỉ ỉtr.tỉ*
(XXIII.3) *wḏꜥ⸗k mdw n nṯr.w*

Erhebe dich doch und statte dich mit diesem deinem Geheimnis(?) aus, Chontamenti!
Deine Keule ist in deinem Arm, dein Szepter in deiner Hand!
Du sollst dich an die Spitze der beiden Landesheiligtümer stellen und für die Götter Urteile fällen!

Für die Ergreifung von Szepter und Keule gefolgt von der Rechtsprechung über die Götter vgl. nochmals Spruch 17 = PT 412 (*Pyr.*, 731b–c; hier XXII.1–2).

PT, ST: mit Anrede (*ṯzi̯ ṯw N. pw/pn*), so dass auch dort dem Themenwechsel angemessen ein neuer Anruf beginnt.[878] Hier ist die Anrede mit der folgenden Umdeutung an das Ende des Satzes gerückt.

PT, ST: „bekleide dich mit diesem deinem Gewand, dem besten („vordersten“) des Tempels“ *ḏbꜣ ṯw m sỉꜣ.t tw ḫnt.t ḥw.t*). Da in pSchmitt statt des *sỉꜣ(.t)*-Zeichens eindeutig die *š*-Hieroglyphe geschrieben ist, stellt sich die Frage nach der Lesung. Das *šṯ*-Gewand kommt aufgrund des weiterhin folgenden Demonstrativpronomens *tw* nicht in Frage. Da ohne das *sỉꜣ(.t)*-Ideogramm ein Wort für ein Kleidungsstück gar nicht mehr unbedingt naheliegt – damit wäre auch ein Grund für Umdeutung von *ḫnt.t ḥw.t* in *ḫnt.ỉ-ỉmn.tt* gegeben –, ist hier versuchsweise eine allerdings gleichfalls sehr ungewöhnliche Schreibung von *štꜣ(.t)* angenommen.[879]

PT und ST (soweit erhalten): *ꜥḥꜥ.t(ỉ) ḫnt ỉtr.tỉ wḏꜥ⸗k mdw nṯr.w*. Ob die Schreibung des *sḏm.n⸗f* ihren Grund in einer standardmäßigen Umsetzung des PsP hat, auch wenn die Bedeutung der Verbform hier sicherlich parallel zu Spruch 17 prospektivisch oder subjunktivisch ist?

d) Vierter Anruf
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 15

(2005b) *n.tỉ ỉs nḫ(ꜣ)ḫ(ꜣ) psḏ Rꜥw m-ḫt nṯr-dwꜣ(.ỉ)*
(2006a) *n ḥmi̯.n nṯr ḥr ḏd.(t)n⸗f*
(2006b) *ỉri̯.n⸗f* (XXIII.4) *n⸗k ḫꜣ⸗k m tꜣ ḫꜣ⸗k m ḥ(n)q.t ḫꜣ⸗k m ỉḥ.w ḫꜣ⸗k m ꜣpd.w* (2006c) *ḫꜣ⸗k m (ỉ)ḫ.t-nb.t nfr(.t) bnỉ(.t) ꜥnḫ(.t) nṯr ỉm*

(Du,) dessen da der Wedel ist, Re leuchtet hinter dem Morgenstern auf.
Der Gott tritt nicht von dem zurück, was er versprochen hat: dass er dir deine tausend Brote und tausend Biere bereitet hat, deine tausend Rinder und tausend Vögel, deine tausend von allem Schönen und Angenehmen, wovon ein Gott lebt.

Pyr., 2005b lautet in PT/ST völlig anders: „He, dieser N., dein sind die Alten, die am Tag hinter dem Morgenstern aufleuchten“ (*hꜣ N. pn n(.ỉ) ṯw*[880] *nḫḫ.w psḏ hrw*[881] *m-ḫt nṯr-dwꜣ.w*). Auch bei Kenntnis des ursprünglich *Pyr.*, 2005b sehr ähnlichen *Pyr.*, 732a (hier XXII.2) ist der Satz in seiner vorliegenden Form kaum noch jenem entsprechend zu verstehen.

878 In B9C sogar umformuliert zu *hꜣ N. pn ḏbꜣ ṯw* etc.

879 Oder *(ỉ)š.t* für *(ỉ)ḫ.t* „Dinge“, trotz des dann am Wortanfang von *ỉš.t* fehlenden Schilfblatts (Vorschlag Quack)?

880 B10C: *n ṯwt*.

881 Die Lesung der Sonne hinter *psḏ* als eigenes Wort mit Blick auf *Pyr.*, 732a; so auch Allen, *Pyramid Texts*, 276. Eine Deutung als weiteres Determinativ von *psḏ* ist jedoch gleichfalls möglich; so Faulkner, *Pyramid Texts*, 289; Assmann, *Totenliturgien* III, 381.

Mit Blick auf die PT-Version könnte man zwar die Schreibung ***ntỉ*** als *n(.ỉ) ṯw* deuten, doch wird das enklitische Pronomen sonst gut erkennbar geschrieben. Vgl. außerdem ***n.tỉ ỉs*** in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10 (XV.33). Wenn die zu jener Stelle geäußerte Deutung zutrifft, dass ***n.tỉ*** die Funktionen des unabhängigen Pronomens im Nominalsatz übernimmt, dann gehört zu diesen auch die Bedeutung „mein/dein (etc.) ist". Denkbar wäre allenfalls eine ungewöhnliche Schreibung von ***n ṯwt ỉs***, das in XXII.2 das ***n ṯw*** von *Pyr.*, 732a ersetzt hat. Anders als dort lässt sich jedoch das nächste Wort kaum noch als unetymologische Graphie der „Alten" (*nḫḫ.w*) deuten, da diese hier inhaltlich nicht mehr mit dem folgenden ***psḏ Rꜥw*** statt ***psḏ hrw***[882] vereinbar wären. Deswegen muss in diesem Fall das durch die Schreibung als erstes nahe gelegte ***nḫꜣḫꜣ*** „Wedel" offenbar tatsächlich gelesen werden, und mit diesem wird Osiris-Chontamenti kaum identifiziert, sondern die Insignie gehört ihm als charakteristisches Machtabzeichen.[883] Daraus erklärt sich der Wegfall des üblichen ***ḥꜣ N. pn*** bzw. ***ḥꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt***: Durch die Umformulierung ist die Anrede des Gottes nun in seiner Benennung im Relativsatz enthalten. Durch diesen wird Osiris-Chontamenti nun nochmals in der Rolle des Herrschers angesprochen, die ihm im vorangehenden Anruf zugesprochen worden ist.

PT (nur Neith lesbar): *ꜥỉꜥỉ n ḥmỉ.w nṯr ḥr ḏd.tn⸗f*. Das auch bei Ibi erkennbare, sonst nicht bekannte *ꜥỉꜥỉ*[884] fehlt in ST (nur B10C erhalten), wo der Beginn wieder anders lautet: ⌜***n bỉꜣ***⌝***.n ḥ***⌜***m***⌝[... ***ḏ***]⌜***d***⌝***.tn***⌜***⸗f***⌝. Dass das Wort vor ***n ḥmỉ̱*** hier fehlt, mag man angesichts dieses Befunds auf die unklare Überlieferung zurückführen.

PT, ST: *ỉrỉ̱⸗f*. Ob hier eine weitere *sḏm.n⸗f*-Schreibung des Prospektivs/Subjunktivs vorliegt oder doch eine Tempusänderung?

Die letzten Sätze des Spruchs, in denen Osiris Opfergaben als einmal gewährte und nie endende Spende des Sonnengottes verheißen werden, haben keine Entsprechung mehr in den Sprüchen 5 und 17.[885] In der in pSchmitt vorliegenden Form wird die Bereitung eines Opfermahls (bzw. die entsprechende Anweisung) durch Re persönlich bei seinem Aufgang vorgenommen. In der PT-Version ist dieser Zeitpunkt implizit erkennbar, aber dort ist nur vom „Gott" die Rede, der auch Geb oder Osiris sein könnte. Die Zuweisung von Opferspenden kann der Sonnengott zu jedem Zeitpunkt seiner Fahrt vornehmen, wie insbesondere die Unterweltsbücher zahlreich und anschaulich belegen. Der Erhalt von Opferspeisen bei Sonnenaufgang spricht indirekt dem Empfänger den Osthorizont als Ort seines Verbleibs zu und damit die Teilhabe an der sich dort täglich vollziehenden Regeneration der Sonne und der gesamten Welt. Von einem morgendlichen Himmelsaufstieg des Osiris mit Re ist an unserer Stelle nicht die Rede, so dass wir in diesem Fall wohl eher mit einem Verbleib des Osiris in der Unterwelt zu rechnen haben, also etwa mit der Situation, die am Ende des *Amduat* bildlich umgesetzt worden ist.[886]

---

882 Spätestens bei der Schreibung ⊙ anstelle von ***hrw*** scheint eine unetymologische Schreibung, mit der man die PT-Version noch in pSchmitt zu lesen versuchen könnte, nicht mehr im Bereich des Möglichen zu liegen; vgl. überdies XXII.2.

883 Allenfalls eine sonst allerdings unbekannte Nisbe *nḫꜣḫꜣ.ỉ* wäre prinzipiell denkbar, also: „Du bist der mit dem Wedel".

884 Bei Ibi ist zweimal das linke Ende von zu erkennen, darüber ein Rest von als Determinativ von *nṯr-dwꜣ.w*.

885 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 381.

886 Am Rand der Unterwelt lehnt der mumiengestaltige Osiris, das „Bild des Fleischs" (*sšm.w ỉwf*), also der Körper des Sonnengottes, von dem dieser sich am Morgen wieder löst; Hornung, *Texte zum Amduat*, 848f.; vgl. idem, *Amduat* II, 193; s. a. idem, *Unterweltsbücher*, 187 (Abb.), 192f.

3.2.7.5 Spruch 22 = PT 676
Alternative Zählung: Einheit 7, Anruf 16

Verwendete Parallelen

PT: Pepi II.: *Pyr.*, 2007a–2017c; Neith: Jéquier, *Neit et Apouit*, Taf. 22–23 (Z. 613–622); Ibi: Jéquier, *Aba*, Taf. 16, Frgm. Cc, Z. 4–10 (*Pyr.*, 2007a–2010a(?)).

ST: Sarg B10C: *CT* VIII, 428f.

(2007a) ***hꜣy Wsỉr-ḫnt.ỉ*** [(XXIII.5)] ***-ỉmn.tt***
mw⸗k n⸗k
bꜥḥ(.w)⸗k n⸗k
rḏ.ww⸗k n⸗k (2007b) ***pri̯ ỉm⸗k***

Hei, Osiris-Chontamenti, dein Wasser für dich, deine Überschwemmung für dich, deine Ausflüsse für dich, die aus dir hervorgetreten sind!

In PT/ST beginnt der Spruch ohne Anrede. Die Grenze zum Vorangehenden ist aber in PT durch die *ḥw.t*-Unterteilung deutlich, in B10C durch einleitendes ***ḏd-mdw***.

PT, ST: ***pri̯ m Wsỉr***. Dort wird der Leichenausfluss des Verstorbenen mit dem in der Libation gespendeten Ausfluss des Osiris gleichgesetzt. Mit der Umwidmung des Texts auf Osiris erübrigt sich diese Übertragung (s. a. Kapitel II.3.1.2.3).

Die Ausdeutung des gespendeten Wassers als Nilüberschwemmung und Ausfluss des Osiris ist bestens bekannt.[887] Es handelt sich bei diesem Spruch ursprünglich offenbar um die begleitende Rezitation zu einer Libation, ergänzend zum unmittelbar zuvor beschworenen Speiseopfer. Die Textunterteilung in PT/ST zeigt zwar, dass dieser Spruch mit dem vorangehenden keine geschlossene Einheit bildete, an der seit diesen frühesten Belegen unveränderten Spruchfolge wird aber die – bestens bekannte – feste Zusammengehörigkeit der beiden Riten in einer Ritualsequenz deutlich, sei sie nun tatsächlich durchgeführt oder nur im Text beschworen. Auch das Fehlen einer Anrede weist in PT/ST auf die enge Zusammengehörigkeit der Texteinheiten hin. Ungeachtet der hier ohnehin nicht mehr sichtbaren alten Spruchgliederung kann deswegen mit Assmann die Libation als Aktivierungsritus auch für die vorangehenden Opferspeisen gelten.[888]

(2008a) *s(ꜣ)q* ***n⸗k*** *qs.w⸗k*
spd n⸗k ꜥ.wt⸗k
(2008b) *wḫ* [(XXIII.6)] *ꜣ* ***n⸗k*** *ḫm.w⸗k*
wḥꜥ⸢*⸗k*⸣ *qꜣs⸗k*

Sammle dir deine Knochen, richte dir deine Glieder her, schüttle dir deinen Staub ab! Du sollst deine Fessel lösen!

PT (B10C zerstört) mit der eindeutigen Schreibung des Verbums *spdḏ/spdd*.

PT, ST: *wḥꜥ n⸗k*, also die Verbform der ersten drei Sätze; außerdem Plural *qꜣs.w*.

Die Übersetzung der ersten drei Verbformen durch Imperative resultiert aus ihrer Parallele zu *wḥꜥ⸗k* im vierten Satz. Für die PT-Version hingegen ist ein den umstehenden Abschnitten, in denen jeweils für den Verstorbenen/Osiris-Chontamenti gehandelt wird, entsprechendes Verständnis zu erwägen, also: „Deine Knochen sind für dich gesammelt worden" etc.[889]

Die geläufige Aufforderung an den Gott, „sich zu sammeln", setzt die Rückgabe des „Ausflusses" = Vervollständigung des Leichnams in der Libation logisch fort. N. B., dass Osiris die Herrichtung seines Körpers hier selbst vollziehen soll, also nicht regloses Objekt der Handlungen des Balsamierers ist, sondern ein durch die Rezitationen zu eigenständigem Handeln Befähigter.

887 Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 334f., § 28g, j mit weiterer Literatur.

888 Assmann, *Totenliturgien* III, 381.

889 So Allen, *Pyramid Texts*, 276. Imperative bei Faulkner, *Pyramid Texts*, 289; Assmann, *Totenliturgien* III, 382. Beide Möglichkeiten gibt Topmann, in: *TLA* an.

(2009a) *wn(.w) n≠k ꜥ3.wỉ ḏry.t*
(2009b) *zš(.w) n≠k ꜥ3.wỉ p.t*
(2009c) *ỉy ỉ.tn 3s.t m ḥtp*(XXIII.7)
ỉy ỉ.tn Nb.t-ḥw.t m ḥtp
(2009d) *m33≠sn {tn} sn≠sn ỉm≠k m ḥ(3)b Rꜥw-ỉtm(.w)*

Die Türen des Schreins stehen dir offen, die Himmelstüren sind dir aufgetan.
„Komm!" ist, was nun Isis spricht, „willkommen!"
„Komm!" ist, was nun Nephthys spricht, „willkommen!"
da sie dich an Re-Atums Fest als ihren Bruder erblicken.

PT, ST: „Das Grab steht dir offen, die Türen des Schreins sind für dich entriegelt, die Himmelstüren sind dir aufgetan" (*wn(.w) n≠k ḥ3.t nḫbḫb(.w) n≠k ꜥ3.wỉ ḏrw.t ỉ.zn(.w) n≠k ꜥ3.wỉ p.t*). Ursprünglich wurde also die Öffnung der Begräbnisstätte als das zentrale Geschehen durch zwei parallele Sätze eingeführt, um in einem dritten mit dem Heraustreten an den Himmel gleichgesetzt zu werden. Diese Gestaltung der Aussage ist hier, vermutlich durch eine bloße *aberratio oculi* verursacht,[890] durch eine Identifikation von irdischer und jenseitiger „Öffnung" schon innerhalb des verbleibenden Satzpaars ersetzt.

PT: „‚Gruß/Zu mir, zu mir', sagt nun Isis, ‚willkommen', sagt Nephthys, da sie an Atums Fest ihren Bruder erblickt haben" (*nỉnỉ ỉ.n 3s.t m ḥtp ỉ.n Nb.t-ḥw.t m3.n≠sn sn≠sn m ḥ3b (ỉ)tm(.w)*). B10C wie hier mit expliziter Benennung des Angeredeten als dem Bruder der Göttinnen: […] ⌜*3s.t*⌝ *m ḥtp n Nb.t-ḥw.t m3.n* […] *sn* […] *N. pn m ḥ3b (ỉ)tm(.w)*. Ob die vorliegende Schreibung als knappe Wiedergabe von *ỉy.tỉ ỉ.n* zu verstehen ist?[891]

Die Erweiterung des Theonyms zu Re-Atum ist wahrscheinlich auf die Verwendung der Sonne als Determinativ zu *ḥ3b* zurückzuführen (noch nicht in PT und ST); vgl. die Umdeutung von *hrw* in *Rꜥw* zuvor, in XXIII.3 (*Pyr.*, 2005b).

Isis und Nephthys lassen sich bekanntlich nicht nur im Jenseits lokalisieren, sondern sind auch Wächterinnen von Sarg und Grab. Ihr Empfang des Auferstehenden kann somit sowohl kultweltlich, als Rede von Klagefrauen, als auch götterweltlich aufgefasst werden, d. h. er bezieht sich auf beide im ersten Satzpaar evozierten Situationen. Da im Folgenden erneut die Libation erwähnt wird, sind die beiden Göttinnen vielleicht als deren Spenderinnen zu verstehen; s. zu *s3ḫ.w* I, Spruch 6; hier XIII.26–27.

Vergleichbare Passagen in anderen Pyramidentexten benennen mit *ḥ3b* kein Fest, sondern das „Fischen" des Osiris-Leichnams aus dem Wasser:[892] „an diesem Tag der Jagd mit dem Wurfholz(?)" (*hrw pw n(.ỉ) ḥ3b m ꜥmꜥ3.t(?)*);[893] „an diesem Tag deines „Fischens" in vollständigem Zustand aus dem Wasser (*hrw pw n(.ỉ) ḥ3b≠k tm.t(ỉ) m mw*).[894] Hier hingegen ist bereits in PT die Schreibung des Namens „Atum" eindeutig. Der Tag von Osiris' Himmelsaufstieg als „Fest des Atum" lässt sich im Sinne des gegenseitigen Nutzens verstehen, den Sonnengott und Totengott aus der Regeneration des jeweils anderen ziehen.

890 Assmann, *Totenliturgien* III, 382, Anm. 458 hingegen geht davon aus, dass die Aussage *wn(.w) n≠k ḥ3.t* „natürlich in eine Tempel-Liturgie nicht übernommen werden" konnte. Angesichts der offenbaren Parallele zwischen *ḥ3.t* und *ḏrw.t* als Bezeichnungen des Aufbewahrungsorts des Leichnams wäre damit aber der zweite Satz von *Pyr.*, 2009a ebenso zu streichen gewesen. Hinzu kommt der Sprung von *wn* zu *ḏrw.t*: Es ist nicht genau ein Satz ausgelassen worden, sondern anstelle des ersten Objekts eines Verbs für „öffnen" steht das Objekt eines ursprünglich folgenden, synonymen Verbs. Dies ist ein typisches Muster für eine unbewusste Textauslassung; vgl. z. B. Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 28f., 32.

891 Vorschlag Quack.

892 Vgl. die ausführlicheren Zitate der folgenden Stellen bei Assmann, *Totenliturgien* III, 386f.

893 PT 553: *Pyr.*, 1362b. Allen, *Pyramid Texts*, 187: „on the day of the reed festival".

894 PT 536: *Pyr.*, 1297b.

(2010a) *qbḥ(.w)⸗k ỉp{t}n Wsỉr ỉm.ỉ* (XXIII.8) *zꜣ ỉwf⸗k*	Diese deine Libation(en), Osiris, sind das, was im Schutz deines Fleischs enthalten ist.
(2010b) *bꜣ⸗k m-ẖnw⸗k* *sḫm⸗k ḥꜣ⸗k n ỉ.mn ḫnt.ỉ sḫm⸗k m sḫm.w⸗k*	Dein Ba ist in deinem Innern, und deine Macht umgibt dich für den Fortwährenden, den Vorderen, da du über deine Mächte verfügst.

Vielleicht sollte man *ỉm.ỉ zꜣ* einfach als Schreibung von ***m zꜣ*** „ist der Schutz" verstehen (vgl. zu IV.23 sowie umgekehrt *(ỉ)m(.ỉ)*: hier XVIII.15, XXII.6, XXIII.33, 40). *Ỉm.ỉ-zꜣ* „Phylenmitglied" dürfte inhaltlich ausgeschlossen sein. In PT/ST stand hier ganz anders:[895] „Diese deine Libation(en), Osiris, sind diejenigen, die in Busiris sind, und diejenigen, die in ‚Gründung seines Bas' sind" (*qbḥ(.w) ỉpn Wsỉr ỉm.ỉw Ḏd.w ỉm.ỉw Grg.w-bꜣ⸗f*). An die Stelle eine Lokalisierung der Wasserspenden am unterägyptischen Bestattungsort des Osiris und einem weiteren wohl im Fayum[896] ist eine Bezeichnung ihrer Funktion getreten, wobei die Libation natürlich am Ort des Gottesleichnams stattfindet. Das Fehlen einer Lokalisierung entspricht der spätzeitlichen Kultrealität: Die Aussage kann sich nun auf jeden Ort beziehen, an denen Osiris' Leichnam imaginiert bzw. durch eine Figurine vergegenwärtigt wurde.

PT, ST: *ỉ.mn(.w) ḫntỉ sḫm.w⸗k* „indem sie (die Macht) vor deinen Mächten währt". Besonders durch den Zusatz der Präposition ***n*** verändern sich Satzgefüge und Aussage. Es ist nun ein anderer, mit Osiris bzw. dessen *sḫm*-Macht nicht mehr identischer Gott, der „fortwährt",[897] also Horus als der mit der Bestattung seines Vaters etablierte Thronfolger.

Zu Ba und *sḫm*-Macht in und um den Verstorbenen s. bereits zu XIX.16 (*Pyr.*, 753a) und XXII.13 (*Pyr.*, 2098b).

(2011a) *ṯzi̯ ỉr⸗k*	Erhebe dich doch!
(2011b) *pḫr n⸗k* (XXIII.9) *ỉꜣ.wt⸗k mḥ.t(w)t*	Deine nördlichen Stätten werden dich bedienen.
(2011c) *sḫm⸗k m ꜥ.wt⸗k*	Du sollst über deine Glieder verfügen, die Horus von
(2011d) *rdi̯ n⸗k Ḥr(.w)-nḫn(.ỉ)*	Hierakonpolis dir zurückgegeben hat.

Das betonende *ỉr⸗k* ersetzt hier und im folgenden Abschnitt den Namen des Verstorbenen nach *ṯzi̯* (so PT und B10C[898]). Der übrige Textverlauf ist durch mehrere Auslassungen und Textaustausch verändert. In PT/ST lautet er:

> *ṯzi̯ ṯw N. p(w)*
> *dndn⸗k ỉꜣ.wt⸗k rs.ỉ(w)t*
> *dndn⸗k ỉꜣ.wt⸗k mḥ.t(w)t*
> *sḫm⸗k sḫm.w ỉm.ỉw⸗k*
> *rdi̯(.w) n⸗k ꜣḫ.w⸗k z(ꜣ)b.w di̯.wn n⸗k Ḥr.w Nḫn*
> Erhebe dich, dieser N.! Du sollst deine südlichen Stätten bereisen und sollst deine nördlichen Stätten bereisen. Deine Macht sind die dir innewohnenden Mächte: Deine Befähigten sind dir gegeben worden, die Schakale, die Horus von Hierakonpolis dir gegeben hat.

---

895 Nur bei Neith vollständig erhalten.

896 Für *Grg.w-bꜣ⸗f* ist auch an einen Ort in der Umgebung von Busiris gedacht worden; s. Zibelius, *Ägyptische Siedlungen*, 248–250 mit weiteren Hinweisen. Zur Begründung einer Lokalisierung im Fayum s. Gomaà, *Besiedlung Ägyptens*, 421f. und bereits idem, in: *FS Westendorf 1984*, 798 mit Anm. 98. Ob die Unklarheit hinsichtlich der geographischen Zuordnung des seltenen Toponyms mit für seine Ersetzung verantwortlich ist?

897 Oder ist hier nun ein „Verborgener" (*ỉmn*) gemeint? Das Fehlen eines Determinativs spricht eher für eine Beibehaltung von *ỉ.mn*.

898 B10C hier außerdem mit doppelter Schreibung von *ṯzi̯ ṯw*.

Das „Herumgehen" (*pḫr*) der himmlischen Stätten für den Verstorbenen ist ebenso belegt[899] wie dessen Reise durch sie (s. hier XIX.43–XX.1/*Pyr.*, 770b; XXII.14/*Pyr.*, 2099a). Gut möglich erscheint eine Version mit dem häufigeren ***dbn*** anstelle von ***dndn*** als Zwischenstufe in der Überlieferung, aus der dann leicht das vorliegende ***pḫr*** entstehen konnte.[900]

Zum Erscheinen des Horus von Hierakonpolis, der dem Verstorbenen dessen Befähigte, die „Schakale", übergibt, vgl. PT 536, zitiert zu XIX.43–XX.2/*Pyr.*, 770a–d. Auch dort wird diese Übergabe der himmlischen Untertanen im Zuge des hier folgenden Platznehmens auf dem ehernen Thronsitz vollzogen.[901] An unserer Stelle ist dieses Motiv durch die Rückgabe der Körperteile ersetzt. Horus von Hierakonpolis tritt damit nur noch als der diesseitige Balsamierer seines Vaters auf, nicht mehr als himmlischer Herrscher und „Älterer Horus",[902] der Osiris bei sich aufnimmt. Wie schon Assmann kurz angemerkt hat, könnte die PT-Formulierung mit Absicht so stark verändert worden sein,[903] nämlich im Zuge einer Anpassung an die in der Spätzeit dominierende Konstellation zwischen Osiris und Horus mit dem zweiten als dem irdischen Nachfolger und Bestatter seines Vaters. Anstelle des Aufstiegs an den Himmel, der mit der Erwähnung der „nördlichen Stätten" aber weiterhin angedeutet ist, steht nun wie schon in der Passage zuvor das Ritualgeschehen in der Balsamierungsstätte oder am Grab im Fokus.

(2012a) ***ṯzi̯ ṯw*** ***ḥmsi̯⸗k ḥr ḫnd(.w) pn bi3(.i)***	Erhebe dich, um auf diesem ehernen Thronsitz Platz zu nehmen!
(2012b) ***wḏ{tw/wt}.n Inp(.w)*** (XXIII.10) ***ḫnt.i-zḥ-nṯr*** ***wʿb⸗k m 4 nms(.t)*** (2013a) ***nṯri̯⸗k***	Anubis, Vorsteher des Gotteszelts, hat angeordnet, dich mit 4 Wasserkrügen zu reinigen, damit du göttlich werdest.

PT/ST wieder mit namentlicher Anrede des Verstorbenen; vgl. zum vorigen Abschnitt; außerdem: „auf deinem ehernen Thronsitz" (***ḥr ḫnd.w⸗k bi3(.i)***).

In PT/ST hat Anubis befohlen, „dass du mit deinen 8 Wasserkrügen und 8 Waschkrügen gereinigt werdest, die aus der Gottesresidenz stammen, so dass du wahrlich göttlich werdest" (***wʿb.t(w)⸗k m 8.t⸗k nms.wt 8.t ʿ3b.wt pri̯.(w)t m ʿḥ-nṯr nṯri̯⸗k r⸗k***). Die Auslassung der Waschkrüge kann auf eine *aberratio oculi* zurückgehen, angesichts der nur in den Pyramidentexten belegten und damit vielleicht nicht mehr bekannten ***ʿ3b.t***-Krüge[904] kommt aber auch eine bewusste Vereinfachung des Texts in Frage. Wie zuvor ist die Libation als Ausflüsse des Osiris ausgedeutet – hier nur indirekt durch die ***nms.t***-Krüge als Behältnis, denn in diesen wurden die ***rḏ.ww*** als Osirisreliquie des Bezirks von Xois (6. uäg.) aufbewahrt.[905]

Zum „ehernen Thronsitz" als Thron des Gottes bei seinem Aufstieg zum Himmel s. zu XX.1. Dass auch die Reinigung auf Anweisung des Anubis, also real-/ritualweltlich als Ritus während der Mumifi-

899 PT 213: *Pyr.*, 135c (von den Stätten des Horus und des Seth).

900 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 383, der sogar für die vorliegende Schreibung die Lesung ***dbn*** vorzieht.

901 Zur unterschiedlichen Reihenfolge der einzelnen Motive und Texteme in PT 676, 536 und 553 vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 389–391.

902 Zu Horus von Hierakonpolis als Gott des Himmels oder des Horizonts vgl. ST 1016 (*CT* VII, 235a–q), in dem der Verstorbene unter der Überschrift „Werden zu Horus von Hierakonpolis" (*ḫpr m Ḥr.w-nḫn(.i)*) den Horizont betritt und in Besitz nimmt (*CT* VII, 235n: *iṯi̯.n⸗i 3ḫ.t*). In PT 255 „spendet(?) der Horizont für Horus von Hierakonpolis" (*idi̯ 3ḫ.t n Ḥr.w-nḫn(.i)*; jeweils identisch in *Pyr.*, 295a, 295b, 296b). Auch die „synkretistische" Gestalt Apis-Atum-Horus-von-Hierakonpolis" (*Ḥp-Itm.w-Ḥr.w-nḫn(.i)*; *LGG* V, 118) weist Horus von Hierakonpolis als Angehörigen einer älteren Generation aus.

903 Assmann, *Totenliturgien* III, 383, Anm. 467.

904 Zur Unterscheidung der *ʿ3b.t*-Krüge von den ähnlichen *nms.t*-Krügen vgl. Balcz, *MDAIK* 4 (1933), 226f.

905 Vgl. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 335, § 28j.

zierung, den Eintritt ins himmlische Jenseits bewirken soll, legt wieder PT 536 nahe, wo diese Reinigung unmittelbar auf das Platznehmen auf dem ehernen Thronsitz folgt,[906] während Anubis' Befehl sich auf das „Herabsteigen als Stern, als Morgenstern" bezieht (*wḏ.n Ỉnp.w ḫnt.ỉ-zḥ-nṯr hꜣ.y⸗k m sbꜣ m nṯr-dwꜣ(.ỉ)*).[907]

rḏi̯(.w) n⸗k p.t
dḥ(?) *n⸗k tꜣ*
(2013b) *ḏḥ n⸗k s{ỉ}mn.t*
ḏs(*wi̯*) *n⸗k sn.t wr.t*

(2014a) (XXIII.11) *rwi̯ n⸗k rd.wỉ*
ꜣm n⸗k ꜥ.wỉ
(2014b) *pri̯⸗k ỉm⸗s*

Der Himmel ist dir übergeben, die Erde ist für dich gesenkt(?),
die Klagefrau wird sich zu dir neigen („senken"?)/dich berühren/dir zureden(?), die große Schwester wird dir zurufen,
die Füße werden für dich wirbeln und die Arme für dich zupacken,
wenn du daraus hervorkommst.

PT, ST:

rmni̯(.w) n⸗k[908] *p.t*
ḏsr(.w) n⸗k tꜣ
sbḥ n⸗k smn.tt
ḏswi̯ n⸗k m(ỉ)n.t wr.t
rwi̯ n⸗k rd.wỉ
ḏꜣm n⸗k ꜥ.wỉ[909]
pri̯⸗k nn m sbꜣ m nṯr-dwꜣ(.ỉ)
Der Himmel ist für dich gehoben und die Erde für dich abgegrenzt worden, die Klagefrau wird Schreie nach dir ausstoßen und der Große Landepflock dir zurufen, die Füße werden für dich wirbeln und die Arme für dich winken, wenn du als Stern, als der Morgendliche Gott, hierher hervortrittst.

Im Gegensatz zu vielen anderen Stellen, an denen eine zumindest teilweise absichtliche Anpassung des überlieferten Texts naheliegt, lassen sich die Unterschiede zu den älteren Abschriften in diesem Abschnitt überwiegend auf Verschreibungen aufgrund ähnlicher Hieroglyphen zurückführen. Entsprechend unklar ist das genaue Verständnis des vorliegenden Textverlaufs, auch wenn die Motive gut bekannt sind, so dass dem antiken Nutzer die Identifizierung des bzw. eines passenden Worts möglich gewesen sein dürfte.

Beide Schreibungen „*ḏḥ*" gehen auf *ḏs* zurück, das seinerseits unterschiedliche Vorläufer hat: im ersten Fall *ḏsr*, im zweiten *sbḥ* und das mit diesem parallele und anscheinend bei der Schreibung assoziierte *ḏswi̯*. Von daher sollte man nicht von vornherein ausschließen, dass die beiden identischen Schreibungen „*ḏḥ*" zwei unterschiedliche Verben wiedergeben. Im ersten Satz kommt parallel zum „Geben" (ursprünglich „Tragen") des Himmels eine Handlung in Frage, die anlässlich der triumphalen Ankunft des Jenseitsherrschers ausgeführt wird. Die Erde könnte dem Gott wie der Himmel übergeben werden, sie könnte auch komplementär zum hochgehobenen Himmel gesenkt werden, womit das Erscheinen des Gottes die Erschaffung der Welt durch Trennung von Himmel und Erde wiederholte. Für beide Möglichkeiten bietet sich das bereits von Assmann vorgeschlagene Verb *dḥ* an.[910] Für ebenfalls denkbar hal-

906 *Pyr.*, 1293a–b.
907 *Pyr.*, 1295a; vgl. *Pyr.*, 2014b. Auf diese Entsprechungen zwischen PT 676 und PT 536 weist bereits Assmann, *Totenliturgien* III, 387 hin. Der Satz ist in Spruch 22 allerdings stark verkürzt; s. zu XXIII.11.
908 Nach Neith. Pepi II.: *rmni̯ n p.t* (?); in B10C zerstört.
909 Nach Neith und, soweit erkennbar, B10C. Bei Pepi II. sind die Satzglieder umgekehrt angeordnet: *rwỉ n⸗k ꜥ.wỉ ḏꜣm n⸗k rd.wỉ*.
910 Assmann, *Totenliturgien* III, 384, Anm. 474, 387.

te ich noch *t3ḥ*, das mit „eintauchen/versinken" eine vergleichbare Bedeutung hat, aber auch das Aufwühlen der Erde oder metaphorisch „Aufruhr" o. ä. bezeichnen kann. Man könnte an das bekannte Beben von Himmel und Erde beim Erscheinen des Gottes denken.[911]. Das zweite ***ḏḥ*** ist hier die Handlung der „Klagefrau" ***smn.tt***, die eigentlich wie anderenorts ihren Bruder Osiris mit Rufen empfangen sollte. Vorläufig ist es parallel zum ersten ***ḏḥ*** als „sich senken" aufgefasst.[912] Eine „Berührung" – das demotische ***ḏḥ/ḏḥy***[913] – könnte entsprechend dem an der Hand nehmen (***nḏri ꜥ/šzp ꜥ***) hier im Folgenden und an zahlreichen anderen Stellen[914] herausgelesen werden, auch wenn diese Handlung für die ***smn.tt*** sonst nicht belegt zu sein scheint.[915] Noch anders, nämlich im Sinne des ursprünglichen ***sbḥ***, lässt sich die Formulierung verstehen, wenn man ***ḏḥ*** als phonetische Schreibung von ***ḏi ḥr*** auffasst, das, wenn die Identifizierung mit koptischem ϯϩⲟ zutrifft,[916] „bitten/ermutigen/zusprechen" bedeuten könnte, so dass die ***smn.tt*** weiterhin in ihrer üblichen Rolle als Sprecherin/Ruferin an Osiris heranträte. Zugegeben ist die „*ḏ*"-Schlange angesichts der zur Zeit der Niederschrift gängigen Aussprache nicht das erste Zeichen, das man zur Wiedergabe von *(r)di/ti* erwarten würde.

Im selben Satzpaar ist zudem die „große Schwester" an die Stelle der sonst der ***smn.tt*** zu Seite stehenden Klagefrau „Großer Landepflock" getreten. Die große Schwester ist natürlich Isis, die vorliegende Bezeichnung aber selten und anscheinend erst seit den letzten Jahrhunderten v. u. Zt. belegt.[917] Prinzipiell könnte man anstelle von ***sn.t*** auch ***šn.t*** lesen; vgl. zu XII.19–20 und XII.24, wo Varianten jeweils ***šn.ti*** anstelle von ***sꜥḥ.ti*** und ***sn.ti*** aufweisen.

Zu ***3m*** statt ***ḏ3m*** vgl. bereits XIX.36 (Spruch 5 = ST 517), wo in der entsprechenden Passage ***3m*** als Variante zu ***ḏ3i*** angegeben ist. Das bislang offenbar nur in den Pyramiden- und Sargtexten belegte ***ḏ3m***[918] könnte als nicht mehr bekanntes Wort bewusst ausgetauscht worden,[919] die Auslassung der ***ḏ3***-Hieroglyphe somit intentional sein.

Wie auch immer genau man die in diesem Abschnitt vorliegenden Schreibungen auffasst, die überwiegend offenbar durch Verlesungen veranlassten lexikalischen Veränderungen haben z. T. zeitgenössisches Vokabular in den Text gebracht. Anders steht es wohl mit der erheblichen Auslassung im letzten Satz. Sie könnte z. T. durch den seltenen Gebrauch von ***nn*** in der Bedeutung „hier/hierher"[920] veranlasst worden sein,[921] dies erklärt aber noch nicht den Wegfall der Identifikation mit dem Morgenstern. Dieser ist eine weitere Anpassung an den Adressatenwechsel, denn der Morgenstern ist keine übliche Erscheinungsform des Osiris (vgl. aber in ***s3ḫ.w*** I, Spruch 2; hier XII.10!).[922] Nun ist nur noch das Heraustreten aus dem ***ḏry.t***-Sargschrein bezeichnet, wenn man dem Suffixpronomen ***=s*** ein konkretes Bezugswort zuweisen will; die Form, in der Osiris den Himmel betritt, bleibt jetzt ungenannt und ist damit sowohl als Mond, als Orion oder bei einem Herausgehen am Tag als Begleiter des Sonnengottes vorstellbar.

---

911 Vgl. nur hier, XXII.25 (*Pyr.*, 2109) und die Hinweise von Assmann.

912 Wohl nicht in Frage kommt das in *CT* VII, 346b und entsprechend 520l belegte ***dḥ.w***, das nach meinem Verständnis wohl nicht als „Niedergeschlagenheit" o. ä. zu verstehen ist (so auf der Basis älterer Übersetzungen van der Molen, *Dictionary*, 802; Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch* II, 2796, was hier dann eine Deutung als Traueräußerung nahelegen könnte); vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 83 mit Anm. 213.

913 *CDD ḏ* (29.6.2001), 80f.

914 Vgl. Glossar sowie Index, *s. v.* Körperteile → Arme/Hände.

915 Vgl. *LGG* VI, 342.

916 Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 257; fragend bereits *Wb* III, 127.9.

917 *LGG* VI, 370 führt nur drei Belege auf: Junker/Winter, *Philä* I, 6.10 und 50.4; Buhl, *Sarcophagi*, 42 (Kairo TR 22/1/21/3).

918 Für die Belege von *ḏ3m* in *CT* I–VII s. van der Molen, *Dictionary*, 817.

919 Die Ersetzung von *ḏ3m* durch *ḏ3i* in Spruch 5 ist schon in ST 517 überliefert; s. zur Stelle.

920 Edel, *Altägyptische Grammatik*, 385f., § 754 (***nn*** und ***n3***).

921 Assmann, *Totenliturgien* III, 388.

922 Kein entsprechender Beleg in *LGG* IV, 445f.

Zu den Übereinstimmungen mit der vorliegenden Stelle in PT 536 vgl. zur vorangehenden Passage.

Rufen und Tanzen begleiten wie anderswo den als triumphalen Empfang ausgedeuteten Übergang ins Jenseits.[923]

(2014c) *ỉy.n≈ỉ ḫr≈k Wsỉr*	Nun komme ich zu dir, Osiris.
(2015a) *šzp ꜥ≈f*	Nimm seine Hand, lass ihn sich auf den großen Thron setzen
{ḏi̯}⟨ỉmi̯⟩ ḥmsi̯≈f ḥr s.t-wr.t	und den Aufweg(?) des Firmaments betreten!
(2015b) *zmꜣ*(?)[(XXIII.12)]*≈f ẖrm.t qbḥ.w*	

PT, ST: „Zu dir kommt er nun, (du) sein Vater; zu dir kommt er nun, Geb" (*ỉy.n≈f ḫr≈k ỉti̯≈f ỉy.n≈f ḫr≈k Gbb*). Dass der Gott Osiris heißt und nicht Osiris-Chontamenti, deutet darauf hin, dass es sich um den bereits im Jenseits etablierten Osiris handelt, dem in den Pyramidentexten des Öfteren der tote König vorgestellt wird, nicht um den zu befähigenden Osiris-Chontamenti bzw. den Verstorbenen. Demnach könnte die Anrede an Osiris Osiris-Chontamenti in den Mund gelegt sein, vergleichbar dem „Speiseverhör" in *sꜣḫ.w* I, Spruch 9 (hier XIV.39–41), wo ebenfalls die Antworten des Osiris-Chontamenti in der ersten Person wiedergegeben sind. Eine ebenfalls plausibel erscheinende Alternative ist eine Selbstpräsentation des Ritualisten, sei es mit Osiris oder mit Osiris(-Chontamenti) als Adressat; s. a. im Folgenden zur identischen Aussage in 2017a–b und v. a. in Spruch 23+24, wo dieser Satz dreimal als Selbstpräsentation des Offizianten erscheint (*Pyr.*, 964a/*CT* VII, 38k, 966a/39b, 967a/39h; hier XXIII.26–27, 28, 30).

Die folgenden Sätze entsprechen weitgehend PT/ST[924] und sind ohne Emendierung verständlich, wenn man sie weiterhin als Rede an einen Gott versteht, der Osiris-Chontamenti bei sich aufnehmen soll. Dies könnte zum einen der zuvor angesprochene Osiris sein; dann allerdings wäre für den folgenden Passus ein Adressatenwechsel anzusetzen, denn dort wird Osiris in der dritten Person als Kultempfänger erwähnt. Deutlicher ist zunächst die Rolle des Sprechers als Unterstützer des Osiris-Chontamenti. Er bittet den Angesprochenen um Leitung sowie um die Ausführung von Ritualhandlungen für jenen. Der Adressat soll also als Ritualist und Psychopompos fungieren, der Osiris im Jenseits einführt, sei es bei Geb wie in PT/ST, sei es bei Osiris. Nicht zufällig sind mit Horus, Iunmutef, Thot und Anubis genau diejenigen Götter besonders gut in der Funktion des Seelenführers belegt, deren Identitäten die Priester im Kult übernehmen.[925] Zu Beginn der folgenden Einheit treten mit Horus und Thot zwei ‚seelenführende' Götter und die beiden wesentlichen Ritualisten an Osiris-Chontamenti heran, um ihn „herauskommen zu lassen" (XXIII.16–17). Sowohl das wesentliche und entsprechend häufige Motiv der Einführung in die Götterwelt als auch seine Ausprägung als Geleit durch den oder die göttlichen Ritualisten werden also im Folgenden fortgeführt bzw. ergänzt.[926] Dass wie in PT/ST Geb angesprochen ist, stellt inhaltlich ebensowenig eine Schwierigkeit dar, aber ohne Kenntnis der älteren Textfassungen deutet nichts direkt darauf hin; gleiches gilt für Re, für den man auf die unserer Stelle ähnlichen Aussagen in Spruch 4 = 422 verweisen kann (*Pyr.*, 757a–c; hier XIX.22–23), auch dort in einer Passage, in der explizit zwischen Osiris-Chontamenti und Osiris unterschieden wird. Vorschlagsweise verstehe ich die vorliegende Version von *Pyr.*, 2014c–2015b deswegen so: Der Ritualist stellt sich dem Jenseitsherrscher Osiris vor, der anstelle von Geb in PT/ST die Hoheit über die Ritualhandlung innehat. Danach empfiehlt

923 Für entsprechende Aussagen in pSchmitt s. Index, *s. v.* Ritual/Ritualhandlungen → Tanz; Rufen/Stimme.

924 Neith: *šzp ꜥ≈f ḥr s(.t)-wr.t ỉmi̯ ḥmsi̯≈f ḥr s.t-wr.t*, also mit einer Dopplung der Adverbialen.

925 S. z. B. Kockelmann, Anubis, in: *WiBiLex*, Abschnitt 3.3; Stadler, *Weiser und Wesir*, 234ff., 347, 425f., 434; Rummel, *Iunmutef*, 90–95.

926 In diesem Sinne auch Assmann, *Totenliturgien* III, 389, der außerdem die in „Spruch 24" im Mittelpunkt stehende Auseinandersetzung mit Seth bereits hier angedeutet sieht. Vgl. hier XVII.33, wo Horus Osiris in Res Barke fahren lässt, wie hier mit folgender Erwähnung der *ỉtr.tỉ*.

der Sprecher aber nicht Osiris-Chontamenti seinem *alter ego* Osiris an, wie es der Rede an Geb in PT/ST entsprechen würde. Stattdessen wird eindeutig in 2016a und damit vermutlich schon ab 2015a ein ungenannter Gott gebeten, die Einführung beim Jenseitsherrscher und Handlungen an Osiris-Chontamenti zu übernehmen, also die irdische Rolle des Sprechers im Jenseits auszufüllen. Diesem Gott wird in unserer Version keine namentliche Identität mehr zugewiesen, so dass wohl schon dem antiken Rezipienten mit den göttlichen Vorgängerkönigen Re und Geb oder Ritualisten wie Horus und Thot mehrere Deutungsmöglichkeiten zur Verfügung standen. Als Ausführenden der folgenden Reinigung könnte man sich sowohl Horus oder Thot vorstellen als auch Geb (vgl. nur hier, XX.7 = *Pyr.*, 626b: Geb fegt Osiris' Mund aus). Dass man auf die Ergänzung eines Namens verzichtet hat, zeigt wohl, dass gegenüber ihrer personalen Identität hier Funktion und Rolle der Gottheit und darüber ihr Handeln zugunsten des Kultempfängers im Mittelpunkt stehen.[927]

Die Schreibung des Imperativs *imi̯* mit [Hieroglyphe] in PT[928] ist bereits in B10C zu *di̯* ([Hieroglyphe]) umgesetzt. Hier wird angesichts des Inhalts und des Kotexts (Parallele zu *šzp ꜥ⸗f*) die Lesung *imi̯* dem Benutzer weiterhin möglich gewesen sein, aber die Schreibung [Hieroglyphen] ist für den Imperativ natürlich sehr ungewöhnlich.[929] Ob besser ⟨*r*⟩ *di̯.t* „um zu veranlassen"?[930]

Ohne Wissen um die PT/ST-Version würde man *sm3* „töten" statt *zm3* lesen. Ob das alte und seltene Wort *ḫrm.t* (PT: Dual *ḫrm.ti*)[931] also als Bezeichnung eines feindlichen Wesens interpretiert wurde, lesbar z. B. als *ḫr.i mt3* „Träger des Gabelstocks"?[932] Immerhin ist der Gott, der sich laut Tb 108 mit einem Gabelstock bewaffnet Apophis entgegenstellt, niemand anderer als Seth. Auch *ḫr.i mt(w.t)* „Träger von Gift" böte sich eventuell noch an. Gerade wenn man hinter „ihm" den Ritualisten als Horus sieht, erscheint die Tötung von Osiris' Feind passend. Allerdings bliebe bei einer Lesung *sm3* + Feindbezeichnung die Bedeutung des folgenden *qbḥ.w* zu erklären.

(2015c) *s(w)ꜥb rꜣ⸗f m nṯr.i m ḥzmn*	Reinige seinen Mund mit *nṯr.i*-Natron und *ḥzmn*-Natron!
(2015d) *ꜥn ꜥn.t⸗f ḥr* (2016a) *iri̯.(t)n⸗f*	Pflege („verschönere") seinen (Finger)nagel wegen dessen, was er getan hat:
nw.n⸗f ḥr Wsir	Er hat auf Osiris geblickt (?).
h3y ipn n (XXIII.13) *qs.w⸗f* (2016b) *n smnḫ qq/wnm*(?) *n d3i̯.t*	Diese Jubelrufe (geschehen) wegen seiner Knochen, wegen der herrlichen Bereitung der Mahlzeit(?) und wegen des Übersetzens.
i/nis(?) *wr*	O Großer!/Begrüßung des Großen(?), nun komme ich zu dir,
(2017a–b) *iy.n⸗i ḫr⸗k itr.ti-šmꜥ.t*	du vom oberägyptischen Landesheiligtum(?).
(2017c) *iy n⸗k itr.t{i}-šmꜥ.t m* (XXIII.14) *ks.w*	Das oberägyptische Landesheiligtum wird ehrerbietig zu dir kommen.

927 Denkbar ist noch ein Bezug von 2015a ff. auf den Sprecher, d. h. man müsste eigentlich parallel zu 2014c die dritte durch die erste Person ersetzen (Assmann, *Totenliturgien* III, 384, Anm. 479). In diesem Fall würde nicht mehr Osiris den Thron besteigen, sondern der Sprecher als Nachfolger des Osiris, also als Horus. Diese Konstellation ist grundsätzlich ebenfalls plausibel, der Vorschlag würde aber eine nicht unerhebliche Emendierung des überlieferten Texts erfordern oder einen Sprecherwechsel, für den aber an dieser Stelle jedes weitere Indiz fehlt.

928 Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 293–295, § 606–608.

929 Kein entsprechendes Beispiel bei Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 753, § 156.

930 Vorschlag Quack.

931 Jeweils im Singular ist das Wort noch belegt in der Parallele PT 553 (*Pyr.*, 1367b) sowie in PT 665A (Faulkner) = PT 665B (Allen): *Pyr.*, 1911c. An allen drei Stellen steht es als direktes Objekt nach *zm3* „gelangen zu".

932 Im Singular nicht belegt; vgl. aber im *Pfortenbuch* die „Träger der Gabelstöcke" (*ḫr.iw mt3.w*) als Götter, die Apophis abwehren; *LGG* VI, 42; Hornung, *Pforten des Jenseits* I, 204; II, 153–155.

PT, ST:

s(w)ꜥb rꜣ=f m nṯr.ỉ ḥzmn ḥr mn.tỉ Ḫnt.ỉ-ỉr.tỉ
s(w)ꜥb ꜥn.wt=f ḥr.(w)t ẖr.(w)t
ỉrỉ n=f nw ỉrỉ.n=k n sn=f Wsỉr hrw pw n(.ỉ) ỉp qs.w n(.ỉ) smnḫ ṯbw.wt n(.ỉ) ḏꜣỉ.t r(w)d-wr
ỉwỉ n=k sꜣ.tw ꜥrq.w
nỉs=k ỉr ỉtr.t-šmꜥ.t
ỉwỉ n=k ỉtr.t-mḥ.t m ks.w

Reinige[933] seinen Mund mit *nṯr.ỉ*-Natron und *ḥzmn*-Natron auf Cheni-irtis Schoß! Reinige seine Finger- und Fußnägel! Tue für ihn dies, was du für seinen Bruder Osiris getan hast, an diesem Tag des Zählens der Knochen, des Anlegens der Sandalen, des Überquerens der Großen Treppe!
Die *sꜣ.tw* werden gekrümmt zu dir kommen. Du wirst dem oberägyptischen Landesheiligtum den Gruß entbieten, und das unterägyptische Landesheiligtum wird in Verneigung zu dir kommen.

Angesichts der Zahl und der Art der Veränderungen gegenüber der PT-Version muss diese Passage ungeachtet ihrer insgesamt überzeugenden Aussage wohl als teilweise verderbt betrachtet werden. Dabei dürften wieder v. a. die Ähnlichkeit von Schriftzeichen oder im Konsonantenbestand den ersten Anstoß zu den z. T. komplexen Deviationen gegeben haben. Die Umformulierung von ***nw ỉrỉ.n=f*** in ***nw n=f*** oder ***nw.n=f*** besteht im Schriftbild lediglich aus einem Wechsel von [Hieroglyphe] zu [Hieroglyphe]. Andererseits weist unser Text auch die Auslassung ganzer Phrasen oder sogar Sätze auf. Ein Anlass für einen entsprechenden Mechanikfehler ist nicht unmittelbar ersichtlich, aber vielleicht ist es kein Zufall, dass mit 2017a gegenüber PT/ST ein uns nicht recht verständlicher Satz fehlt. Auch (Me)chenti-irtis Erwähnung mag bereits antiken Rezipienten Schwierigkeiten bereitet haben.

Die hier angebotene Deutung[934] setzt voraus, dass der Adressat in Fortsetzung von 2015a–b ein göttlicher Psychopompos ist (s. zuvor). Diesem wird Osiris-Chontamenti seinerseits als befähigter Ritualist präsentiert, der den Gott bereits geschaut hat (falls nicht doch ***nw n=f*** „schaue für ihn/zu ihm(?) auf/wegen(?) Osiris" gemeint ist) und sich dank seines früheren Handelns wieder schauen darf. Es würde hier also eine weitere Ausformulierung der „*embalmer embalmed*"-Konstellation vorliegen.[935] Jeder Lösungsvorschlag hat mit dem Problem zu kämpfen, dass die für ***nw*** übliche Präposition ***r*** hier nicht geschrieben ist.[936] Von daher wäre eine Ergänzung zu ***nw.n=f (r) ḥr Wsỉr*** „er hat Osiris' Gesicht angeschaut" ebenfalls nicht unattraktiv. Immerhin hat es den Anschein, als liefen die meisten Alternativen auf ein Erblicken des Osiris hinaus, entweder durch Osiris-Chontamenti oder durch den mit diesem nicht identischen angeredeten Gott.

Danach schließen der Spruch und die gesamte siebte Texteinheit mit einer erneuten Anrede, und zwar eines „Großen" und Gottes der oberägyptischen ***ỉtr.t***, also als Herr der Götter Oberägyptens, ursprünglich ganz Ägyptens. Die allem Augenschein nach zunächst als Assoziationsfehler zu bewertende, nämlich mit Blick auf ***ỉy.n=ỉ ḫr=k*** in 2014c entstandene Deviation von ***ỉwỉ n=k*** zu ***ỉy.n=ỉ ḫr=k*** hat die Aussage dahingehend verändert, dass nun zunächst der Sprecher selbst an den Adressaten herantritt, denn nur so erklärt sich die Anrede an eine männliche Gestalt (***=k***). Will man angesichts der ganz überwiegend ‚sinnvollen' Veränderung des Spruchs keine Reihe ‚sinnloser' Fehler ansetzen, dann kann man in diesem neuen Textverlauf nochmals die Rolle des Ritualisten erkennen, der die Handlungen göttlicher Mittler initiiert, hier die respektvolle Begrüßung des „Großen" durch die Götter Oberägyptens.

---

933 Die geläufigen Übersetzungen bevorzugen hier ein Passiv: „Gereinigt ist ...". Da die umstehenden Sätze Aufforderungen enthalten, sich um den Verstorbenen zu kümmern, steht einer entsprechenden Deutung dieses Satzes nichts entgegen. Der Verstorbene soll wie Osiris von Geb im Zuge der Balsamierung gereinigt werden.

934 Diese resultiert z. T. aus kritischen Bemerkungen Quacks zu einem früheren Versuch.

935 Vgl. Index, *s. v.* Ritual/Ritualhandlungen → Rolle des Ritualisten.

936 Vgl. immerhin *Wb* II, 218.10–16 für die gelegentliche Verwendung mit anderen Präpositionen einschließlich *n* und *ḥr*.

Diese ist ein weiteres Bild für die Etablierung des Osiris(-Chontamenti) als jenseitiger Herrscher der Götter.

Wie zuvor in 2014c bleibt als Alternative eine Rede des Osiris-Chontamenti selbst in Betracht zu ziehen, dann wohl mit Geb als dem „Großen" (oder doch Osiris entsprechend 2014c und 2015d?). In diesem Fall würde der Handlungsverlauf der PT-Version entsprechen, wobei die dortige Aussage über die Begrüßung der *ỉtr.t* durch den Verstorbenen durch eine direkte Rede ersetzt wäre. Zur ehrerbietigen Reaktion der oberägyptischen *ỉtr.t* vgl. hier insbesondere das Aufstehen des Herrscherhofs (*ḥw.t-ỉty*) an der Spitze der beiden Landesheiligtümer in Spruch 16 = PT 468 (*Pyr.*, 896c; hier XXI.13–14).

3.2.8 Einheit 8

Diese letzte Einheit der *sꜣḫ.w* II, die auf die letzten Sprüche der Liturgie „CT.3" zurückgeht, ist nicht mehr in *hꜣy*-Anrufe gegliedert, so dass eine entsprechende Zählung entfallen muss. Die stattdessen gewählte Unterteilung in drei Sprüche arbeitet wieder mit Assmanns Spruchnummern, muss aber in deren Zuweisung teilweise abweichen (s. die Konkordanz der Zählungen und zu den einzelnen Sprüchen). Wie in den Einheiten zuvor für die Anrufe bieten die Handschriften aber kein äußerliches Gliederungsmerkmal (Absatz, Spatium) für diese „Sprüche". Ähnlich den durch Inhalt oder Adressatenwechsel definierten „Abschnitten" in den Sprüchen bzw. Anrufen zuvor ist die Spruchzählung hier vornehmlich als moderne Lesehilfe zu verstehen.

3.2.8.1 Zweiter Fundvermerk

gmi̯ r ꜥr.y(t) dḥr m pr-mdꜣ.t n(.ỉ) pr ⌜Wsỉr⌝ m rk n(.ỉ) nsw (Mꜣꜥ-Rꜥw) mꜣꜥ-ḫrw	**Gefunden an einer Lederrolle** in der Bibliothek des Osiristempels in der Zeit des Königs „Ma'are", gerechtfertigt.

Die nach ***gmi̯*** ungewöhnliche Präposition ***r*** ist wohl aus ***ḥr*** verschrieben.[937]

Anders als im ersten Fundvermerk in XXII.15–16 wird hier nur ein König genannt. Nach allgemeiner Annahme handelt es sich nochmals um Amenhotep III.,[938] der Schreibung nach zu urteilen ist jedoch am ehesten (*N.ỉ*)-*mꜣꜥ.t-Rꜥw* Amenemhet III. gemeint.[939]

Lufts Vorschlag, hier läge „eher ein Hinweis auf eine Gottesherrschaft", nämlich die des Schu, vor,[940] sollte zwar nicht aus den Augen verloren werden, denn der Name des Gottes kann durchaus so geschrieben werden wie hier; das anschließende *mꜣꜥ-ḫrw* lässt aber unmittelbar an einen verstorbenen König denken, nicht an Schu, auch wenn es ab und an auf einen ‚alten' Gott angewendet wurde.[941] Auch die mit dem ersten Fundvermerk übereinstimmende Ortsangabe „Osiristempel" weist in historische Zeit. Lufts zweites Argument, wieso „der Schreiber" den Namen des Königs falsch hätte schreiben sollen, wenn er ihn eine Kolumne zuvor richtig geschrieben hatte, beweist ebenfalls nichts, denn die unterschiedliche Schreibung kann bereits in den beiden herangezogenen Schriftrollen so vorgelegen haben. Dies würde auch begründen, warum nur hier dem Königsnamen *mꜣꜥ-ḫrw* folgt. Der übrige Text des zweiten Fundvermerks gleicht in seinen Formulierungen genau dem ersten und legt schon deswegen eine jenem entsprechende Quellenangabe näher als eine Rückdatierung des Texts in mythische Vorzeit.

---

937 Mit Möller, *Pyramidentexte*, 3; Luft, *ZÄS* 99 (1973), 109; Assmann, *Totenliturgien* III, 232, 385.

938 So noch Assmann, *Totenliturgien* III, 232, 385.

939 Widmer, in: *Seventh International Conference of Demotic Studies*, 380f.; s. bereits le Page Renouf, *TSBA* 9 (1893), 296.

940 Luft, *ZÄS* 99 (1973), 109f.

941 Luft, *ZÄS* 99 (1973), 110 verweist auf pBoulaq 17 (= Kairo CG 58038) II.2; vgl. Luiselli, *Amun-Re-Hymnus*, 7 (zu Vers 26).

Während sich hier zwar nicht die Frage stellt, wie die Nennung zweier unterschiedlicher Regierungszeiten zu verstehen ist, muss dafür beurteilt werden, worüber die einzige Zeitangabe informiert: über das Alter der gefundenen Rolle oder über den Zeitpunkt ihrer Auffindung. Aufgrund der Angabe des Fundorts – wieder die Bibliothek eines Osiristempels – und ihrer Position im Satz ist die zweite Möglichkeit erheblich wahrscheinlicher. Eine Altersangabe bezöge sich auf die Lederrolle und wäre deswegen unmittelbar hinter der direkten Genetivverbindung *ꜥr.t dḥr* zu erwarten, während sie hier durch die auf das Partizip *gmi̯* bezogene Adverbiale von dieser separiert ist.

Zum wahrscheinlichen Bezug der Angaben auf den folgenden und nicht auf den vorangehenden Text s. zum ersten Fundvermerk.

ḏd-mdw **Zu rezitieren**

Anders als beim ersten Fundvermerk folgt auf diesen explizit die Rezitationsanweisung.

3.2.8.2 Spruch 23+24 = Pyr., 1261b–c (aus PT 532) + PT 477/ST 837

Verwendete Parallelen
PT: Pepi I., Merenre,[942] Pepi II.: *Pyr.*, 1261b–c, 956a–970.
ST: Särge T9C, B10C: *CT* VII, 37a–39p.[943]

TT 353: Dorman, *Tombs of Senenmut*, 112, Taf. 78–79, Z. N 18 (*CT* VII, 37a–d = *Pyr.*, 956a–c).

Sarkophag der Anchnesneferibre (BM 32): Wagner, *Anchnesneferibre*, 41–51, Taf. 2, Z. I, 24–44 = *Pyr.*, 1261b–c + 956a–963d; 492–498 (Synopse).

Da der Text ab dem Ende von Zeile XXII.15 genau PT 477/ST 837 entspricht, hat Assmann diesen auch in der Spätzeitversion als einen „Spruch“ gezählt, die beiden Sinneinheiten zuvor konsequenterweise als eigenen „Spruch 23“ Allerdings schließt der erste Satz von „Spruch 24“ inhaltlich unmittelbar an „Spruch 23“ an. Weil dessen Text, eine Variante von *Pyr.*, 1261b–c, auch in PT 532 keine eigene Einheit bildet, sondern mit dem dort folgenden *Pyr.*, 1262a zusammengehört, erscheint es mir angemessener, hier von einem einzigen „Spruch“ auszugehen, also ohne Zäsur nach *Pyr.*, 1261c. Schon die ST-Abschriften weisen keinerlei graphische Trennung zwischen den beiden „Sprüchen“ auf,[944] anders als vor ST 838 und 839 (vgl. im Folgenden, zu Spruch 25A). Das erste Wort, *sꜣḫ.tw*, ein Zusatz gegenüber den älteren Versionen, zeigt immerhin an, dass in jedem Fall eine Adaption des überlieferten Textmaterials stattgefunden haben muss (s. u.).

In ST steht vor PT 477/ST 837 (= CT.3, Spruch 23) nicht nur *Pyr.*, 1261b–c, sondern mit 1259a–1261c eine etwas längere Passage (= CT.3, Spruch 22),[945] die aber ebenfalls nur einem Ausschnitt aus PT 532 entspricht. Offenbar stammt unsere Version also – nicht überraschend – von der ST-Sequenz ab, jedoch mit einer Auslassung, über deren Grund nur spekuliert werden kann. Vielleicht erschien in der neuen Textfolge der *sꜣḫ.w* II *Pyr.*, 1259a–1261a als Anschluss an Spruch 22 anstatt PT 670 = CT.3, Spruch 21[946] nicht mehr passend; in der Tat hat die dortige Aufforderung zum Aufstehen und Fahren zum „Großen Grünen“ hier durch die ausführliche Beschwörung des Himmelsaufstiegs in Spruch 22 einen inhaltlich adäquaten Ersatz. Nun führt Spruch 23+24 zu Beginn das Spruch 22 abschließende Motiv der Integration in die Göttergemeinschaft im Horizont weiter. Ob genau dies ihr Grund war oder

942 Nur PT 477; PT 532 noch unpubliziert.
943 *CT* VII, 38l–39h sind in B10C wegen Homoioteleuton (Besitzername) ausgelassen worden.
944 Vgl. Allen, *CT* VIII, 386; *CT* VII, 37a.
945 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 442ff.
946 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 427–442; der Text jetzt bei Allen, *CT* VIII, 414–424; zur Version in der Totenkultkapelle Amenirdis' I. s. Gestermann, in: TUAT NF 6, 230f.

nicht, die erhebliche Kürzung kann jedenfalls als Indiz dafür gelten, dass die Ergänzung der ursprünglichen Spruchsequenz der *s3ḫ.w* II aus weiteren Vorlagen nicht einfach ‚additiv', sondern im Zuge eines oder mehrerer Redaktionsvorgänge ‚integrativ' erfolgte.

Für die Abschrift auf BM 32 lag allem Anschein nach bereits eine Vorlage mit der gekürzten Fassung vor, was die ausgehende 26. Dynastie zu einem *terminus post quem non* für die Integration von Spruch 23+24 in die Sequenz der Sprüche 19B–25B der *s3ḫ.w* II macht.

a) Empfang im Horizont

(XXIII.15) *s3ḫ.tw* (1261b) *3ḫ.tì m 3ḫ.t*	Sei befähigt, so dass du im Horizont befähigt bist und
ḏdi̯.tì m Ḏd.w	dauerhaft in Busiris(?)!
(1261c) *šzp(.w)=k ìn b3.w-Ìwn.w*	Von den Bas von Heliopolis wirst du in Empfang genommen
nḏri̯(.w)=k ìn Rꜥw	und von Re ergriffen werden!

Die beiden jeweils aus zwei parallelen Phrasen bzw. Sätzen bestehenden Sinnpaare sind am Schluss von PT 532 folgendermaßen in den Text integriert, dort mit der Schreibung *Ḏd.t*, also wohl „Mendes":[947]

> *n ṯwt ìs ꜥḥꜥ n wrḏ.n=f ḫr(.ì)-ìb 3bḏ.w 3ḫ.tì m 3ḫ.t ḏdi̯.tì m Ḏd.t*
> *šzp(.w) ꜥ=k N. ìn b3.w-Ìwn.w*
> *nḏri̯(.w) ꜥ=k ìn Rꜥw*
> *ṯzi̯(.w) tp=k N. ìn psḏ.tì*
> *di̯.n=sn ṯw Wsìr N. m-ḫnt ìtr.tì b3.w-Ìwn.w*
> *ꜥnḫ.t(ì) ꜥnḫ.t(ì) ṯzi̯ ṯw*
>
> Denn du bist ja der, der steht, ohne zu ermüden, der in Abydos weilt, da du im Horizont befähigt bist und dauerhaft in Mendes.
>
> Von den Bas von Heliopolis bist du, N., an der Hand genommen worden, von Re ist dein Arm ergriffen worden, und von den beiden Neunheiten ist dein Kopf hochgehoben worden. Sie haben dich, Osiris N., vor die beiden Landesheiligtümer des Bas von Heliopolis gestellt – so lebe, lebe, erhebe dich!

Anders als PT schreiben beide ST-Belege eindeutig *Ḏdì.t*, also den Namen der Nekropole von Heliopolis,[948] ebenso die Parallele *Pyr.*, 1046b.[949] Zur Fortdauer (*ḏdi̯*) in *Ḏdì.t* s. a. in *Sokar herausbringen*, hier XXXI.34. Angesichts des unklaren Befundes ist eine Schreibung *Ḏd.w* am ehesten wohl doch als „Busiris" zu lesen, auch wenn man dieses dann als sekundäre *lectio facilior* zu bewerten haben wird. Dass die folgende Nennung der Bas von Heliopolis doch noch eine Identifizierung von *Ḏdì.t* ermöglichte, soll mit Blick auf XXXI.34 aber nicht völlig ausgeschlossen werden.

Die Form des einleitenden *s3ḫ* ist nicht eindeutig zu bestimmen. Anstelle des optativischen PsP könnte auch *s3ḫ ṯw* „Befähigt worden bist du"[950] oder *s3ḫ(=ì) ṯw* „ich will dich befähigen" gelesen werden. Auch die beiden in PT/ST unzweifelhaften PsP *3ḫ.tì* und *ḏdi̯.tì* könnte man als *3ḫ ṯw … ḏd ṯw* auffassen, wie es bei BM 32 eindeutig der Fall ist, dort erkennbar dank der Anpassung an den weiblichen Adressaten:

---

947 *Pyr.*, 1261a–1262c.

948 Schmitz, in: *FS Altenmüller*, 397 mit weiteren Belegen und Literatur; s. a. hier, XXIII.27 (*Pyr.*, 964c/*CT* VII, 38m), XXIV.20 (*CT* VII, 44e) sowie XXXI.34, 42, 43 (das „Obere *Ḏd(ì.t)*/*Ḏd(.w)*(?)" in *Sokar herausbringen*). Sethe, *Übersetzung und Kommentar* V, 158 und Allen, *Pyramid Texts*, 165 lesen auch in PT 532 *Ḏdì.t* („Mendes" auch Faulkner, *Pyramid Texts*, 200); trotz der ganz ähnlichen Formulierung muss der Ortsname aber nicht an beiden Stellen derselbe sein; vgl. die unterschiedlichen Wortspiele mit *ḏd*/*nḏd* in *Pyr.*, 1301c, 1633c, 2107c (s. zu XVII.8–9.

949 T9C in einer Schreibung *Ḏd.y*.

950 So Assmann, *Totenliturgien* III, 391.

hꜣ Wsỉr N. mꜣꜥ(.t)-ḫrw sꜣḫ ṯn
ꜣḫ ṯn m ꜣḫ.t
ḏd ṯn m Ḏd.t
He, Osiris N., gerechtfertigt, befähigt bist du! Du bist im Horizont wirkmächtig, du bist in Mendes/Busiris(?)[951] dauerhaft.

BM 32 wie hier nur noch mit ***nḏri̯*** statt ***nḏri̯ ꜥ***.

Dass PT 532 zunächst nicht notwendigerweise als Quelle für unsere Passage angenommen muss, zeigt die Einbindung des ersten Textems in ähnlicher Form in PT 487, der aufgrund seiner Kürze hier komplett zitiert sei:[952]

ḏd-mdw
ỉꜣ ỉti̯(=ỉ) Wsỉr N. pn ꜣḫ.tỉ m ꜣḫ.t ḏdi̯.tỉ m Ḏdỉ.t
wḏ=k mdw m-ḫnt ꜥnḫ.w ḏ.t
ꜥḥꜥ ḥr gs=k ỉꜣb.ỉ
di̯ ṯw ḥr gs=k wnm.ỉ
šzp n=k tʾ=k pn rḏi̯.n(=ỉ) n=k
Ḥr.w pw mr.y N. pn Ḥr.w zꜣ nḏ ỉti̯=f Wsỉ[r][953]
Rezitation:
Eh, mein Vater dieser Osiris N., du sollst im Horizont befähigt sein und dauerhaft in Djedit! Du sollst für immer an der Spitze der Lebendigen Befehle erteilen! Richte dich auf deiner linken Seite auf! Wende dich auf deine rechte Seite! Nimm dieses dein Brot entgegen, das ich dir nun spende – das ist Horus, der Geliebte dieses N., Horus, der Sohn, der sich um seinen Vater Osiris kümmert!

Für eine direkte Abstammung unserer Sätze aus PT 532 spricht aber die ST-Version; s. zuvor.

Ignoriert man die formale Trennung von der vorangehenden Einheit, könnte man „Spruch 23" sogar als Ende von „Spruch 22" auffassen, indem Befähigung und Dauer aus der Verehrung durch die oberägyptische *ỉtr.t* resultieren würden, zu der die Bas von Heliopolis in Parallele gesetzt wären.

Der Handlungsfähigkeit im Horizont steht die Dauerhaftigkeit an einem irdischen Kultort gegenüber, den man unabhängig von seiner genauen Identifizierung als den Ort der Bestattung zu verstehen hat. Die beiden Aspekte werden mithin einleitend als gleichwertig präsentiert, entsprechend der Vorstellung von mobilem Ba und fest ruhendem Körper, die zur jeweiligen Erneuerung einander bedürfen. Der folgende Textverlauf befasst sich dann aber ausschließlich mit dem „befähigten" Aspekt der Person, der sich am Himmel unter die Götter reiht.

Da der Empfang durch Re mit der Einsetzung als dessen Stellvertreter einhergeht, kommt den Bas von Heliopolis hier wohl eine unterstützende Rolle bei der Inthronisation zu.[954]

(*Pyr.*, 956a/*CT* VII, 37a) *wn(.w) ꜥꜣ.wỉ* **(XXIII.16)** *p.t* *zš(.w) ꜥꜣ.wỉ tꜣ qbḥ.w*	Die Himmelstüren stehen offen, die Türen von Erde und(?) Firmament sind aufgetan.
(956b/37b–c) *ḫꜥi̯ Ḥr.w* *ỉy Ḏḥw.tỉ* *ỉy=sn n Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.t* (956c/37d) *ḏi̯* **(XXIII.17)** *=sn pri̯=f m-m nṯr.w*	Horus erscheint, Thot kommt. Sie kommen zu Osiris-Chontamenti und lassen ihn unter den Göttern herausgehen.

951 Sander-Hansen, *Anchnesneferibre*, 17 liest in der Nachfolge von Sethe *Ḏdỉ.t*.

952 *Pyr.*, 1046a–1047b; Text nach Pepi I.; s. Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 129, Taf. 7 (P/A/W 60); wo möglich ergänzt nach Merenre und Pepi II.

953 Merenre und Pepi II. anders: „Ich bin dein Sohn, dein Erbe" (*ỉnk zꜣ=k ỉwꜥ(.w)=k*).

954 Vgl. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 388 (Textabschnitt 6), 395f., § 35f.

Die häufige Formulierung der Öffnung von Himmel und Erde ist zum einen eine Anpassung an die entsprechenden Passagen in XXI.40 (*Pyr.*, 727a) und XXII.41 (*Pyr.*, 2001a), zum anderen kombiniert sie die Version der PT, der zufolge Himmel und Erde beben, mit der der ST und TT 353, wo neben dem Himmel das hier gleichfalls noch genannte „Firmament" aufgetan wird. PT: „Der Himmel ist in Aufruhr, es bebt die Erde" (*ʿḏ p.t nwr t3*); ST, TT 353 und BM 32: „Die Himmelstüren stehen offen, die Türen des Firmaments sind aufgetan" (*wn(.w) ʿ3.wỉ p.t zn(.w)*[955] *ʿ3.wỉ qbḥ.w*).

PT mit umgekehrter Zuordnung von Verb und Subjekt: *ỉy Ḥr.w ḫʿi̯ Ḏḥw.tỉ*; ST und TT 353 wie hier.

PT: „(damit) sie Osiris auf seine Seite heben und mit den beiden Neunheiten aufstehen lassen" (*ṯzi̯=sn Wsỉr ḥr gs=f di̯=sn ʿḥʿ=f m psḏ.tỉ*); Pepi II. „an der Spitze der beiden Neunheiten" (*m-ḫnt psḏ⌜.tỉ⌝*); T9C: „indem sie zu Osiris kommen und ihn an der Spitze der Neunheit herausgehen lassen" (*ỉwi̯=sn{n} n Wsỉr di̯=sn pri̯=f m-ḫnt psḏ.t*); B10C nur mit dem zweiten Satz: „(damit) sie dich mit der Neunheit herausgehen lassen" (*di̯=sn pri̯=k m psḏ.t*); TT 353: „indem sie zu diesem Osiris N. kommen und ihn mit der Neunheit herausgehen lassen – diesen wohlversorgten N." (*ỉwi̯=sn n Wsỉr N. pn di̯=sn pri̯=f m psḏ.t ỉm3ḫ.y N. pn*). Der Namenszusatz beschließt dort den Textauszug.

Mit Horus und Thot treten die beiden Ritualisten *par excellence* auf, der Sohn und der schriftkundige Priester; vgl. zuvor zum Ende von Spruch 22. Zur Himmelsreise gemeinsam mit den Göttern vgl. in pSchmitt noch insbes. *s3ḫ.w* I, Spruch 7 (hier XIV.3–4). Hier folgt sie als logischer nächster Schritt auf Befähigung und Aufnahme unter die Götter im Horizont.

b) Rede an Seth über die Gerichtsverhandlung in Heliopolis

Der „Schlussrede" von Spruch 25B zufolge handelt es sich bei jenem Spruch und damit wohl bei der gesamten achten Einheit der *s3ḫ.w* II um die Ausdeutung eines Schlachtopfers. Gerade die folgende Szene, die Verhandlung gegen den – zumindest in den älteren Versionen – seine Tat leugnenden Seth, ist in Rezitationen zu Vernichtungsopfern verschiedentlich aufgegriffen worden; schließlich stellt sie die Schuld und damit die Todeswürdigkeit des Opfers fest.[956]

(957a/37e–f) *sḫr(.w) Stš dr(.w) r t3*	„Gestürzt ist Seth, zu Boden abgewehrt!"
(957b–c/37g–h) *mdw pw ḏd.⌜n⌝ Gbb r=k*	Das sind die Worte, die Geb über dich gesprochen hat hat,
f3(.w) pw ỉri̯.n nṯr.w (XXIII.18) *r=k m ḥw.t-sr-wr(.t) m ỉwn.w*	das ist die Drohung, die die Götter gegen dich ausgestoßen haben, im Großen Fürstenhaus in Heliopolis,
m nḏri̯=k Wsỉr r t3 m Ndỉ.t	da du Osiris in Nedit zu Boden gerissen hast,

PT, ST: „Gedenke, Seth, nimm dir zu Herzen …" (*sḫ3 Stš di̯ ỉr ỉb=k*); in B10C bereits *dr* statt *di̯ (ỉ)r*. Mit der Umdeutung zu einer Aussage über Seths Niederlage muss das Folgende als zwei *pw*-Sätze aufgefasst werden, nicht mehr als direktes Objekt von *di̯* („diese Rede … diese Drohung …"). Der Wechsel von der dritten Person zur zweiten erklärt sich bei der vorgeschlagenen Lösung einer direkten Rede. Die Rezitation gibt nun einen Abwehrspruch gegen Seth wieder, den Geb und die Götter zugunsten des Osiris aufgesagt haben und den der Sprecher Seth übermittelt. Zur Einbindung direkter Rede in die Rezitation vgl. nur kurz zuvor am Ende von Spruch 22, wo die beiden Sätze *ỉy.n=ỉ ḫr=k* … eventuell Osiris-Chontamenti in den Mund gelegt sind.

PT, ST: *ḥw.t-sr ỉm.ỉt ỉwn.w*; B10C dabei wie hier mit der Erweiterung zu *ḥw.t-sr-wr.t*.

BM 32: *m nḏri̯.n=k*; in allem Übrigen wie hier.

955 N. B. die Schreibung [Hieroglyphen] in BM 32.

956 Vgl. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 57.

Angesichts der Bekanntheit von *Ndỉ.t* als Ort von Osiris' Tod dürfte die vorliegende Schreibung, die fast identisch auch BM 32 aufweist, lediglich das Wortspiel mit ***ndri*** betonen, nicht aber als eigenes, sonst unbekanntes Toponym aufzufassen sein. In den früheren Versionen liegt die Ortsangabe so wohl nur noch bei B10C vor;[957] das Wortspiel mit *Ndỉ.t* ist dort aber durch das Verb ***ndỉ*** implizit deutlich genug vorhanden. PT: „weil du Osiris zu Boden schmettertest" (*ḥr ndỉ⸗k Wsỉr r tꜣ*); T9C: „als du Osiris zu Boden geschmettert hast, als den, den du geschmettert hast" (*m ndỉ.n⸗k Wsỉr r tꜣ m ndỉ.n⸗k*). Auch wenn es sich um eine geläufige Formulierung handelt, ist es vielleicht kein Zufall, dass nun auch Seth ausdrücklich „zu Boden" geworfen" sein soll, da dadurch Gleiches mit Gleichem vergolten wird (vgl. Index, *s. v.* Vergeltung).

(958a–b/37i–j) ***m dd⸗k Stš***	wobei du, Seth, sagtest, dass darüber Macht zu gewinnen dir
nn rdi(.w) ỉs sḫm⸗k ỉm	nicht gestattet sei – so ist es nicht verwehrt, dass deine
n ḥmi(.w)(XXIII.19) ***ỉs sḫm⸗k n Ḥr.w***	Macht (nun) Horus gehört.

PT: „als du, Seth, sagtest: ‚nicht gegen ihn habe ich dies getan', (nämlich) dass du dort mächtig warst, so dass du deiner Macht zugunsten von Horus beraubt wurdest" (*m dd⸗k Stš n ỉri.n(.ỉ) ỉs nw ỉr⸗f sḫm⸗k ỉm nḥm⸗tỉ sḫm⸗k n Ḥr.w*).

T9C: „Als du, Seth, sagtest: ‚ich(?) habe (es) doch nicht getan', (nämlich) dass du dich seiner bemächtigt hattest, und als du zugunsten von Horus weggenommen wurdest" (*m dd⸗k Stš n ỉri⸗ỉ(?)*[958] *ỉs sḫm⸗k ỉm⸗f nḥm(.w)⸗k n Ḥr.w*).

B10C (z. T. zerstört): …[959] [*nḥ*]*m(.w) sḫm⸗k n Ḥr.w*, also an dieser Stelle wie PT, aber offenbar schon mit *w*-Passiv anstelle von ***nḥm⸗tỉ***.[960]

BM 32: „als zu Seth gesagt wurde:[961] ‚darüber Macht zu gewinnen ist dir nicht gestattet', als deine Macht zugunsten von Horus fortgenommen wurde" (*m dd n Stš nn rdi(.w) ỉs sḫm⸗k ỉm m nḥm sḫm⸗k n Ḥr.w*), also mit einem zwischenzeitlichen Wechsel zu einer Rede über Seth in der dritten Person aufgrund der Auslassung von ***⸗k*** bzw. dessen Verschreibung in ***n***.[962] Aufgrund des ausgeschriebenen ***m*** ist dort trotz des Determinativs der rückwärts laufenden Beine noch das ***nḥm*** der PT und ST zu lesen, während hier durch das folgende ***ỉs*** offenbar eine Angleichung an ***nn rdi(.w) ỉs*** vorliegt. Die Negation ist zwar nur durch einfaches ***n*** geschrieben, aber das Determinativ legt das Verb ***ḥmi*** statt ***nḥm*** nahe.[963]

Auch wenn sie das Resultat mehrfacher, sicher nicht jedes Mal bewusst reinterpretierender Veränderungen ist, bietet die vorliegende Formulierung eine stimmige Aussage. Seths ursprünglich die Tat bzw. die böse Absicht leugnende Rede ist nun eine – natürlich erfolglose – Beschwerde darüber, dass ihm die Übernahme der Herrschaft verwehrt wurde. Hierzu passt der folgende Abschnitt, in dem ebenfalls nicht mehr vom tödlichen Kampf zwischen Seth und Osiris die Rede ist, sondern vom „Amt", also wiederum von der Königswürde.

957 *CT* VII, 37, Anm. 4.

958 Ein angesichts des zu erwartenden Textverlaufs nicht sicher zu identifizierendes Zeichen; s. die Wiedergabe der kursiven Form in *CT* VII, 37, Anm. 2.

959 Soweit erkennbar wie T9C.

960 Vgl. *CT* VII, 37, Anm. 5.

961 Oder: „als Seth sagte"; vgl. folgenden Abschnitt.

962 Vielleicht als Pseudo-Angleichung an *dd.n Gbb* zuvor.

963 Eine Alternative bietet Assmann, *Totenliturgien* III, 396 an, der die Partikel *ḥm* liest: „als du sagtest, Seth: es soll nicht gewährt werden, daß du darüber Macht gewinnst, damit du dann Macht gewinnst über (lies: ***m***?) Horus". Die Satzeinleitung durch gleich drei Partikeln hintereinander, die Forderung Seths, ihm solle keine Macht gegeben werden, sowie die dann notwendige Lesung von ***m*** statt ***n*** nach ***sḫm*** sprechen m. E. eher gegen diese Idee. Grundsätzlich möglich erscheint hingegen „weil deine Macht vor Horus zurückgewichen ist" (Vorschlag Quack).

(959a–b/37k–m) *m ḏd=k Stš*	als du, Seth, sagtest, dass er dich herausforderte; als dein
ỉw wnn.t ỉkỉ=f tw	Name entstand: „Herausforderer ...“
m ḫpr rn=k n(.ỉ) ỉkỉ	
{*rdỉ ỉs sḫm=k* (XXIII.20) *ỉm*	{darüber Macht zu gewinnen dir (nicht) gestattet sei und
n ḥmỉ ỉs sḫm=k n Ḥr(.w)	dass nicht verwehrt sei, dass deine Macht Horus gehöre. Als
m ḏd=k Stš ỉw wnn.t ỉkỉ}	du, Seth, sagtest, dass herausforderte“}
⸢*T3-mḥ.w*⸣	„... von Unterägypten“;

Die irrtümliche Wiederholung von knapp einer Zeile Länge hat bereits der Schreiber selbst (oder eventuell eine zweite Person) durch Einfassung mit einer schwarzen Linie gekennzeichnet (s. a. in Kapitel I.3.6.3).

Die Verwendung von „*r*“ als Schreibung für *ỉw* ist in pSchmitt sehr ungewöhnlich und wohl allein der Überlieferung dieser und der folgenden Textpassage geschuldet.

Die scheinbare Schreibung *ỉ3.wt=k* wird hier nach Vorschlag von Quack als phonetische Wiedergabe von *ỉkỉ* aufgefasst. So erklärt sich nicht zuletzt auch die vermeintliche Folge der Suffixpronomen *=k* und *=f* in 959a–b.

PT: „als du, Seth, sagtest: ‚Er hingegen, er hat mich herausgefordert.‘ So entstand sein Name ‚Erdwühler(?)‘“ (*m ḏd=k Stš ỉw=f wnn.t ỉkỉ.n=f w(ỉ) ḫpr rn=f pw n(.ỉ) ỉk.w-t3*).

ST: „als du, Seth, sagtest: ‚Aber er hat mich herausgefordert‘; als dein Name ‚Erdwühler(?)‘ entstand“ (*m ḏd=k Stš ỉw wnn.t ỉkỉ.n=f w(ỉ) m ḫpr rn=k ỉk.w-t3*).

BM 32 ähnlich wie hier, aber eventuell als Rede an Seth (*n* statt *k*): „als zu Seth gesagt wurde/als Seth sagte(?): ‚Es gibt doch den, der dich herausfordert(?); als dein Name entstand: „Herausforderer von Unterägypten“‘ (*m ḏd n/ḏd.n(?) Stš ỉw wnn ỉkỉ t(w) m ḫpr rn=k n(.ỉ) ỉkỉ T3-mḥ.w*). N. B. dort auch die Schreibung *ỉ3.w/ỉ3.wt* „Lobpreis“ statt *ỉ3w.t* „Alter“ zur Wiedergabe von *ỉkỉ* sowie eindeutig *ỉw wnn(.t)*.

Der sonst unbekannte „Name“ des Seth weist diesem wohl nicht Unterägypten als Einflussbereich zu, da sonst die Aufteilung Ägyptens zwischen Horus und Seth diesen im Süden ansetzt und hier im Folgenden Osiris-Orion selbst als Vorsteher des nördlichen Landesteils benannt wird. Stattdessen ist wohl, anders als in der PT/ST-Fassung, *ỉkỉ* beide Male identisch zu verstehen, womit Seth als unrechtmäßiger Herausforderer der legitimen Herrschaft über Unterägypten benannt wird.

(959c–d/37n–o) *m ḏd=k Stš*	als du, Seth, sagtest: „Aber er ist mir nahegetreten“ – als sein
ỉw wn(n.t) s3ḥ(XXIII.21)*.n=f wỉ*	Name entstand: „Osiris-Orion, mit ausgestrecktem
m ḫpr rn=f n(.ỉ) Wsỉr-S3ḥ (959e/37p)	(„langem“) Arm, der Weitausschreitende, der Unterägypten
3w ʿ pḏ ⸢*nmt.t*⸣ *m-ḫnt.ỉ T3-mḥ.w*	voransteht“.

PT: *ỉw=f wnn.t s3ḥ.n=f wỉ*; ST: *ỉw wnn.t s3ḥ.n=f wỉ*; BM 32: ⸢*ỉw*⸣ *wn* ⸢*s3ḥ*⸣*.n wỉ*.

PT entsprechend 959b: *ḫpr rn=f pw n(.ỉ) S3ḥ*.

ST an dieser Stelle unterschiedlich; T9C: „als dein Name, Osiris, als Orion entstand“ (*m ḫpr rn=k Wsỉr m S3ḥ*); B10C: „als der Name des Osiris als Orion entstand“ (*m ḫpr rn n(.ỉ) Wsỉr m S3ḥ*).

BM 32 nach *m ḫpr* zerstört.

PT, ST: „Langbeiniger, Weitausschreitender, der Oberägypten voransteht“ (*3w rd pḏ nmt.t ḫnt.ỉ T3-šmʿ.w*).

Anders als das nur in PT 477/ST 837 belegte *3w rd* kommt das Epitheton *3w ʿ* auch anderweitig vor, was den Austausch erklärt (*lectio facilior*). Soweit erkennbar dient *3w ʿ* meist zur Bezeichnung eines Gottes, der Feinde niederschlägt oder mit dem Speer ersticht.[964] Dies ist für den meist schutzbedürftigen

964 Vgl. *LGG* I, 3 und die dort angeführten Belege.

Osiris gewiss eher ungewöhnlich, aber dieser ist in seiner Orion-Gestalt auch „weitausschreitend“, also handlungsfähig wie die übrigen Götter, die so bezeichnet werden können.[965]

Der Austausch der nur in PT 477/ST 837 belegten Verwendung von *ḫnt.ỉ Tꜣ-šmꜥ.w* als Epitheton des Orion[966] gegen *m-ḫnt.ỉ Tꜣ-mḥ.w* kann mit der Opposition Seth-Osiris (und Horus) erklärt werden: Eine Zuweisung des Osiris-Orion an Unterägypten stellt ihn in dem oberägyptischen Seth gegenüber.[967] Daraus folgt umgekehrt die Frage, wieso in PT/ST Orion mit „Oberägypten“ verbunden wird. Als unmittelbar sichtbare Erklärung bietet sich die Position des Sternbilds am Südhimmel an, während Seth als Großer Wagen am Nordhimmel weilt.[968] Diese ‚himmlisch-kosmologische‘ Benennung wäre somit durch eine ‚irdisch-mythologische‘ abgelöst worden. Dabei ist erwähnenswert, dass *ḫnt.ỉ Tꜣ-mḥ.w* sonst nur noch in einer Ritualszene in Edfu erscheint, dort als Bezeichnung des Horus, Herr von Mesen.[969] Kaum zufällig handelt es sich bei der dort dargestellten Handlung um eine Tötung des Seth (*wnp nhs*). Orion als „Vorderster von Unterägypten“ könnte also Assoziationen mit dem Sieg über Seth begünstigt haben. Zum „Nahen“ (*sꜣḥ*) des Orion gegen Seth vgl. hier *CT* VII, 40p im folgenden Spruch.

c) Rede an Osiris: Aufstehen und Himmelsaufstieg

In knapper Form vollzieht die nun folgende Rede an Osiris die wesentlichen Etappen seiner Integration ins Jenseits nach: vom Aufstehen, also der hier explizit durch Isis und Nephthys unterstützten körperlichen Wiederbelebung, über die freie Beweglichkeit in Himmel und Erde und den Aufstieg an den Himmel über die horizontischen bzw. horizontnahen Orte bis zur Gemeinschaft mit den göttlichen Vorgängerkönigen. Diese Rede steht kaum zufällig hinter der Rede an Seth. Erst dessen Niederlage gewährleistet eine sichere Integration des Osiris in seinen neuen Lebens- und Herrschaftsbereich. Diese Handlungsabfolge entspricht der häufigen rhetorischen Strategie der Klagetexte, die Bitte um Osiris’ Ankunft mit Hinweisen auf Seths Niederlage zu verbinden.

(960a–b/37q) *ꜥḥꜥ ỉr⸗k* (XXIII.22) *Wsỉr pn ḥr gs⸗k m Gḥs(.t)*	Steh doch auf, Osiris hier, auf deiner Seite in Geheset!
(960c/37r–s) *dd(.w) msḏr.w⸗k* (?) *ỉn ꜣs.t ḫwi̯(.w) sd(ꜣ)d(ꜣ)⸗k ỉn Nb.t-ḥw.t*	Deine Ohren sind von Isis angesetzt worden (?), von Nephthys ist verhütet worden, dass du zitterst.
šmi̯⸗k ỉm.ỉ-tw(XXIII.23)*⸗sn*	Du wirst zwischen ihnen gehen.

Die gesamte Passage ist in BM 32 verloren.

PT: „Erhebe dich Osiris! Seth hat sich erhoben, nachdem er die Drohung der Götter gehört hat, die wegen des Vaters des Gottes sprachen“ (*tzi̯ ṯw Wsỉr ṯzi̯.n sw Stš sḏm.n⸗f fꜣ.w nṯr.w mdwi̯ ḥr ỉti̯ nṯr*). ST an dieser Stelle fast wie hier, nur ohne Demonstrativpronomen *pn* nach *Wsỉr*.

PT: „Isis hält deinen Arm, Osiris, und Nephthys deine Hand, auf dass zu zwischen ihnen gehest!“ (*ꜥ⸗k n ꜣs.t Wsỉr ḏr.t⸗k n Nb.t-ḥw.t ỉ.šmi̯⸗k ỉm.ỉ-(w)tỉ⸗sn*); ST bis auf die dort fehlende Anrede des Gottes quasi identisch.[970] Auch wenn der Text von pSchmitt weitgehend auf ST beruht, ist wie an anderen Stellen wohl wieder ein Einfluss auch der PT-Version festzustellen. Die unklare Schreibung scheint einerseits auf das Reichen der Hände zurückzugehen, wie auch *sd(ꜣ)d(ꜣ)* auf *ḏr.tỉ* zu-

965 Vgl. *LGG* III, 181f.

966 Nach *LGG* V, 873. Eine Bezeichnung des Osiris selbst als *ḫnt.ỉ Tꜣ-šmꜥ.w* ist überhaupt nicht belegt.

967 Seth bzw. „der von Ombos“ (*Nbw.tỉ*) als *ḫnt.ỉ Tꜣ-šmꜥ.w*: *LGG* V, 873.

968 Zu den Sternbildern *sꜣḥ* und *msḫ.tỉw* am Süd- und Nordhimmel s. *LGG* VI, 153.

969 *Edfou* VII, 168.5; nach *LGG* V, 871.

970 T9C: *šmi̯⸗k ỉm.ỉ{⸗k}-(w)tỉ⸗sn*.

rückgeführt werden kann. Andererseits ist es kaum ein Zufall, dass das eindeutig folgende und soweit erkennbar durch nichts im Text nahegelegte Ohr[971] auch im Verb ***sḏm*** der PT überliefert wird. Damit bieten sich mehrere Alternativen zur hier vorgeschlagenen Deutung an, je nachdem, ob man eher mit Blick auf PT, auf ST oder wie hier bewusst ohne Rücksicht auf ältere Varianten liest. Deutlich ist aber die Parallele zwischen den beiden Sätzen, die die hilfreichen Handlungen der Göttinnen jeweils mit Einleitung des Subjekts durch ***ỉn*** formulieren.[972] Lässt man diese textinterne Lesehilfe außer Acht, könnte man mit Assmann übersetzen: „(Streck) aus deine beiden Hände der Isis" (***ḏr.tỉ≈kỉ n 3s.t***). Eventuell bietet sich noch an: „Durch Isis ist veranlasst, dass du hörst" (***dd(.w) sḏm{.w}≈k ỉn 3s.t***), also mit einem vom *w*-Passiv abhängigen Verb wie im Parallelsatz, dann allerdings mit außergewöhnlichen Schreibungen von ***ḏḏ***[973] und ***sḏm***. Dass, wie hier angenommen, das Verb *(w)**dỉ*** vorliegt, lässt sich grundsätzlich eher mit der Zeichenfolge vereinbaren. Da ***dd*** für das doch wohl vorliegende ***sḏm.w≈f***-Passiv nach strikt altägyptischen Regeln eigentlich nicht vorgesehen ist,[974] müssen wir von einer entsprechend späteren Reinterpretation ausgehen, wie sie die PT- und ST- Parallelen ja nahelegen.

Geheset ist ein Ort der Auffindung und Belebung des Osiris, wie Nedit außerdem Ort seines Todes und des Kampfs gegen Seth.[975] Nach PT 485 wird die Auferstehung durch und für Geb vollzogen,[976] der auch in unserem Spruch dreimal als Handlungsträger erscheint.

Im Gegensatz zu anderen Wörtern für „zittern" o. ä., die durchaus positiv konnotiert sein können, indem sie die ersten Regungen des nicht mehr toten Körpers bezeichnen (s. hier XV.38), ist ***sd3d3*** in der Regel zu meiden.[977] Gemeint ist offenbar, dass Osiris dank Nephthys nicht mehr vor Angst zittern muss (s. a. XXII.26 = *Pyr.*, 2110c), was auf den erfolgreichen Schutz vor dem in PT nochmals namentlich genannten Seth hinweist.

(961a/38a–b) ***rḏỉ(.w) n≈k p.t ḥnᶜ t3 rḏỉ(.w) n≈k sḫ.t-ỉ3l***	Himmel und Erde sind dir übergeben, das Binsengefilde ist dir übergeben.
(961b–d/38c–d) ***dbn.n≈k ỉ3.wt Ḥr.w pḫr.n≈k ỉ3.wt Stš*** **(XXIII.24)** ***m-b3ḥ nṯr.wỉ nb.wỉ wḏᶜ-mdw***	Du hast Horus' Stätten durchwandert und Seths Stätten durchlaufen, im Beisein der beiden Götter, der beiden Herren, die Recht sprachen.

PT mit deutlich anderem Textverlauf:

rḏỉ(.w) n≈k p.t
rḏỉ(.w) n≈k t3 sḫ.t ỉ3.wt ḥr.w.(w)t ỉ3.wt stš.(w)t[978]
rḏỉ(.w) n≈k nʾ.wt
dmḏ(.w) n≈k sp(3).wt ỉn (Ỉ)tm(.w)
mdwỉ ḥr≈s pw Gbb
Der Himmel ist dir übergeben, die Erde ist dir übergeben und das Binsengefilde, die horischen und die sethischen Stätten. Die Städte sind dir übergeben und die Bezirke von Atum für dich vereint worden. Der diesbezüglich spricht, ist Geb.

---

971 Die mir vorgeschlagene Lesung als ***nmt.t*** ist ausgeschlossen; vgl. Paläographie.

972 Assmann, *Totenliturgien* III, 393.

973 Immerhin ist im Neuägyptischen die Schreibung *ḏḏ*/*dd* für das *sḏm.w≈f*-Passiv üblich, aber natürlich in der Schreibung [hieroglyphs]; s. Winand, *Etudes de néo-égyptien*, 305, § 480.

974 Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 12*; Allen, *Inflection*, 92f., § 170A, 719 (Table 17), 725 (Table 22).

975 S. die Zusammenstellung bei Strandberg, *Gazelle*, 162–170. Zum Antilopengau (16. oäg. Bezirk) als Ort des Kampfs zwischen Horus und Seth s. zu XXI.35 (*Pyr.*, 723c). Zum Oryx-Opfer und zur Symbolik der Oryxantilope als Feind des Mondauges jetzt Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 198f. mit weiterer Literatur.

976 *Pyr.*, 1033a–c.

977 S. a. die Bemerkungen von Nyord, *Breathing Flesh*, 404, Anm. 4010, 405f., 409 zu ***sd3***.

978 Pepi I.: ***ỉ3.wt Stš*** „Seths Stätten".

ST hingegen fast wie hier, nur mit eindeutiger Schreibung für „horische und sethische Stätten" in B10C und zwei kleinen Fehlern in T9C (*ḏi̯(.w) n≠k {r} p.t*; *dbn.{r}⟨n⟩≠k*).

BM 32 stark zerstört, aber offenbar ebenfalls wie hier. Auf [*nṯr*].*wi* folgt dort anscheinend ein Plural ⌓ ı ı ı, der aber bei Zweifachsetzung des verlorenen Determinativs Teil einer Schreibung des Duals sein könnte, wie sie im 1. Jt. v. u. Zt. häufig ist.

Die richterlichen „beiden Herren" sind ausweislich PT Atum und Geb. Der Zugang zu allen Bereichen der Welt und die Herrschaft über sie wird somit von den Herren des Göttertribunals von Heliopolis durch ihre persönliche Anwesenheit garantiert.[979]

d) Rede des Offizianten als Horus

ꜥnḫ ir≠k Wsir-ḫnt.i-imn.tt pn ḏs≠k	So lebe doch von selbst, Osiris-Chontamenti hier!
(38f) *iy.n≠i* *iri̯(≠i) n≠k* (XXIII.25) *pr(.t)-ḫrw* *ink zꜣ≠k Ḥr(.w)*	Ich bin gekommen, um dir ein Totenopfer zu bereiten; ich bin dein Sohn Horus.
(38g) *iy.n≠i* *iri̯≠i n≠k (i)ḫ.t wr(.t)* *iw wḏ.n zꜣ iri̯(.t) n≠k*	Ich bin gekommen, um dir das große Mahl zu bereiten, da der Sohn für dich zu handeln befahl.

Zum ganz anderen Verlauf der PT-Version s. im Folgenden. *CT* VII, 38g geht aber offenbar auf *Pyr.*, 967c zurück; s. zu 967a–968c/39h–k.

ST: *ꜥnḫ ir≠k Wsir*, also ohne *ḏs≠k* „selbst". Dieses stammt offenkundig von dem in ST uneinheitlich überlieferten folgenden Satz ab, von einer Fassung ähnlich T9C: „Ich bin es selbst (?), du bist gereinigt" (*ink ḏs(≠i)*(?) *iw wꜥb(.w)≠k*). B10C hingegen: „Ich bin es, der deine Reinigung unbehelligt macht (?)" (*ink ḏsr wꜥb≠k*).

ST: „Ich bin gekommen, um für dich die Prozession(?)[980] auszurichten, die dein Sohn Horus für dich ausgerichtet hat" (*iwi̯.n(≠i) ir.y(≠i) n≠k pr.w iri̯.n n≠k zꜣ≠k Ḥr.w*[981]). In BM 32 ist dieser Satz bis auf *iy.n≠i iri̯*[…] verloren.

ST: „Ich bin gekommen, um dir das große Mahl zu bereiten, das Geb dir zu bereiten befahl" (*iwi̯.n(≠i) ir.y(≠i) n≠k (i)ḫ.t wr.t wḏ.tn Gbb iri̯.t n≠k*); BM 32: *zꜣ≠ṯ* „dein Sohn".

Man könnte das vermeintliche *iw* auch als Schreibung des Augments vor der neuägyptischen Relativform auffassen (*i{w}.wḏ.tn*), so dass der Wortlaut gegenüber der ST-Version gar nicht substantiell verändert wäre. Die Aussage bleibt bis auf den Austausch des Theonyms praktisch dieselbe.

Die „refrainartige" Funktion von *ꜥnḫ ir≠k* in der Liturgie CT.3[982] fällt mit der Integration des Spruchs in die Sequenz der *sꜣḫ.w* II weg. Mit dem Zusatz von *ḏs≠k* wurde die Aussage dahingehend verschoben, dass das Leben des Auferweckten nunmehr nicht mehr bloß von rituellen Handlungen Anderer abhängig, sondern der einmal Belebte in Zukunft selbständig lebensfähig sein solle.

Zu Geb, der die Riten für Osiris per Dekret etabliert, s. zu VI.11. BM 32 belegt, dass der Textverlauf mit *zꜣ* + Suffixpronomen statt *Gbb* über Jahrhunderte hinweg tradiert wurde. Ob Gebs Austausch gegen den „Sohn", also Horus, für einen antiken Leser ein inhaltliches Problem darstellte, ist zu bezweifeln, so

979 S. a. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 396.

980 Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts*, 24 mit Anm. 17: „surplus"; entsprechend Barguet, *Textes des sarcophages*, 201: „l'excédent". Anders Assmann, *Totenliturgien* I, 446 mit Anm. 280: „Aufstiegslied"; entsprechend idem, *Totenliturgien* III, 393, 398.

981 *Ḥr.w* fehlt in B10C.

982 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 414 (zu *CT* I, 307f), den der Gebrauch eines „solche[n] poetischen Stilmittel[s]" an die Klagelieder von Isis und Nephthys erinnert.

dass eine grundsätzlich mögliche Lesung *ỉw wḏ(.w) n z3* „es ist dem Sohn befohlen" nicht notwendig ist. Horus als Befehlsgeber erscheint in PT 467, wie hier bei der Zuteilung von Nahrung: „Dieser N. wird von dem leben, wovon Horus, der Himmelsherr lebt, auf Befehl des Horus, des Himmelsherrn" (*ʿnḫ N. pn m ʿnḫ.t Ḥr.w nb p.t ỉm m wḏ.t Ḥr.w nb p.t*).[983] Vgl. außerdem PT 561A, auch wenn dort der Zusammenhang der Kommandoerteilung ein anderer sein dürfte. N. B. in jedem Fall die Stellung Gebs in der ‚Befehlskette' hinter Horus:[984]

Ḥw.t-Ḥr.w pr<u>i</u>.n=ṯ ỉ.w[ḏ]=ṯ n Ḥr.w
ỉ.⌜wḏ⌝ [Ḥr.w n Gb]b
⌜ỉ.wḏ Gbb⌝ [n Wsỉr]
Hathor, du bist hervorgekommen, um Horus zu befehlen/zuzuweisen, damit Horus Geb befehle/zuweise und Geb Osiris befehle/zuweise.

In PT 477 wird die Rede zum Opfer ganz anders eingeleitet. Deutlicher als ST und unsere spätzeitliche Version, die eher ein Speiseopfer (ST außerdem die *pr.w*-„Prozession") vorstellen, steht in der Version der PT die Schlachtung im Mittelpunkt, vollzogen von Thot:[985]

dm ds=k Ḏḥw.tỉ nšm mds dr tp.w ḥsq ḥ3.tỉw
ỉ.dr=f tp.w
ḥsq=f ḥ3.tỉw n.w d3<u>i</u>.tỉ=sn sn m N. pn
sḏ3=f[986] *ḫr=k Wsỉr*
n.w ḫsf.tỉ=sn[987] *N. pn*
sḏ3=f[988] *ḫr=k Wsỉr*
Schärfe dein Messer, Thot, das scharf schneidende, das Köpfe abtrennt und Herzen herausschneidet, damit es die Köpfe derer abtrennt und die Herzen derer herausschneidet, die sich diesem N. entgegenstellen sollten, wenn er sich zu dir begibt, Osiris, derer, die diesen N. abweisen sollten, wenn er sich zu dir begibt, Osiris!

In der dortigen Konstellation steht also die Ankunft des Verstorbenen bei Osiris im Mittelpunkt, ihr dient der Sprechakt, und die Schlachtung fördert maßgeblich das Erreichen dieses Ziels. Für eine Osirisliturgie, wie sie schon in ST vorliegt, musste die gesamte Passage umformuliert werden. Das zugrundliegende Ritual, die Schlachtung, wurde zwar beibehalten, aber mit ganz anderer Ausdeutung. Anstelle der Vernichtung potentieller Widersacher dient es jetzt (schon in ST) als Speiseopfer primär der Mobilisierung des ins Jenseits eintretenden Gottes.[989]

(963d/38h) *f3<u>i</u> ʿ=k ḫr ʿnḫ*	Hebe deinen Arm, der das *ʿnḫ*-Zeichen hält, stemme deinen
smn ʿ=k ḫr (XXIII.26) *w3s*	Arm, der das *w3s*-Szepter hält!
(38i) *n=k ỉm.y ḏd m nṯr.w*	Dir eignet Dauer mit den Göttern.
(38j) *šm<u>i</u>.n=k ỉm*	Du sollst dorthin gehen, da der Herr der Götter zu dir geht!
šm<u>i</u> n=k nb nṯr.w	

ST mit der treffenderen Unterscheidung zwischen dem einen Arm, der das *ʿnḫ* hebt, und dem anderen, mit dem sich der Angerufene „auf" (*ḥr*) das *w3s* stützen soll. Die Angleichung wurde durch die parallele Satzstruktur nahegelegt, begünstigt durch die lautliche Annäherung von *ḥr* und *ḫr*.

983 *Pyr.*, 888c.
984 *Pyr.*, 1396; nach Anchenespepi, ergänzt nach Pepi I.: Mathieu, *BIFAO* 105 (2005), 132, 137 (AII/F/E sup 16).
985 *Pyr.*, 962a–963c.
986 Merenre und Pepi II.: *ỉw<u>i</u>=f* „wenn er kommt".
987 Pepi II.: *dr=f tp.w n.w ḫsf.t(ỉ)=sn sn m N.*, also mit einer Wiederholung des ersten Verbums und einer Anpassung des Gebrauchs von *ḫsf* an *d3<u>i</u>* zuvor.
988 Merenre und Pepi II.: *ỉw<u>i</u>=f* „wenn er kommt".
989 Zu einer strikten Unterscheidung zwischen Vernichtungs- und Speiseopfer vgl. hier in den *GZG*; s. bes. zu VI.26.

ST: „Du sollst der *ḏd*-Pfeiler/Dauerhafte der Götter sein“ (*wn⸗k m ḏd nṯr.w*).

B10C: „Du sollst dorthin gehen, da der Herr von S[i]a/Einsicht(?) zu dir geht!“ (*šmi̯⸗k ỉm šmi̯ n⸗k nb S[ỉ]ꜣ*(?)[990]); T9C am Schluss unklar, in jedem Fall soll dort aber der Angerufene mit dem „Herrn“ identisch sein: „Du sollst dorthin gehen, da du als Herr von .?. gegangen bist!“ (*šmi̯⸗k ỉm šmi̯.n⸗k m nb .?.*[991]). Osiris soll also auch in ST einem göttlichen Herrscher begegnen, so dass das in pSchmitt vorliegende *nb nṯr.w* als inhaltliche treffende *lectio facilior* gegenüber dem jedenfalls seltenen und vielleicht auch unklar überlieferten älteren Theonym gelten kann. Entsprechend der ST-Version wird *šmi̯.n⸗k* hier als Subjunktiv verstanden (vgl. Kapitel II.3.1.3),[992] aber natürlich kann die Endung *.n* doch eine veränderte Aussage in den Text gebracht haben, etwa: „Bist du dorthin gegangen, wird der Herr der Götter zu dir gehen.“ „Dort“ dürfte der Ort der Begegnung mit dem Sonnengott sein, dessen Lage und Funktion, z. B. als Heliopolis, das hier zuvor erwähnte Binsengefilde oder allgemein der ‚Horizont‘, hier nicht konkretisiert werden.

BM 32, soweit erhalten, wie hier, bis auf die Auslassung von *ỉm* im letzten Satz.

Das erste Satzpaar steht einerseits mit dem Satz *Pyr.*, 963d in Verbindung, der wieder umformuliert werden musste, da in ihm Osiris um Handeln für den Verstorbenen gebeten wird: „Du sollst ihm *ꜥnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szepter überreichen!“ (*di̯⸗k n⸗f ꜥnḫ wꜣs*). Die ausführlichere Formulierung geht andererseits offenbar auf *Pyr.*, 967d zurück; vgl. zu 967a–968c und zum Satz zuvor (*CT* VII, 38g < *Pyr.*, 967c). Zur Übergabe von *ꜥnḫ* und *wꜣs* vgl. auch *sꜣḫ.w* I, Spruch 14A, 3. Anruf (hier XVII.11).

Anstelle der Übergabe von Leben und Wohlbefinden von Osiris an den Verstorbenen steht hier die Beschwörung von Osiris in seiner mit diesen beiden Abzeichen göttlicher Kraft ausgezeichneten Gestalt,[993] ergänzt um das oft mit diesen genannte *ḏd*-Symbol, das in ST offenbar noch als Identifikationsform dient,[994] hier aber dem Gott ausdrücklich „gehört“. Die in der ST-Version formulierte Konstellation des *ḏd* Osiris zwischen *ꜥnḫ* und *wꜣs* ist später als Osiris zwischen Schu und Tefnut stehend ausgedeutet worden und wurde in dieser Kombination ihrerseits Osiris überreicht.[995] Nichts anderes als eine solche Übergabe des kombinierten *ꜥnḫ-ḏd-wꜣs* an Osiris mit allen damit verbundenen positiven Assoziationen[996] formuliert auch unsere Stelle.

(964a/38k) *ỉy.⸢n⸗ỉ⸣ ḫ⸢r⸗k⸣ nb⸗ỉ* *ỉy.n⸗ỉ ḫr⸗k nṯr(⸗ỉ)* *ỉy.n⸗ỉ* (XXIII.27) *ḫr⸗k Wsỉr*	Nun komme ich zu dir, mein Herr, nun komme ich zu dir, mein Gott, nun komme ich zu dir, Osiris.
(964b/38l) *ỉs ḥwi̯(?).n⸗ỉ ḥr⸗k* *ḥbs.n⸗ỉ ṯw m ḥbs.w nṯr* (964c/38m) *wꜥb(.w)⸗k n⸗k m Ḏd.w*	Ich habe nämlich dein Gesicht „geschlagen“ – nun kleide ich dich mit des Gottes Kleidung. Dein reines Gewand gehört dir in Busiris.

PT ohne die Nennung des „Gottes“: „N. kommt nun zu dir, Herr des Himmels,[997] N. kommt nun zu dir, Osiris“ (*ỉy.n N. ḫr⸗k nb⸗f ỉy.n N. ḫr⸗k Wsỉr*). ST: „Nun komme ich zu dir, mein Herr, nun komme

990 Zu *nb Sỉꜣ* s. *LGG* III, 726. Das Wort *sỉꜣ* erscheint nicht ausgeschlossen; vgl. aber *CT* VII, 38, Anm. 4.

991 ; s. *CT* VII, 38, Anm. 1.

992 Diese Auffassungwiderspricht nicht dem Grundsatz, den vorliegenden Textverlauf aus sich heraus zu verstehen, da in spätmittelägyptischen Texten *sḏm.n⸗f* nun einmal fallweise den Subjunktiv wiedergeben kann.

993 S. a. Assmann, *Totenliturgien* III, 59f.

994 Zu *ḏd* als Bezeichnung des Osiris s. *LGG* VII, 677f. Das scheinbare *ḏd nṯr.w* auf der bilinguen Stele BM 188 (Russmann, *Eternal Egypt*, 252f., Nr. 140 mit Abb.), ist wohl *ḏd.w* „Dauernde“ als Bezeichnung von Nebengöttern; s. Maystre, *Grands prêtres de Ptah*, 425 mit Anm. a.

995 Assmann, *MDAIK* 28,2 (1973), 132 mit Verweis auf Winter, *Tempelreliefs*, 76–88.

996 Winter, *Tempelreliefs*, 69–102.

997 So Pepi I.; bei Merenre zerstört, aber wohl *nb⸗ỉ* „mein Herr“ wie an den Parallelstellen *Pyr.*, 966a, 967a, 968a. Pepi II. nur hier stattdessen *nb⸗f* „sein Herr“.

ich zu dir, mein Gott, nun komme ich zu dir, Osiris“ (*ỉwi̯.n(=ỉ) ḫr=k nb=ỉ ỉwi̯.n=ỉ ḫr=k nṯr=ỉ ỉwi̯.n=ỉ ḫr=k Wsỉr*[998]). Die Lesung *nṯr(=ỉ)* an unserer Stelle aufgrund dieser Parallele und der eindeutigen Schreibung in 967a/39h.

PT: „damit N. dein Gesicht abwische und dich mit dem Gotteskleid bekleide“ (*ỉ.sk N. ḥr=k ḥbs ṯw N. m ḥbs nṯr*); in ST fehlt der erste Satz. Der hier vorliegende Textverlauf resultiert offensichtlich aus einer Verschreibung von [Hieroglyphe] zu [Hieroglyphe]. Das Wort ist an allen drei Stellen (noch 966b/39c, 967b/39i) identisch geschrieben, was dafür spricht, dass man es eindeutig identifizieren konnte. Es bleibt die Frage nach der Aussage, denn der Ritualist wird wohl kaum Osiris ins Gesicht schlagen,[999] jedenfalls nicht im Sinne einer gewaltsamen Handlung. Während hier dem „Schlagen“ die Ausstattung mit „Gotteskleidung“ – Mumienbinden? – folgt, ist es in Szene 45 des *Mundöffnungsrituals*[1000] mit Beweinen kombiniert, wobei dort nur „ihn“ zu schlagen angewiesen wird, nicht genau das Gesicht. Ob *ḥwi̯* hier im Sinne von „weihen“ zu verstehen ist, also eine sanfte Berührung vielleicht mit einem Stab, vielleicht konkret zu einer Mundöffnung, die im *Mundöffnungsritual* unmittelbar folgend dem Gott als vollzogen verkündet wird?[1001] Oder ist tatsächlich ein leichter Schlag gemeint, mit dem Osiris geweckt werden soll?

Das Gotteskleid steht auch in 967b/39j im Plural.

In pSchmitt ist mit *wꜥb(.w)/wꜥb(.t)* eindeutig ein weiteres Kleidungsstück gemeint, während in PT und ST (T9C) das Fehlen des entsprechenden Determinativs Raum für andere Lesungen lässt. So könnte man das bei Pepi I. und ST stehende ***wꜥb=k n=k*** als „du sollst für dich rein sein“ verstehen,[1002] während bei Merenrꜥ und Pepi II. jeweils der Verstorbene Priesterdienst verrichtet (*wꜥb=f n=k/wꜥb n=k N.*). Vgl. aber *Pyr.*, 966c und 968c, wo die Formulierung bei Pepi I. den beiden anderen Pyramiden entspricht, während in ST wieder *wꜥb=k n=k* zu stehen scheint. Der Befund ist im Einzelnen unklar, zeigt aber immerhin, dass die knappe Schreibung missverständlich bzw. vieldeutig sein konnte.

In PT und ST (T9C) ist der Ort nicht das hier anscheinend geschriebene Busiris, sondern nochmals *Ḏdỉ.t*; vgl. zuvor, XXIII.15 (*Pyr.*, 1261b). Zur Reinigung in Busiris < *Ḏdỉ.t* s. a. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 3; hier XII.23.

(965a–b/38n) *ỉn Spd.t zꜣ.t Nw.t* **(XXIII.28)** *msi̯(.t) n=k ỉri̯ rnp.yw(t)=k m rn=s pwy n(.ỉ) rnp.t* (965c/39a) *sn.t Ḥr(.w) sšmi̯ sw*

Es ist Sothis, Nuts Tochter, dir geboren, die deine frischen Pflanzen bereitet hat, in jenem ihrem Namen „Jahr“, Horus’ Schwester, die ihn geleitet.

Denkbar erscheint auch: „Es ist Sothis, Nuts Tochter, die dir den geboren hat, der dir deine frischen Pflanzen bereitet hat …“; d. h. Sothis = Isis würde als die Mutter des Erben und Kultvollziehers präsentiert. Die folgende Bezeichnung als Schwester des Horus spricht aber dafür, hier tatsächlich die Sterngöttin Sothis selbst als Hervorbringerin der Ernte zu sehen, als die sie auch in den älteren Versionen erscheint.

PT: „Es ist Sothis, deine geliebte Tochter, die deine frischen Pflanzen bereitet hat, in diesem ihrem Namen ‚Jahr‘, und die N. geleitet hat, damit N. zur dir komme“ (*ỉn Spd.t zꜣ.t=k mri̯.t=k ỉri̯.t rnp.wt=k m rn=s pw n(.ỉ) rnp.t sšmi̯.t N. ỉwi̯ N. ḫr=k*).

---

998 B10C: *Wsỉr N. pn* statt *Wsỉr*.

999 Entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 394 mit Anm. 512, der deswegen weiterhin „abwischen“ übersetzt, was aber nun einmal nicht dasteht.

1000 Hinweis Quack; s. bes. idem, in: Carlsberg Papyri 7, 86f. (d); Otto, *Mundöffnungsritual* I, 103, § 45d.

1001 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 104, § 45f.

1002 Assmann, *Totenliturgien* III, 394; entsprechend bereits Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts* III, 24; Barguet, *Textes des sarcophages*, 202; Assmann, *Totenliturgien* I, 447.

T9C weitgehend wie PT, mit einigen Individualfehlern sowie dem Pronomen *sw* statt des Namens des Verstorbenen, außerdem eventuell bereits mit der Erwähnung der „Schwester“: ***ỉn Spd.t zꜣ.t⸗k tn*(?) {*k*} *ỉrỉ̯.t* {*n*} *rnp.wt⸗k m rn⸗s pw n*(*.ỉ*) *rnp.t sn.t*(?)**[1003] ***sšmỉ̯.t sw***. Am Ende fehlt dort wie hier ***ỉwỉ̯⸗f*/*ỉwỉ̯ N. ḫr⸗k***, entweder aufgrund einer Haplographie (s. folgenden Abschnitt) oder wegen der dann unpassenden personellen Bezüge, denn der angesprochene Osiris scheint in der ST-Version mit dem Verstorbenen identisch zu sein, würde also von Sothis zu „dir“, sprich sich selbst, geführt. Wer „er“ dann aber sein soll, wird dort nicht klar gesagt. Dieser Widerspruch ist in pSchmitt durch die Identifizierung des Geleiteten als Horus aufgehoben. Bei dieser Gelegenheit wird Sothis als „Horus’ Schwester“ bezeichnet und dadurch wie in PT/ST der Generation der Nachfolger zugeordnet, auch wenn zuvor die ungewöhnliche Bezeichnung als Tochter des Osiris durch das genealogisch geläufigere „Nuts Tochter“ ersetzt wurde. Eine „Schwester des Horus“, sei es wieder Sothis oder irgendeine andere Göttin, ist sonst unbekannt, so dass unsere Passage nicht auf eine alternative Göttergenealogie hindeutet, sondern ‚funktional‘ ein bestimmtes Geschehen deutet: Sothis ist „für“ Osiris geboren, d. h. sie geht zu seinem Nutzen auf, indem sie die jährliche Nilflut als Voraussetzung für eine gute Ernte ankündigt.[1004] Dieser Aufgang geschieht gemeinsam mit dem von ihr geleiteten Horus, so dass die „Schwester“ (bzw. allgemein „Verwandte“) im Sinne einer Gefährtin/Begleiterin zu verstehen ist; vgl. auch Horus, der in Sothis ist, hier XII.6–7 und XX.13–14.

(966a/39b) ***ỉy.n⸗ỉ ḫr⸗k Wsỉr***	Nun komme ich zu dir, Osiris.
(966b/39c–d) ***ỉs ḥwỉ̯*****(XXIII.29)*****.n⸗ỉ ḫr⸗k ḥbs.n*(*⸗ỉ*) *ṯw m ḥbs nṯr***	Ich habe nämlich dein Gesicht „geschlagen“ – nun kleide ich dich mit dem Gotteskleid.

Die Ankunft beim Gott ist hier knapper formuliert als in 964a und 967a. PT, T9C: ***ỉy.n N. ḫr⸗k nb⸗ỉ ỉy.n N. ḫr⸗k Wsỉr***.[1005]

Zu ***ỉs ḥwỉ̯.n⸗ỉ*** s. zuvor, 964a. PT und hier auch T9C: ***ỉ.sk***, wieder parallel zu ***ḥbs***, also ***sḏm⸗f***, nicht ***sḏm.n⸗f*** wie hier.

Anders als in 964b und 967b steht das Gotteskleid hier eineutig im Singular wie in den Parallelen.

Wie bereits in T9C fehlt gegenüber PT der letzte Satz dieser refrainartigen Passage (*Pyr.*, 966c): „damit N. dir in Iadi Priesterdienst leistet“ (***wꜥb n⸗k N. m Ỉꜣdỉ***).[1006]

(966d/39e) ***sḫꜣ⸗k ỉwꜥ.*(*w*)*t⸗k m ỉr.w⸗k***	Du sollst dich an dein Keulenstück(?) in deiner Gestalt/bei deiner Zeremonie(?) erinnern.
(966e/39f–g) ***ḥn⸗k s*(*ỉ*) *ỉm Wsỉr wdỉ̯*(*.w*)** **(XXIII.30)** ***n⸗k ỉm ḫnt.ỉ ḫn*(*ṯ*)*.tỉw***	Du sollst es dort versehen, Osiris, es ist dir davon hingelegt worden, Vorderster der Schlächter.

In PT wird eindeutig wieder ein Schlachtritual beschrieben: „Er wird ein Körperglied deines Feinds vertilgen, er wird es für Osiris ablösen, damit der ihn an die Spitze der Schlächter stellt“ (***stm⸗f***[1007] ***ꜥ.t***[1008] ***m ḫft*(*.ỉ*)*⸗k ḫntỉ̯⸗f***[1009] ***s*(*ỉ*) *n Wsỉr dỉ̯⸗f sw***[1010] ***m-ḫnt ḫnṯ.tỉw***).

1003 Vgl. *CT* VII, 39, Anm. 1; Lesung ***sn.t*** schon bei Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts* III, 24 mit Anm. 22.

1004 In diesem Sinne auch Köthen-Welpot, *Theogonie und Genealogie*, 170–173, die auf den bei allen Erwähnungen einer Tochter des Osiris deutlichen Zusammenhang mit dem Totenkult hinweist und *zꜣ.t* „mehr in der allgemeinen Bedeutung einer ‚Verwandten‘, d. h. einer Angehörigen derselben Gemeinschaft“ auffasst (*ibidem*, 172).

1005 In T9C wurde im zweiten Satz die dritte Person nicht in die erste umgesetzt: *ỉwỉ̯.n⸗f ḫr⸗k Wsỉr*; vgl. im Folgenden, 967a/39h.

1006 Nach Merenre. Pepi I.: „Dieser N. hat sich für dich in Iadi gereinigt“ (*N. pn wꜥb*(*.w*) *n⸗k m Ỉꜣdỉ*); Pepi II.: „Er hat für dich in Iadi Priesterdienst verrichtet“ (*wꜥb.n⸗f n⸗k m Ỉꜣdỉ*). Das Toponym *Ỉꜣdỉ* ist bislang nur an dieser Stelle belegt.

1007 Merenre und Pepi II. jeweils ***wnm*** statt ***stm***. Merenre: ⌜*wnm*⌝ *N.*; Pepi II.: ***wnm⸗ỉ***.

T9C z. T. unklar. Ohne Emendierung ist möglich: „Iss dein Körperglied[1011] in deiner Gestalt/bei deiner Zeremonie(?)[1012]! Du sollst es ablösen, Osiris, du sollst mich an die Spitze seiner Schlächter stellen" (*wnm ꜥ.t⸗k m ỉr(.w)(?)⸗k ḥnṯ⸗k s(ỉ) Wsỉr wdi̱⸗k w(ỉ) m-ḫnt ḥnṯ.tỉw⸗s*).

Anstelle des *sḏm.w*-Passivs könnte man noch *wdi̱(⸗ỉ)* lesen; auch dann ist anders als in den älteren Versionen nicht mehr der Ritualist Objekt von *(w)di̱*.

Während in PT und T9C der Bezug zu einer Schlachtung eindeutig ist, können in der vorliegenden Version die entsprechenden Schlüsselbegriffe *ꜥ.t/ỉwꜥ.w*, *ḫft.ỉ/ỉri̱ r⸗k*, *ḥnṯi̱* und *ḥnṯ.tỉw*, wie zuvor vorgeschlagen, bis auf den letzten[1013] auch anders gelesen werden. Insbesondere das Verb *sḫ3* weist wieder auf die Belebung des Toten hin, dem mit seinem Erinnerungsvermögen ein wesentliches Element seiner Identität zukommt.[1014] Hier ist es, bedingt durch die Herleitung des Texts, sein Opferfleisch oder allgemeiner sein „Erbe", an das Osiris sich erinnern kann, aber auch damit kommt ihm die Fähigkeit zuteil, sich in seiner Umwelt orientieren zu können.

Neu ist auch der Bezug der Bezeichnung „Vorderster der Schlächter" auf Osiris.[1015] Damit ist nicht mehr der Ritualist der Oberherr über die Ausführenden der Schlachtung, sondern Osiris erscheint nun in einem seiner herrschaftlichen Aspekte, nämlich dem des Herrn über seine „Boten", die jährlich ausschwärmenden Krankheitsbringer, für die *ḥn(ṯ).tỉw* eine von mehreren Bezeichnungen ist.[1016]

(967a/39h) *ỉy.n⸗ỉ ḫr⸗k nb⸗ỉ* *ỉy.n⸗ỉ ḫr⸗k⸢nṯr⸣⸗{ṯ}⟨ỉ⟩* *ỉy.n⸗ỉ ḫr⸗k Wsỉr*	Nun komme ich zu dir, mein Herr, nun komme ich zu dir, mein Gott, nun komme ich zu dir, Osiris.
(967b/39i–j) *ỉs ḥwi̱*(XXIII.31)*.n⸗ỉ ḥr⸗k* *ḥbs.n(⸗ỉ) ṯw m ḥbs.w nṯr*	Ich habe nämlich dein Gesicht „geschlagen" – nun kleide ich dich mit des Gottes Kleidung.
(968c/39k) *wꜥb⸗k n⸗k*	Dein reines Gewand gehört dir.

Zu Einzelheiten von Umschrift und Übersetzung, insbes. *ỉs ḥwi̱*, s. a. zuvor zu 964a–c/38k–m und 966a–b/39b–d.

PT: *ỉy.n N. ḫr⸗k nb p.t/nb⸗ỉ ỉy.n N. ḫr⸗k Wsỉr*; T9C wie schon in 39b mit unvollständiger Umsetzung der dritten Person in die erste, ansonsten der vorliegenden Version entsprechend: *ỉwi̱.n⸗f ḫr⸗k nb⸗ỉ ỉwi̱.n⸗f ḫr⸗k nṯr⸗ỉ ỉwi̱.n⸗ỉ ḫr⸗k Wsỉr*.

PT: *ỉ.sk N ḥr⸗k ḥbs ṯw N. m ḥbs nṯr*, also mit subjunktivischem *sḏm⸗f* wie in 964b und 966b; entsprechend ST in der ersten Person.

1008 Merenre: *ꜥ.t⸗f*.

1009 Pepi II.: *ḥnṯi̱(⸗ỉ)*.

1010 Merenre: *di̱⸗f N.*; Pepi II.: *di̱⸗f wỉ*. Es soll also anders als hier eindeutig der Verstorbene von Osiris als Vorderster der Schlächter eingesetzt werden.

1011 Im Sinne von „das Fleischstück, das dir gehört".

1012 Oder „dein Körperteil/Fleischstück von dem, der gegen dich handelte" (*m ỉri̱ r⸗k*); so Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts* III, 24; Barguet, *Textes des sarcophages*, 202; Assmann, *Totenliturgien* I, 448; Carrier, *Textes des sarcophages*, 1824f.; Assmann, *Totenliturgien* III, 395. Die vorliegende Version zeigt, dass zumindest später an dieser Stelle offenbar tatsächlich *ỉr.w* „Gestalt" oder „Zeremonie" gelesen wurde. Nach Barguet, Assmann und Carrier isst der Sprecher selbst von dem, der gegen Osiris handelte, was allerdings eine Emendierung zu *ꜥ.t{⸗k}* nötig macht.

1013 Vgl. die in *LGG* V, 229 angegebenen Schreibungen. Die Auslassung von *ṯ* ist in der Spätzeit üblich geworden.

1014 *Locus classicus*: Tb 25 mit seinen Vorläufern ST 410 und 412 (*CT* V, 234f., 239). Für inhaltlich vergleichbare Passagen aus den Sargtexten s. van der Molen, *Dictionary*, 535.

1015 Keine weiteren Belege nach *LGG* V, 841.

1016 *LGG* V, 229f. S. a. zu II.15, dort zu den „Vorüberziehenden" (*sw3.w*). Zu den *ḥnṯ.tỉw/ḥnṯi̱.w* als Personifizierungen des Nord-/Ostwinds und Krankheitsbringer s. Leitz, *Tagewählerei*, 95–97. Zu *ḥnṯ.tỉ* als irdischem Kultausübenden s. Derchain, *Papyrus Salt*, 72f.

Plural *ḥbs.w* wie schon in 964b/38l.

Pyr., 967c–968b fehlen bereits in ST. Auf den ersten Blick scheint eine *aberratio oculi* von 967a–b zu 968a–b der Grund für diese Veränderung zu sein; vgl. die längere Auslassung in B10C, dessen Text mit 967b/38i wieder einsetzt. Die fehlende ‚Strophe' entspricht jedoch sehr weitgehend dem Text zuvor in 963d/38g–j. Ihr scheinbarer Wegfall hier ist demnach das Resultat einer bewussten Umstrukturierung des Texts, indem *Pyr.*, 967c–d die Stelle der inhaltlich nicht mehr passenden Übergabe von *ꜥnḫ* und *wꜣs* durch Osiris an den Verstorbenen in 963d einnahm (s. dort). *Pyr.*, 967c–d lautet: „damit N. dies für dich tue, was Geb N. für dich zu tun befahl: dass N. deinen Arm mit („auf") dem *ꜥnḫ*-Zeichen fest sein lasse und N. deinen Arm mit („unter") dem *wꜣs*-Szepter stütze" (*ỉr.y n⸗k N.*[1017] *nw wḏ.n Gbb ỉr.y n⸗k N.*[1018] *smn N.*[1019] *ꜥ⸗k ḥr ꜥnḫ fꜣ.y*[1020] *N. ꜥ⸗k ẖr wꜣs*). N. B. die Zuordnung von Verben und Präpositionen einerseits und den direkten Objekten *ꜥnḫ* und *wꜣs* andererseits umgekehrt zur Formulierung in *CT* VII, 38h.

Die Übersetzung von *wꜥb* als „reines Gewand" wegen der eindeutigen Schreibung in 964c/38m. PT: *wꜥb n⸗k N.* bzw. (Pepi II.) *wꜥb N. n⸗k.* B10C offenbar wie hier: *wꜥb*[.]*⸗k* [.]*⸗k* mit einer kleinen Zerstörung, in der eigentlich nur ein Determinativ gestanden haben kann. In T9C fehlt *wꜥb* am Zeilenanfang: ⟨*wꜥb*⟩*⸗k n⸗k.* Während für PT und ST zu überlegen ist, ob das folgende *ỉn Ḥr.w* … den Satz fortsetzt („durch Horus …"), ist dies hier aufgrund des Fehlens von *ỉn* ausgeschlossen.

(969a–b/39k–m) *Ḥr(.w) zꜣ⸗k msi̯.n⸗k sḥri̯.n⸗f m(w)t.w⸗k dr.n⸗f* (XXIII.32) *tp.w sỉn.w⸗k ỉm.ỉ-tw ꜣḫ.w nṯr.ỉw*	Horus, dein Sohn, den du gezeugt hast, er hat zwischen den göttlichen Befähigten deine Toten entfernt und die Köpfe deiner Eilboten beseitigt.

Diese Passage ist schon in früh z. T. erheblich verändert worden.

PT: „Horus, dein Sohn, den du gezeugt hast, ist es, für den N. über den Toten entfernt worden ist, für den N. über seine göttlichen Befähigten gestellt wurde" (*ỉn Ḥr.w zꜣ⸗k msi̯.n⸗k dr n⸗f N. tp.y m(w)t.w d.y n⸗f N. tp.y ꜣḫ.w⸗f nṯr.(ỉ)w*); bei Pepi I. anders: „Horus, dein Sohn, den du gezeugt hast, ist es(?),[1021] der diesen N. nicht über die Toten setzen wird, (sondern) der ihn unter die göttlichen Götter stellen wird" (*ỉn*(?) *Ḥr.w zꜣ⸗k msi̯.n⸗k n rdi̯⸗f N. pn tp m(w)t.w di̯⸗f sw m-m nṯr.w nṯr.(ỉ)w*).

ST: „Horus, dein Sohn, den du gezeugt hast, ist es, der dich von den Toten entfernen wird und der dich über deine Eilboten stellen wird, die zu deinen göttlichen Befähigten gehören" (*ỉn Ḥr.w zꜣ⸗k msi̯.n⸗k sḥri̯⸗f tw ỉr m(w)t.w di̯⸗f tw*[1022] *tp*[1023] *sỉn.w⸗k ỉm.ỉw ꜣḫ.w⸗k nṯr.(ỉ)w*[1024]). Die Wahl des Verbums *sḥri̯* macht gegenüber dem stärker gewaltbetont konnotierten *dr* der PT-Version deutlich, dass Osiris selbstverständlich nicht „vertrieben" wird.

Dass hier die *sỉn.w*, sonst Wächter des Osiris, nicht nur diesem fernbleiben, sondern sogar enthauptet werden sollen, ist sonst nicht belegt[1025] und damit durchaus erstaunlich.[1026] Die ungewöhnliche Aussage lässt sich auf ein Missverständnis in einer älteren Fassung des Satzes zurückzuführen, ausgelöst vermut-

1017 Pepi I.: *N. pn*; Merenre: *ỉri̯⸗f*.
1018 Pepi II.: *ỉr.y⸗f*; Pepi I. nach *wḏ* zerstört.
1019 Merenre: *smn⸗f*.
1020 Pepi II.: *fꜣi̯ N.*
1021 Oder: „sagt Horus …" (*ỉ.n Ḥr.w* …); so Allen, *Pyramid Texts*, 130; vgl. aber die identische Schreibung von *ỉn* bei Pepi I. in *Pyr.*, 942c.
1022 Das Objektpronomen fehlt bereits in B10C wie hier.
1023 Die ungewöhnliche Schreibung *tp.w* bei B10C erinnert an das *tp.y* der PT.
1024 *ꜣḫ.w nṯr.ỉw* fehlt bei T9C: *aberratio oculi* zum folgenden *ꜣḫ*.
1025 *LGG* VI, 173.
1026 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 395 mit Anm. 520.

lich durch die in B10C überlieferte Auslassung von *ṯw*, die eine Umdeutung von *tp/tp.y* zu *tp* „Kopf" nahelegte. Immerhin lässt sich auf die zuvor erwähnten *ḫnṯ.tꞽw* verweisen, die ihrer üblichen Wächterfunktion zum Trotz vereinzelt zu unerwünschten Wesen werden können, was natürlich an ihrer Tätigkeit als Krankheitsbringer liegt. Vgl. nochmals II.15, wo die funktionell ganz ähnlichen *swꜣ.w* Osiris nichts anhaben sollen. Dementsprechend könnte man den vorliegenden Text versuchsweise so auffassen, dass die Überträger von Krankheit und Verwesung Osiris fernbleiben sollen und als solche von der Menge der den Gott umringenden „göttlichen Befähigten" getrennt werden müssen. Dass es sich bei den auch in Spruch 6 = PT 424 (*Pyr.*, 769a; hier XIX.41) erwähnten *sꞽn.w* wie bei den Toten nichtsdestotrotz grundsätzlich um Untertanen des Totenherrschers handelt, verdeutlichen die Possessivsuffixe *=k*.

e) Schluss: Opferspeisen der Götter für Osiris und den Ritualisten

(970a–c/39n–p) *ꜣḫ=k ꞽm=s m nn tʾ.w m tʾ.w n nṯr.w ḥ(n)q.t m ḥ(n)q.t n* (XXIII.33) *nṯr.w*	Du sollst durch es befähigt sein, durch diese Brote von den Broten für die Götter und (dieses) Bier vom Bier für die Götter, und ich will dadurch befähigt sein!
ꜣḫ=ꞽ ꞽm	
ꞽrꞽ.tn Ḥr(.w) n ꞽtꞽ=f Wsꞽr ꞽrꞽ.n=f mꞽ.tt	Was Horus für seinen Vater Osiris getan hat, Entsprechendes hat er nun getan.

PT (Pepi II.): „N.s Wasser ist ihr Wasser, N.s Brot ist ihr Brot, N.s Reinigung ist ihre Reinigung" (*mw N. mw=sn tʾ N. tʾ=sn ꜥb.w N. ꜥb.w=sn*).[1027]

ST (B10C): „Mein Brot ist das Brot der Götter, ⟨mein Bier ist⟩ das Bier der Götter" (*tʾ(=ꞽ) tʾ n(.ꞽ) nṯr.w ⟨ḥnq.t=ꞽ⟩ ḥ(n)q.t n(.t) nṯr.w*). T9C beendet hier den Spruch am Zeilenende mit *tʾ n{.t} nṯr.w*. Es folgt ein nur in B10C belegter Satz: „Wovon sie leben werden, davon werde ich leben" (*ꜥnḫ.t(ꞽ)=sn ꞽm ꜥnḫ(=ꞽ) ꞽ[m]*).

PT: „Was Horus für Osiris getan hat, [entsprechend(?)] wird er für N. handeln" (*ꞽrꞽ.tn Ḥr.w n Wsꞽr ꞽrꞽ=f n N.* [*my*(?)][1028]); B10C identisch, am Schluss ist dort nach *ꞽrꞽ=f n N. pn* das Adverb *my*[1029] erhalten.

Während in der PT-Version der Verstorbene in das Opfergaben empfangende göttliche Gefolge des Osiris integriert ist, wünscht in ST der Sprecher den Erhalt göttlicher Zuwendung einmal für sich selbst, einmal für den Verstorbenen, so zumindest im einzigen erhaltenen Textzeugen B10C. In der spätzeitlichen Osirisliturgie ist diese Verschiebung hin zum Ritualisten konsequent umgesetzt worden, mit *ꜣḫ=ꞽ ꞽm* wurde sogar ein kurzer Satz hinzugefügt, um die Parallele zwischen dem Nutzen für den Ritualempfänger Osiris und für den an den Opfergaben teilhabenden Priester nochmals explizit zu machen. Mit Blick auf die älteren Versionen könnte man deswegen den letzten Satz in dem Sinne deuten, dass Horus für den Ritualisten „Entsprechendes tut".[1030] Allerdings wäre hierfür nun einmal *n=ꞽ* zu erwarten; außerdem kommt dem Verstorbenen, für den Horus in der PT-Version „entprechend" handeln soll, die Rolle des Osiris zu. Deswegen verstehe ich den letzten Satz als Aussage über die Vergegenwärtigung der mythischen Handlung („was Horus für Osiris getan hat") im jetzt vollzogenen (performatives *ꞽrꞽ.n*) Ritual mit dem als Horus fungierenden Priester.

1027 Bei Pepi I. sind die Sätze umgekehrt formuliert: *mw=sn mw n.w N. pn tʾ=sn tʾ n(.ꞽ) N. pn ꜥb.w=sn ꜥb.w N. pn*; Merenre zerstört.

1028 Die letzten Wörter sind nur bei Pepi II. erhalten, und auch dort bricht der Text in der Kartusche ab.

1029 N. B. die Schreibung .

1030 So ohne weitere Erläuterung Assmann, *Totenliturgien* III, 395.

3.2.8.3 Spruch 25A = ST 838

Verwendete Parallelen
ST: Särge B10C (*CT* VII, 40a–q) und T9C (*CT* VII, 40i–q).

Assmann begründet seine Zählung von ST 838 und 839 = Liturgie CT.3, Sprüche 24–25 als nur einen „Spruch 25" in den *s3ḫ.w* II sehr knapp damit, dass „nichts für ihre Abtrennung spricht".[1031] Dem ist insofern zu widersprechen, als dass bereits der Beginn von Spruch 25A = ST 838 wie so viele andere Spruchanfänge in *s3ḫ.w* II durch nichts sichtbar vom unmittelbar vorangehenden Text abgegrenzt ist. Deswegen muss ja die hier vertretene „alternative Zählung" auf eine weitere Untergliederung der siebten Einheit verzichten. Entschließt man sich zu einer Unterteilung der durch Rubren markierten größeren Einheiten in „Sprüche", dann nur, weil diese anderweitig als solche belegt sind, manchmal unterstützt durch typische Einleitungs-Texteme. Ein solches liegt mit *ḫr wr ḥr gs⸗f* … sowohl in ST 838 und ST 839 als auch in deren Verarbeitung in *s3ḫ.w* II vor (s. Kommentar zur Stelle).[1032] Kurz: Zieht man hier zwischen ST 837 und ST 838 eine Spruchgrenze, dann muss man dies ebenso zwischen ST 838 und ST 839 tun. Eine Deutung der sehr ähnlichen Spruchanfänge als zwei ‚Strophen' erscheint zunächst denkbar,[1033] dies müsste dann aber bereits für die ST-Version gelten, in der sowohl ST 837 und 838 als auch ST 838 und 839 durch doppelte Trennlinien voneinander abgesetzt sind,[1034] anders als PT 532 und ST 837 (vgl. zuvor). Hinzu kommt die schon erwähnte Bekanntheit von *ḫr wr* … als Spruch-, nicht aber als Stropheneinleitung. Dass die beiden Sprüche formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen, wird damit nicht als unbedeutend betrachtet; es zeigt lediglich, dass wir es mit einer mit Bedacht zusammengestellten Spruchfolge zu tun haben.

a) Einleitung: Erhebung des Osiris zu den Göttern durch Re, Schu und Nut

(40a) *ḫr wr ḥr gs⸗f*	Es fällt der Große auf seine Seite,
nmnm (ỉ)m(.ỉ) (XXIII.34) *Ndy.t*	es regt sich Der in Nedit.
(40b) *ṯzỉ(.w) tp⸗k ỉn Rʿw*	Dein Kopf ward von Re erhoben.
(40c) *bw.t⸗k qd(.t)*	Schlaf ist dir zuwider und Müdigkeit dir verhasst.
msḏḏ⸗k b3g	

Diese Sätze entsprechen wörtlich dem Beginn von Spruch 17 = PT 412 (hier XXI.31–32), nur dass die Nisbe *ỉm.ỉ* knapp *m* geschrieben ist (hier XVIII.15, XXII.6 = *Pyr.*, 2245c/*CT* VI, 109b–c; s. a. zuvor, zu *Pyr.*, 2010a); vgl. die knappere Formulierung am Beginn von Spruch 25B.

B10C schreibt eindeutig *ỉm.ỉ*; nach *Pyr.*, 721d ist für die ältere Version außerdem eine Schreibung *qdd* zu erwarten (in B10C zerstört, in *CT* VII, 40c entsprechend ergänzt).

(40d–e) *f3ỉ(.w) wr ỉn Šw*	Von Schu ward der Große hochgehoben, seine Mutter Nut
(XXIII.35) *wṯz.n s(w) m3w.t⸗f Nw.t*	hat ihn aufgerichtet.
(40f) *snq⸗s{w} m ỉrṯ.t⸗s{w}*	Sie wird mit ihrer Milch stillen, ohne zu entwöhnen.
(40g) *nn wḏḥ.n⸗s*	

In B10C ist das erste Satzpaar stark beschädigt, verlief aber offenbar z. T. anders als hier: [.] *ḫpr*[..(?) *ỉn*(?) … *s*]*w m3w.t*⌜*⸗f*⌝ *Nw.t.*[1035]

1031 Assmann, *Totenliturgien* III, 406.
1032 S. a. den Beginn von Spruch 17 = PT 412 (hier XXI.31) sowie von *s3ḫ.w* I, Spruch 12 (hier XVI.14).
1033 Assmann, *Totenliturgien* III, 406 (zu „Verse 22–25" = *CT* VII, 41a–b).
1034 Im zweiten Fall nicht erhalten; s. aber *CT* VII, 40, Anm. 11.
1035 Zu den einzelnen Lesungen und Ergänzungen s. *CT* VII, 40, Anm. 2–5.

Man ist zunächst geneigt, zu *snq⟨=s⟩ sw m ỉrṯ.t=s{w} nn wḏḥ.n=s ⟨sw⟩* zu emendieren;[1036] vgl. *Pyr.*, 729c (hier XXI.43) und *Pyr.*, 2003c (hier XXIII.1).[1037] Allerdings erscheinen die Schreibung mit *sw* für *s* und der Ausfall von Suffix- bzw. Objektpronomen nach beiden Verben in der Summe erstaunlich, und tatsächlich hat der so rekonstruierte Text an dieser Stelle nie gestanden. Die Häufung vermeintlicher Fehler erklärt sich vielmehr durch eine ganz andere Herkunft der Passage, die B10C belegt. Dort ist nämlich nicht Nut, sondern ein hier nicht mehr genannter Gott das Subjekt von *snq*: „Der Letopolite[1038] hat ihn genährt, [sein Vater(?)] entwöhnt ihn nicht bei euch, Götter" (*snq.n sw ḫm.y n wḏḥ.n sw* [*ỉtỉ=f*(?)] *ḫr=ṯn nṯr.w*). Es wurde also kein Suffixpronomen ausgelassen, sondern lediglich bei der Umformulierung auf den Zusatz von *=s* nach den beiden Verben verzichtet und stattdessen das enklitische Pronomen umgedeutet. Als Grund für diese Umwidmung kommt der ursprünglich männliche „Stillende" in Betracht,[1039] ein zwar nachweisbares, aber doch seltenes und naturgemäß auffälliges Motiv.[1040]

In der vorliegenden Fassung ist *ỉtỉ=f* vermutlich dem folgenden Abschnitt zuzurechnen; s. dort.

Auch nach der Angleichung der Formulierung sind es anders als in den vergleichbaren Stellen der *s3ḫ.w* II nicht die Kronengöttinnen, die Osiris stillen. Diese Tätigkeit ist hier stattdessen seiner unmittelbar zuvor genannten Mutter Nut zugeschrieben worden. Für Nut als Stillende[1041] sei als früher Beleg „PT 1008" aus der Pyramide Pepis I. angeführt:[1042]

> *gmỉ.t ṯw sn.t=k 3s.t ḥr mn.tỉ mʾw.t=k*
> [*sn*]*q=s ṯw n wḏḥ*[*=s ṯw*]
> Die dich fand, ist deine Schwester Isis, auf dem Schoß deiner Mutter, da sie dich [sti]llt und [dich] nicht entwöhnen wird.

b) Rede an die Götter: Ankunft des Osiris

ỉtỉ=f ḫr=ṯn nṯr.w	Sein Vater ist bei euch, Götter!
(40h) *Wsỉr* (XXIII.36) *nw ỉy ḫr=ṯn nṯr.w*	Dies ist Osiris, der zu euch kommt, Götter, frei von seinem
(40i–j) *šw.y m ỉwf=f rḏ.ww=f ỉr.ỉ(w)* ⌜*t3*⌝	Fleisch und seinen Ausflüssen, die der Erde angehören!

1036 Entsprechend Assmann, *Totenliturgien* III, 400, der sogar *n wḏḥ=s sw* statt *nn wḏḥ.n=s* liest.

1037 Vgl. außerdem Spruch 5 = PT 374 + ST 517 (*CT* 107a–b; hier XIX.38) sowie PT 508 (*Pyr.*, 1119b), PT 548 (*Pyr.*, 1344b), „PT 1008" (s. folgendes Zitat).

1038 *LGG*, 739f.

1039 Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts* III, 26, Anm. 3 hält eine Verschreibung von *ḫnm.yt* „Amme" für sicher. Barguet, *Textes des sarcophages*, 148 übersetzt nach dem überlieferten Text „Létopolitain"; entsprechend Assmann, *Totenliturgien* I, 453; Carrier, *Textes des sarcophages*, 1826f. Sollte in der kleinen Zerstörung bei B10C wie hier *ỉtỉ=f* gestanden haben, dann besteht am Geschlecht des Stillenden kein Zweifel.

1040 Mit dem Großen Schwarzen (*Km-wr*) und dem Apis können auch Stiergötter offenbar als Milchgeber erscheinen: Haikal, *Nesmin* II, 36, Nr. 96 zu pBM 10209 II.30 (*ỉrṯ(.t) n.t Km-wr*) mit Verweis auf die Milch des Apis als Reinigungsmittel in Tb 169; s. a. dessen Vorläufer in ST 21 (*CT* I, 62e); hierzu Assmann, *Totenliturgien* I, 132 mit Anm. 129 (Belege dieser Passage in einer Rede des Amset auf Särgen der Spätzeit). Die „Milch des Großen Schwarzen" könnte man zwar auch als die Milch für den Großen Schwarzen verstehen (so *LGG* VII, 284), in pBM 10209 II.30. In *CT* I, 62e jedoch steht die Apis-Milch (*ỉrṯ.t Ḥp.w*) neben dem Bier des Biergottes Tjenem (in Tb 169 dessen weibliches Pendant Tjenemyt; zu beiden s. *LGG* VII, 474). Zumindest dort handelt sich also sicher um ein Produkt des Apis, nicht um Milch für ihn.
Es sei die Randbemerkung gestattet, dass Milch- und Brust-Metaphorik mit männlichen Spendern auch in der europäischen Geistesgeschichte hier und da begegnet (s. z. B. Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 142f.), das Motiv uns also zwar aufmerken lassen darf, aber nicht über die Maßen befremden sollte.

1041 Billing, *Nut*, 277f. Für einen eventuellen weiteren Beleg s. in *Die Menge vorlassen*, hier XXVIII.28 und jedenfalls früher im selben Text, hier XXV.4–6.

1042 Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 50, Taf. 2 B (P/F/Se 96).

In B10C vollzieht sich der Übergang von der Aussage über Osiris zur Anrede der Götter mitten im Satz, so dass diese bereits die Adressaten der einleitenden Aussagen über Osiris sein dürften.

Mit *CT* VII, 40i setzt der Text von T9C ein, aufgrund der fehlenden Sätze zuvor zu einem Spruchbeginn umformuliert: ***Wsỉr***(?)[1043] ***msỉ(.w) šwỉ(.w) m ỉwf⸗f***, übersetzbar z. B. als: „Osiris ist geboren, frei von seinem Fleisch"(?).

Gegenüber ST fehlt aufgrund einer *aberratio oculi* bei ***ỉwf⸗f*** ein Satz: „nachdem Isis für sich sein Fleisch und seinen Ausfluss zur Erde hat weichen lassen" (***sḫmỉ.n n⸗s***[1044] ***ꜣs.t ỉwf⸗f rḏ.w⸗f r tꜣ***).

Dass Osiris ohne sein Fleisch und sein Leichensekret, also ohne den in seinem Grab bewahrten Körper, kommt, macht nochmals deutlich, dass seine Ankunft eine himmlisch-jenseitige ist, wie es zuvor schon seine Erhebung durch Re, Schu und Nut nahelegte. Damit steht zumindest in der vorliegenden Textfassung keineswegs „eine ungewöhnliche Beschreibung der Einbalsamierung"[1045] im Mittelpunkt, sondern die Fähigkeit des Ba, als Begleiter des Sonnengottes am Tag oder bei Nacht als Mond oder Stern das Grab als Behältnis von „Fleisch und Ausfluss" gen Himmel zu verlassen, eines der grundlegenden Elemente der nachtodlichen Existenz.[1046]

Dass diese Fähigkeit des Verstorbenen/Osiris zum körperlosen Himmelsaufstieg eine ordnungsgemäße Bestattung des Körpers voraussetzt, zeigt die Version der ST, in der Isis für die Entfernung der leiblichen Substanz sorgt. Diese ist also nicht etwa als etwas Überflüssiges zu verstehen.[1047] Deswegen ist zu fragen, ob an unserer Stelle genau die Bestattung gemeint ist oder ob es nicht vielmehr darum geht, dass der bereits bestattete Körper in der Erde bleibt, also die Trennung des Bas vom Körper nach deren nächtlicher Vereinigung gewährleistet wird – soweit eine separate Betrachtung dieser beiden Aspekte ist überhaupt angemessen sein kann.

c) Rede an Osiris

(40k) ***mḥ.y⸗k r⸗sn m rn⸗k pfỉ*** **(XXIII.37)** ***n(.ỉ) mḥ.y***	Du sollst zu ihnen schwimmen, in jenem deinen Namen „Schwimmender"!
(40l) ***qmꜣ(.w) n⸗k nṯr.w zp 2 m rn⸗k pwy n(.ỉ) wꜣs***(?)	Die Götter werden um dich klagen(?) – zweimal – in jenem deinem Namen *wꜣs*-Szepter/Wohlbehaltener(?).

ST: ***mḥỉ.n⸗k/mḥỉ⸗k***[1048] ***ḥr⸗sn m rn⸗k pw n(.ỉ) mḥ.t(ỉ)***. Aufgrund des fehlenden Determinativs sind Lesung und Bedeutung des ***mḥ*** geschriebenen Verbums unklar, wegen der uneinheitlichen Schreibung in beiden Textzeugen außerdem die Verbform. Jedenfalls kann das vorliegende ***mḥỉ*** „im Wasser treiben" durchaus eine spätere Umdeutung sein, denn am Satzende muss man in ST wohl ***mḥ.tỉ*** „Nördlicher" lesen. Aufgrund des in beiden Textzeugen ausgeschriebenen ***t*** kommt dort ***mḥ.w/mḥ.y*** keinesfalls in Betracht. Noch deutlicher wurde im zweiten Satz das Verb ausgetauscht; dieser lautet in der ST-Fas-

1043 Nur eine schräge Linie, die in T9C für verschiedene Theonyme steht; s. Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts*, 26, Anm. 4.

1044 Diese Lesung mit Assmann, *Totenliturgien* I, 454; idem, *Totenliturgien* III, 401. Sie kann nur Vorschlagscharakter haben, da sie als Mischtext aus beiden Textzeugen rekonstruiert ist. T9C: ***snḥm.n n⸗s ꜣs.t***; B10C: ***s⌜ḥ⌝m*** [.] ***s*** [..(?)] ***ꜣs.t***. Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts*, 26, Anm. 5 nimmt ausgehend von ***snḥm*** eine Aussage über die Verhinderung des Entfernens von Fleisch und Ausfluss an, entsprechend Barguet, *Textes des sarcophages*, 148 und Carrier, *Textes des sarcophages*, 1826f. Wie schon Assmann feststellt, passt diese Interpretation aber nicht zum vorangehenden Satz. Zur Aussage vgl. hier im Folgenden.

1045 So Assmann, *Totenliturgien* III, 406.

1046 Unter den zahlreichen schriftlichen Verarbeitungen dieses Themas sei auf die Sprüche 91 und 92 des *Totenbuchs* als den häufigsten Belegen hingewiesen. Für weitere Hinweise s. jetzt Leitz, *Panehemisis*, 219f., 296f.

1047 Zum Ausfluss des Osiris, der auf die Erde „fällt" und dort bestattet ist, vgl. *CT* VII, 352b–353a.

1048 Die Schreibung mit ***n*** (oder lies ***mḥ(.w) n⸗k***?) bei T9C.

sung: *g3i͗.w* (= *gi̯.w*) *n=k nṯr.w g3/g3i͗.w* (= *gw*) *n=k nṯr.w m rn=k pw n(.i͗) w3s*(?), wofür als Übersetzung vorgeschlagen sei: „Die Götter werden staunend auf dich blicken(?), die Götter werden für dich jauchzen(?) in diesem deinem Namen *w3s*-Szepter/Wohlbehaltener(?)".[1049]

Ob hier wirklich das sonst anscheinend nur in PT 259 belegte *qm3* „klagen"[1050] gemeint ist, muss natürlich fraglich bleiben. Die aus dieser Lesung resultierende Aussage passt aber nicht nur besser zum hier vorliegenden Kontext – Osiris gelangt als im Wasser treibender Leichnam zu den Göttern –, sondern auch zur vermutlichen Aussage der ST-Version (s. im Folgenden). Das zunächst wohl naheliegendere „die Götter wurden für dich geschaffen"[1051] o. ä. stünde jedenfalls inhaltlich recht isoliert, während so Osiris zuerst zu den Göttern „schwimmt", woraufhin diese ihn beklagen und ehrfurchtsvoll zu ihm kommen. Die Doppeldeutigkeit des Empfangs des im Jenseits „landenden" Osiris als Akklamation und Totenklage begegnet hier besonders deutlich in *s3ḫ.w* I, Spruch 6 (XIII.21–24). In PT 259 werden zuvor die hinderlichen „Riemen" (*rwḏ.w*) zur Erde hin gelöst, ähnlich wie hier das Fleisch und der den Riemen phonetisch nahe „Ausfluss" (*rḏ.w*), der in PT 258 zwischen identischem Kotext eindeutig geschrieben ist.[1052] Die unserer Stelle inhaltlich nahe Passage in PT 259 lautet:[1053]

wʿb.n N. pn m i͗r.t-Ḥr.w
dr(.w) sḏb=f m ḏr.ti͗ Wsi͗r
sfḫ.n N. pn rwḏ.w=f m Gs3 r t3
i͗n sn.t N. pn nb.t Pi̯ rmi̯.t sw
qm3.n sw ḫnm.tti͗ qm3.ti͗ Wsi͗r

Dieser N. hat sich mit dem Horusauge gereinigt, sein Schaden ist von Osiris' beiden Weihen beseitigt worden. Dieser N. hat in Qus seine Bande zur Erde gelöst. Es ist die Schwester dieses N., die Herrin von Pe, die ihn beweint hat, und die beiden Ammen, die Osiris beklagt haben, haben ihn beklagt.

Schließlich stellt sich noch die Frage nach dem Grund für die ungewöhnliche Bezeichnung des Osiris als *w3s*.[1054] Sollte ein Wortspiel vorliegen, dann allenfalls mit Osiris' Namen selbst. Aber auch der „Stier des Himmels" in 40o ist nicht durch ein Wortspiel mit Osiris' Handlung verbunden, so dass rein inhaltliche Gründe auch eine Rolle spielen dürften. Dass sowohl der Besitz des *w3s*-Szepters als auch die Eigenschaft *w3s* grundsätzlich sehr wünschenswert sind, steht außer Frage; aufgrund welcher Assoziationen aber genau diesem Begriff hier der Vorzug gegeben wurde, geht aus dem Satz selbst nicht hervor. Es könnte ein Verweis auf die in 40p folgende Identität des Angesprochenen mit dem Orion vorliegen, denn dieser wird mit *w3s*- bzw. *ḏʿm*-Szepter in der Hand dargestellt.[1055] Auch wenn man hier und bereits

1049 Zum Lesung des meist „*g3w*" geschriebenen und so in *Wb* V, 151.2–5 eingetragenen Verbums als *g* oder *gi̯* „staunend blicken" s. Edel, *ZÄS* 81 (1956), 14–18. Nimmt man an, dass dieses Wort hier vorliegen kann, dann gilt diese Möglichkeit wohl auch für das im Neuen Reich ebenfalls in Schreibungen „*g3/g3w*" belegte *gw* „jubeln" (vgl. *Wb* V, 149.3–4; Posener, *RdE* 11 [1957], 128, Anm. 3). Die für Sätze mit der Namensformel ungewöhnliche vermeintliche Dopplung, zumal ausgeschrieben und nicht wie hier durch *zp* 2 umgesetzt, könnte sich dadurch erklären, dass eben nicht zweimal dasselbe Verb vorliegt; die unterschiedlichen Schreibungen *g3i͗w* und *g3* in T9C unterstützen diese Annahme vielleicht, sollten aber natürlich nicht überbewertet werden. Dass es sich jedenfalls nicht um *g3u̯* „eng sein" handeln dürfte, stellt bereits Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts* III, 26 mit Anm. 8 fest, der in beiden Sätzen „are astonished at you" übersetzt; entsprechend Assmann, *Totenliturgien* I, 454. Barguet, *Textes des sarcophages*, 148 und Carrier, *Textes des sarcophages*, 1826f. jeweils: „les dieux languissent".

1050 *Pyr.*, 313b (s. Zitat im Folgenden), dort transitiv.

1051 So fragend Assmann, *Totenliturgien* III, 401.

1052 *Pyr.*, 308f; s. a. zu XIII.37.

1053 *Pyr.*, 312e–313b.

1054 Vgl. *LGG* II, 252. Eine gemeinsame Grundlage der wenigen Belege von *w3s* als Götterbezeichnung lässt sich nicht ausmachen.

1055 Vgl. *LGG* VI, 152. Natürlich ist dies kein distinktives Merkmal des Orion.

in der ST-Fassung kaum umhin kommt, *w3s* zu lesen,[1056] könnte ursprünglich ein anderes Wort gemeint sein, nämlich das Theonym *Ỉg3y*,[1057] dessen wesentliches Element ein oder zwei *w3s*-Szepter sind und das, wie in Namensformeln üblich, über ein Wortspiel *g3ỉ.w* aufgreifen würde.

(40m) {ᶜ ᶜ*nḏ.tỉ*}⟨ᶜ*ḥ*ᶜ/ᶜ*ḥ*ᶜ*=k*⟩(?) *m-*⌜*ḫnt*⌝ *ỉtr.tỉ Ḥr(.w) ỉs*	Arm des Anedjti/Stelle dich(?) vor die beiden Landesheiligtümer, Horus fürwahr!
(40n) *ỉwỉ n=k* (XXIII.38) *nṯr.w m ks.w Mn.w ỉs ỉm.ỉ pr=f*	Die Götter werden in Verneigung zu dir kommen, Min fürwahr, der in seinem Haus ist.

Assmann liest das Ende des vorigen Satzes vorsichtig *W3s-*ᶜ*nḫ-*ᶜ*nḏ.tỉ*.[1058] In der ST-Version steht ᶜ*ḥ*ᶜ*=k*, und eine Lesung des Verbums ᶜ*ḥ*ᶜ könnten hier sowohl die in den letzten beiden Einheiten der *s3ḫ.w* II mehrmals belegte Verwendung des Zeichens [Hieroglyphe] als Determinativ oder Ideogramm in ᶜ*ḥ*ᶜ[1059] als auch das phonetische Komplement ᶜ nahelegen. Dann wäre statt ᶜ*nḫ* das im Hieratischen quasi identische *ḥ* zu lesen und somit als einzige Veränderung die Standarte anstelle eines *k* unter dem Mann mit dem Stab geschrieben worden. Für die Form des [Hieroglyphe] wäre dessen reduzierte Größe aufgrund seiner Position auf der Standarte verantwortlich. Unabhängig von der resultierenden Aussage wird man in der Form allerdings eher einfach einen Determinativstrich erkennen und somit „Anedjtis Arm" lesen müssen. Entsprechend sind die hieratischen Zeichen hier transliteriert,[1060] auch wenn ich für diesen Wortlaut eine überzeugende Deutung nicht anbieten kann. Das Stehen vor beiden Landesheiligtümern ist hingegen nicht ungeläufig; vgl. nur hier XXII.1 (*Pyr.*, 731c) und XXIII.3 (*Pyr.*, 2005a). Deswegen ist es vielleicht doch zu früh, ein entsprechendes Verständnis der vorliegenden Schreibung endgültig auszuschließen.

ST: „Du sollst dich vor das oberägyptische Landesheiligtum stellen, Horus fürwahr" (ᶜ*ḥ*ᶜ*=k m-ḫnt ỉtr.t-šm*ᶜ*.t Ḥr.w ỉs*).

ST: im zweiten Satz *psḏ.t* statt *nṯr.w*; sonst identisch.

Zum parallelen Auftreten von Min und Horus als Herrscher und Nachfolger vgl. nur *Pyr.*, 1998a (= XXII.37, hier aber mit Austausch von *Mn.w* durch *m3ṯ*), wo Min wie hier Horus (bzw. Osiris wie Horus) vor den Landesheiligtümern steht,[1061] sowie die seit dem Mittleren Reich belegte Verbindung Min-Horus.[1062] Eine besonders enge Parallele zu unserer Stelle bietet der Schluss von PT 673, wo Min gleichfalls sein Epitheton *ỉm.ỉ pr=f* trägt[1063] und im folgenden Satz der Sieg über Seth beschworen wird:[1064]

ỉwỉ n=k psḏ.tỉ m ks.w
*ỉ.wḏ=k mdw n ḥnmm.t Mn.w ỉs ỉm.ỉ-pr=f Ḥr.w ỉs ḏb*ᶜ*.wtỉ*
n ḥm šwỉ.n Stš m wṯz wdn.w=k
Die beiden Neunheiten werden in Verneigung zu dir kommen, auf dass du dem Sonnenvolk Befehle erteilst, Min fürwahr, der in seinem Haus ist, Horus fürwahr, Der von Djebaut.[1065] Seth kann gar nicht ohne das Tragen deiner Last sein.

1056 Der Name ist allein in B10C erhalten und dort [Hieroglyphe] geschrieben.

1057 Nach Vorschlag Quack; s. *LGG* I, 570f.

1058 Assmann, *Totenliturgien* III, 401 mit Anm. 526. Zu Anedjti als Name des vor den Göttern stehenden Osiris/Verstorbenen vgl. idem, *Basa*, 59, Taf. 5 (Text 12a) und Parallelen; Kuhlmann/Schenkel, *Ibi*, 123, Taf. 36, rechts (Text T 266).

1059 Als Ideogramm einmal in XXII.37; als Determinativ in XXII.37 (2x), 38, XXIII.21b.

1060 Nach Hinweis Quack.

1061 Vgl. *Pyr.*, 256a, wo der tote König gleich Min vor den beiden Landesheiligtümern von der Neunheit erblickt wird.

1062 *LGG* III, 293.

1063 *LGG* I, 236.

1064 *Pyr.*, 1993a–d.

1065 Zu *ḏb*ᶜ*.wtỉ* s. *LGG* VII, 620.

Stš m T3ḫb(.t) (40o) *ḥwi̯.n≈k sw m* ⌜*rn*⌝*≈k n(.ỉ) k3 p.t* (40p) *s3ḥ*(XXIII.39)*.n≈k sw m rn≈k pwy n(.ỉ) S(3)ḥ*	Seth in Tachbet, du hast ihn geschlagen, in deinem Namen „Stier des Himmels"; du bist ihm nahegekommen, in jenem deinem Namen „Orion".

ST ohne *m*: *Stš T3ḫb.t*. In B10C steht parallel zur vorangehenden Nennung des Min *Stš T3ḫb.t ỉs*, also „wie Seth von Tachbet".[1066] Da *ỉs* sich auf das vorangehende Wort bezieht, müsste es in T9C und hier wie in B10C ausgeschrieben sein, will man wie dort „wie Seth von Tachbet" verstehen. Dessen ungeachtet ist die vorliegende Aussage gleichfalls plausibel, indem Osiris nun nicht mehr einen Gott niederschlägt, der im Satz zuvor neben Min als Identifikationsfigur diente. Überhaupt mag Seth als Identifikationsfigur des menschlichen Verstorbenen noch denkbar gewesen sein, wie es für Seth von Tachbet mehrfach belegt ist, als *alter ego* des Osiris dürfte er hingegen zunehmend problematisch erschienen sein; vgl. gegen Ende von Spruch 25B (*CT* VII, 44b; hier XXIV.18–19), wo diese Gleichsetzung oder Ähnlichkeit (*ỉs*) noch überliefert, aber vom Verstorbenen/Osiris auf den „Suchenden" übertragen worden ist.

In ST ist „Stier des Himmels" der Name des Seth (*m rn≈f (pw)*[1067]), nicht des Osiris, den man neben anderen Göttern wie Thot bzw. allgemein Mondgöttern, Re und dem älteren Horus eher so bezeichnet antrifft.[1068] Die Umdeutung zu *rn≈k* ist also verständlich, wenn man nicht ihrerseits das *rn≈f* der ST-Version als sekundär ansehen will. Immerhin erscheint „Stier des Himmels", also eine markante Erscheinung am Nachthimmel, als Bezeichnung des Seth als Sternbild Großer Wagen (*msḫtỉ.w*) völlig plausibel, und in der Tat ist auf dem Stiersarg Kairo JE 86723 der Große Wagen der „Stier des Himmels", dort aber ausnahmsweise als Erscheinungsform nicht des Seth, sondern des Osiris.[1069] Für eine Bezeichnung des *msḫtỉ.w* spricht außerdem dessen mehrfach belegte Komplementarität zum hier unmittelbar folgend genannten Orion,[1070] der sich beim Aufstieg am Himmel nach seiner Phase der Unsichtbarkeit dem Großen Wagen = Seth „nähert"; s. im vorigen Spruch 959c–d/37n–o. Auch die Erwähnung des Seth in Tachbet in Spruch 25B ist offenbar astronomisch begründet.

Wenn in der vorliegenden Version nun Osiris selbst der „Stier des Himmels" ist, dann am ehesten als Mond (s. zuvor), so dass mit diesem und dem Orion die beiden prominentesten nächtlichen Erscheinungsformen des Gottes nebeneinander stehen. Die Ankunft des Osiris bei den Göttern ist mit diesem Satzpaar jedenfalls eindeutig als Aufstieg an den Nachthimmel gekennzeichnet.

(40q) *nn ḥmi̯.n Ḥr(.w)* *Stš ỉr.ỉ tzi̯(.t) n≈k* *ẖr.ỉ tw3*(XXIII.40)*≈k pw*	Horus weicht nicht. Seth, der zum Hochheben eingeteilt („zugehörig") ist, gehört dir. Er ist der Träger, der dich stützen muss („der unter deinem Stützen Befindliche").

B10C: „Seth wird gar nicht von deinem Tragsessel weichen: Er ist der ⟨Tr⟩äger, der dich stützen muss" (*n ḥm ḥri̯ Stš r (w)tz[..]≈k ẖr.ỉ ⟨t⟩w3(?)≈k pw*); in T9C aufgrund des Zeilenendes kürzer: *n ḥm ḥri̯ Stš r wtz.w*. Da die *ḥm* und *ḥr* geschriebenen Wörter beide keine Determinative aufweisen, sind andere

1066 Diese Lesung des Toponyms (urspr. wohl genauer *T3ḫb.tỉ*) begründet Edel, *ZÄS* 79 (1954), 88–90; s. a. *LGG* VII, 362.

1067 Das Demonstrativpronomen *pw* nur (beschädigt) bei B10C, ebenso im zweiten Satz.

1068 Vgl. *LGG* VII, 255.

1069 Neugebauer/Parker, *EAT* III, 191, Taf. 24. Neuedition mit zahlreichen Verbesserungen durch Daniela Mendel-Leitz in Vorbereitung.

1070 Vgl. die entsprechenden Belege in *LGG* III, 441; VI, 153. Eine ganz andere Lösung schlägt Assmann, *Totenliturgien* III, 406 vor, der in 40o–p das Suffixpronomen der 1. sg. ergänzen möchte („ich habe ihn für dich geschlagen …ich habe ihn für dich berührt …"), womit sich „diese Sätze im Sinne eines kurzen Schlußtexts auf Handlungen des Offizianten am ‚Feind', dem zu Seth erklärten Schlachttier", bezögen.

Lesungen, darunter die von *ḥr* als *Ḥr.w* „Horus“ wie hier, nicht auszuschließen, was die vorliegende Umformulierung leicht erklärt. Anlass zu Veränderung kann außerdem die grundsätzlich ungewöhnliche Aussage geboten haben, dass Seth Osiris nicht fernbleibt, auch wenn seine Rolle als unterworfener Träger danach eine plausible Begründung für die sonst unerwünschte Nähe bietet. In der Fassung der *sꜣḫ.w* II bleibt das Motiv „Seth trägt Osiris“[1071] mit den Schlüsselwörtern *ṯzi̯* und *twꜣ* m. E. gut erkennbar, ergänzt um die schützende Anwesenheit des Horus; wie fast immer ist diese Auffassung aber nicht ohne Alternative.[1072]

3.2.8.4 *Spruch 25B = ST 839*

Verwendete Parallelen
ST: Särge B10C: (*CT* VII, 41a–44i) und T9C (*CT* VII, 43b–45g).

Sarkophag des Anchhapi (Kairo CG 29301): Maspero, *Sarcophages*, 8 (*CT* VII, 42b–e).

Sꜣḫ.w III, Spruch 14 (Barbash) bzw. 15 (Assmann). Assmanns Verse 3–24 entsprechen *CT* VII, 42l–43f; s. zur Stelle.

a) Einleitung: Empfang durch Re und die Götter

(41a) *ḫr wr ḥr gs⸗f*	Es fällt der Große auf seine Seite,
nmnm (ỉ)m(.ỉ) Ndy.t	es regt sich Der in Nedit.
(41b) *šzp(.w) tp⸗k* ⸢*ỉ*⸣*n* [*Rꜥw*]	Dein Kopf ward von Re empfangen, du bist von
šzp(.w)⸗k ỉn nṯr.w	den Göttern empfangen worden.

B10C: *ỉm.ỉ Ndy.t*; vgl. 40a.

B10C: „Dein Arm ward von Re ⸢erhoben(?)⸣, dein Arm ward von seinen beiden Neunheiten empfangen“ (⸢*ṯzi̯*(*.w*)(?) *ꜥ⸗k ỉn Rꜥw šzp(.w) ꜥ⸗k ỉn psḏ.t*⸢*ỉ⸗f*⸣).

Vgl. die gegenüber Spruch 17 und 25A um das Erheben des Kopfs und die Aussage über die verhasste Müdigkeit gekürzte Formulierung; dafür findet hier die Aufnahme durch Re und die Götter eigens Erwähnung. An der grundsätzlichen Aussage dieser Passage und ihrer einleitenden Funktion ändert dies nichts.

b) Rede an die Götter und Atum(?): Ankunft des Osiris

(41c) *ỉti̯(⸗ỉ) pw* **(XXIII.41)** *nw*	Dies ist mein Vater, dies ist Osiris, der zu euch kommt,
Wsỉr nw (41d) *ỉy ḫr⸗ṯn nṯr.w*	Götter!
zꜣw rḏ.ww Ỉtm(.w)(?)	Bewache den/Hüte dich vor dem Ausfluss, Atum(?)! Er soll
nn ḥwꜣ⸗f	nicht verwesen.
(41e) *dr bw.t* **(XXIII.42)** *nṯr.w ỉm.ỉ*⸢*⸗f*⸣(?)	Beseitige den Götterabscheu, der in ⸢ihm⸣ ist!

B10C nur fragmentarisch erhalten: *ỉti̯(⸗ỉ) pw nw Wsỉr* ⸢*pw nw*⸣ *ỉwi̯* [..] *nṯr.w* [...]⸢*m ḥwꜣ*⸣[..] *dr bw.t nṯr*[*.w*] *ỉm.ỉ*[...]. Immerhin deuten die erhaltenen Zeichen darauf hin, dass *Ỉtm(.w)* „Atum“ zusammen mit der folgenden Negation aus dem Negationsverb ***tm*** verschrieben sein könnte,[1073] so dass es in ST hieß: „Bewacht/Verhindert(?) seinen Ausfluss, damit er nicht verwest!“ Hier allerdings muss in

1071 Vgl. hier XX.7–8 (*Pyr.*, 627a), XX.26–27 (*Pyr.*, 642a–b), 42 (*Pyr.*, 649a), XXI.3–4 (*Pyr.*, 652a), XXIV.11 (*CT* VII, 42q–r).

1072 Quack schlägt mir fragend vor: „Horus weicht nicht <vor> Seth zurück. Wenn du dich unter mir erhoben hättest, wäre das deine Stütze.“

1073 de Buck, *CT* VII, 41, Anm. 3 schlägt aufgrund der hieratischen Zeichenspuren eine Ergänzung zu *ḥwꜣꜣ.t* vor. Dann könnte das davor erhaltene *m* allerdings nicht zu *tm* gehören, der Wortlaut des gesamten Satzes müsste von der vorliegenden Version ganz verschieden sein.

der Lücke zuvor nach phonetisch ausgeschriebenem *ỉtm* ein weiteres Zeichen gestanden haben. Für dieses ist kaum etwas anderes als die Götterstandarte vorstellbar.[1074]

Vgl. im vorigen Spruch 40h–j, wo ebenfalls die Ankunft des Osiris mit der Entfernung des Ausflusses einherging. Während dort der Ankommende willentlich auch von seiner Körpersubstanz (*ỉwf*) getrennt ist, wird hier dem damit keinesfalls in Widerspruch stehenden Wunsch nach deren Erhaltung[1075] Audruck verliehen.

c) Rede an Osiris: Ankunft bei Re

c.1) Die Überwindung des Großen Sees und seiner Gefahren

š wr š wr (41g) *zꜣw {n} ṯw š wr ỉtị(=ỉ)*
zꜣw {n} ṯw bw.t ỉr(.ỉt) mwt
(41h) *zꜣw {n} ṯw* (XXIII.43) *rḫs*(?) ⌜*ỉ*⌝*r(.ỉ)*
ꜣḫ.w
(41i) *zꜣw {n} ṯw {mḏꜣ.t}⟨r⟩(m)ṯ.w*
(ỉ)pwy ḥr.ỉw ḏꜣḏꜣ.t pfỉ(!) *n.t bꜣ pwy*
(XXIV.1) [*n(.ỉ) Ḥr.w* (?)] ⌜*ỉꜣb*⌝*.tt*
(41j) *ḏw=sn r=sn*
nn nḏm=sn⌝

Der Große See, der Große See! Hüte dich vor dem Großen See, (mein) Vater, hüte dich vor dem Abscheu, der dem Tod anhaftet, hüte dich vor der Schlachtung(?), die den Befähigten zukommt, hüte dich vor jenen Menschen, die über jenem Kollegium jenes Bas [des Horus] des Ostens sind!

Ihr Übel gegen sie! Ihnen soll nicht wohl sein!

Die Schreibung *zꜣw n ṯw* ersetzt jeweils *zꜣụ ṯw r* in B10C. Dort ist vor 41g noch eine Anrede des Verstorbenen geschrieben (41f). Vom weiteren Text ist dann erhalten: *zꜣụ ṯw r š wr zꜣụ ṯw r* [...] *zꜣụ ṯw r* [...] ⌜*ꜣḫ*⌝*.w zꜣụ ṯw r r(m)ṯ.w ỉpf ḥr.ỉw* [..] *ỉp*[...]⌜*=sn nn*(?) *nḏm=sn*⌝.

Die Schreibung „*mḏꜣ.t*" für das im Hieratischen fast identische *r(m)ṯ* erscheint auch in XXI.42. Dank des Determinativs bleibt das Wort ohne weiteres identifizierbar.[1076]

Die Schreibung auch in pBM 10081 VII.14. Da ich bislang keine überzeugendere Alternative sehe, sei hier der Vorschlag *rḫs* geäußert. Während die Metathese von *s* und *ḫ* trotz des weitgehenden oder sogar gänzlichen Fehlens von Parallelen immerhin denkbar erscheint, könnte das ganz ungewöhnliche Determinativ durch seine Ähnlichkeit mit im Hieratischen erklärt werden, ergänzend dazu vielleicht noch mit der Rolle von Fischen als Götterfeinde; vgl. zu IX.6. Eine ganz andere Aussage ergäbe sich aus der Lesung *ỉsḫ* < *ꜣzḫ* (oder *r* (*ꜣ*)*zḫ*), nämlich die, dass Osiris-Chontamenti sich nicht an der Erntearbeit von *ꜣḫ.w* im Binsengefilde beteiligen muss, wie sie am prominentesten im Text zur zweiten Stätte in Tb 149 belegt ist.

Die Schreibung von *rmṯ* so auch in pBM 10081 VII.14 und hier zuvor XXI.41 (*Pyr.*, 728b).

Die Ergänzung *n(.ỉ) Ḥr.w* in XXIV.1 nach Assmann bzw. pBM 10081 VII.15.[1077] Anderenorts scheint „jener Ba" v. a. mit Thot in Verbindung zu stehen.[1078]

N. B. das maskuline Demonstrativpronomen *pfỉ* nach *ḏꜣḏꜣ.t*. Dieser Fehler könnte darauf hinweisen, dass der an dieser Stelle zerstörte Text von B10C dort anders verlief, das dort erhaltene *ỉp* also nicht zu *ỉpf*/*ỉpn* zu ergänzen ist, sondern das Verb *ỉp* sein könnte. In der vorliegenden Fassung kommt man je-

1074 „Atum" auch bei Assmann, *Totenliturgien* III, 402. Liest man bereits in B10C (*Ỉ*)*tm*(*.w*), dann würde dort gegenüber pSchmitt die Negation fehlen. Der vorliegende Wortlaut ist also in jedem Fall gegenüber B10C verändert.

1075 Dass Verwesung eine der grundsätzlichen Gefährdungen der nachtodlichen Fortexistenz darstellte, bedarf keines weiteren Kommentars. Für Formulierungen mit *tm ḥwꜣ* vgl. als häufigstes Beispiel verschiedene Versionen des Spruchtitels von Tb 45.

1076 Assmann, *Totenliturgien* III, 402, 406 mit der Lesung *ḥtp.tỉw*, die zumindest für pSchmitt ausgeschlossen ist.

1077 Assmann, *Totenliturgien* III, 402. Anders noch idem, *Totenliturgien* I, 360, Anm. 52.

1078 S. die Hinweise bei Assmann, *Totenliturgien* I, 338f.

denfalls nicht umhin, „jener“ zu übersetzen. Die genaue Aussage dieser Passage ist insofern unklar, als dass nicht immer deutlich wird, inwieweit es sich bei den genannten Gruppen selbst um Feinde handelt oder um Wesen, denen im Großen See Gefahr durch die Feinde der Weltordnung droht. Dass die Menschen sich „über“ dem Gerichtshof befinden, lässt sie nicht als Verurteilte erscheinen. Grundlage könnte ein astronomisches Phänomen sein, also eine Gruppe von Gestirnen über dem Osthorizont, in dem sich das Kollegium des östlichen Horus aufhält. Eine ähnliche Kombination aus zu vermeidendem Tod und gefährlichen Schlächtern o. ä. am Großen See bietet ST 67, wo ebenfalls „jener Ba“ erwähnt ist:[1079]

ỉꜣ N. pn zꜣu̯ ṯw r š wr
ỉr mwt nhi̯=k sw
ꜣb=k wꜣ.t ỉr=f
ỉmi̯=sn ỉṯi̯(.w) ṯw r pr bꜣ pf
ỉmi̯=sn ỉri̯(.w) ḏꜣ.yt r=k m rn=sn n(.ỉ) ḏꜣ.ytỉw
Ho, dieser N., hüte dich vor dem Großen See! Der Tod, dem sollst du entrinnen und den Weg zu ihm vermeiden! Sie sollen dich nicht zum Haus jenes Bas verschleppen und sich dir nicht widersetzen in ihrem Namen Widersacher!

Die folgenden beiden kurzen Sätze lassen „jene Menschen“ als feindliche Wesen erscheinen, dies in Übereinstimmung mit ST 67, wo die Bezeichnung „Widersacher“ die Totenrichter bzw. -henker ebenfalls als zumindest potentielle Feinde hinstellt. Dies unterstreicht das folgende Satzpaar, dem zufolge die gefährliche Eigenschaft der Angreifer sich anscheinend gegen sie selbst richten soll. „Jener Ba“ hingegen ist als Herr eines Gerichtshofs offenbar eine potentiell gefährliche Gestalt, die aber auch als Schützer auftreten kann.[1080]

Assmann deutet den verschiedentlich als Gefahr auf dem Weg zum Horizont belegten Großen See[1081] (s. a. zu den folgenden Sätzen) außerdem als Anspielung auf die Reinigungsriten während der Balsamierung.[1082] Die Bedrohung, die der Große See dabei darstellt, besteht offenbar in seiner Funktion als Ort im Osthorizont, an dem die Rebellen gegen den Sonnengott vernichtet werden. Insofern handelt es sich um ‚denselben‘ See wie den ***mr-nḫꜣ***/gewundenen Wasserlauf/Feuersee (etc.),[1083] über den auf der Reise zum Horizont übergesetzt werden muss. Es geht also nicht darum, den See örtlich zu meiden, sondern ihn sicher zu durchqueren. Die Gefahr für den Reisenden ist dabei eine doppelte: Sie geht sowohl von den Feinden der Weltordnung aus als auch von deren Henkern, die eine potentielle Bedrohung für jeden Neuankömmling darstellen. Der Zusammenhang mit Feindvernichtung und Osiris lässt überdies an eine ätiologische Episode in Tb 175 denken. Dort wird berichtet, wie Osiris’ Kopf aufgrund der Hitze der Atef-Krone anschwoll. Re heilt ihn, wobei aus Blut und Eiter „dieser vornehme Teich“ (*zš pn šps*) in Herakleopolis entsteht,[1084] dem Ort der Vernichtung der aufständischen Menschheit.[1085] Sollte also eine der Bedeutungsebenen des „Großen Sees“ seine Herkunft aus den zuvor als „Abscheu“ aus Osiris beseitigten ‚unguten‘ Flüssigkeiten sein, so dass dessen körperliche Gesundung mit der Vernichtung der Feinde des Sonnengottes direkt korreliert wäre?

1079 *CT* I, 284e–285a; Assmann, *Totenliturgien* I, 359.
1080 Vgl. *LGG* II, 680. Sollte es sich bei „jenem Ba“ wirklich um eine Antonomasie des Thot handeln, dann wäre auf dessen Funktion als Scharfrichter und Kämpfender zu verweisen; vgl. Stadler, *Weiser und Wesir*, 328–333.
1081 Assmann, *Totenliturgien* I, 338f., 360f.; Meurer, *Feinde des Königs*, 79f.
1082 Assmann, *Tod und Jenseits*, 166.
1083 Meurer, *Feinde des Königs*, 80.
1084 Wüthrich, in: *Herausgehen am Tage*, 214–216.
1085 Vgl. Backes, in: *FS Thissen*, 15–23.

(41k) ***nn nhp=k st***	Du sollst sie nicht beschirmen(?), wenn du [sie] passiert
ꜥpi̯.n=k [*sn*]	hast.
nḫ.y n.tiw(?) (XXIV.2) [...D54***=k st***]	Die Flehenden(?), die [du ...] – deine Macht wird als Re
(41l) ***sḫm=k r=sn m R***ꜥ(.*w*)	gegen sie wirken, deine Gewalt wird als Schu und Tefnut
(41m) ***3.t=k r=sn m Šw Tfn.t***	gegen sie wirken.

B10C: ***nhi̯=k*** *s*[*n*...] ⌜*s*⌝[.]⌜*k s*⌝[*n* ... *s*]⌜*ḫm=k*⌝ [...] ***m R***ꜥ.*w* ⌜*3*⌝[.*t*]⌜*=k*⌝[... *Tfn*].*t*. Das Verb ***nhi̯*** erscheint schon in PT 262 in Zusammenhang mit dem Großen See, wenn dort dessen Gewalt den am Haus jenes Bas vorbeigehenden Verstorbenen verschont (*sw3i̯.n N. ḥr pr b3=f*/⌜*b3 pf*⌝[1086] ***nhi̯.n sw/nh.y n=f***[1087] ***3.t š wr***).[1088] Der Austausch von ***nhi̯*** gegen ***nhp*** ist unproblematisch, wobei sich die Frage stellt, welche der doch ziemlich verschiedenen Bedeutungen von ***nhp*** hier gemeint sein sollte.[1089] Bleibt es bei „schützen", hätte die erst später hinzugekommene Negation die ursprüngliche Aussage umgekehrt. Das Pronomen ***st/sn*** dürfte deswegen nunmehr Feinde bezeichnen, nämlich die zuvor genannten „Menschen"; entsprechend das Suffixpronomen ***=sn*** in 41l–m. Für dieses kommt, wie hier vorgeschlagen, ein Rückbezug auf ***nḫ.y*** in Frage, wenn dieses denn wirklich eine den „Menschen" entsprechende Gruppe unbotmäßiger Untertanen bezeichnen sollte. Ob sie mit den III.36 erwähnten ***nḫ.yw*** identisch sind, für die hier allerdings eine Rolle als Unterstützer des Osiris vermutet wird? Dies kommt dann in Frage, wenn es sich hier wie zuvor bei ***rmṯ*** Aufständische als Teilmenge einer grundsätzlich positiv oder zumindest neutral oder ambivalent konnotierten Gruppe gemeint sind. Das Verb des vermutlich folgenden Relativsatzes ist auch in pBM 10081 verloren, nachdem hier immerhin noch D54***=k st*** ergänzt werden kann; in pBM 10319 ist die gesamte Passage nur schlecht erhalten.

Die Erwähnung von Res „Gewalt" (*3.t*), d. h. seiner Krone mit Uräusschlange, die gegen die Feinde wirkt, macht noch einmal explizit deutlich, dass im Großen See seine Feinde besiegt bzw. hingerichtet werden. Dass in PT 262 der Große See selbst über die ***3.t*** verfügt, macht seine Funktion als horizontische Vernichtungsstätte im Dienste des Sonnengottes und damit der Weltordnung noch deutlicher. Dass die Uräusschlange das Sonnenauge Tefnut ist, überrascht nicht, die direkte Zusammenstellung der Göttin mit ihrem Bruder Schu ist in diesem Zusammenhang jedoch ungewöhnlich. Schu als Bekämpfer von Res Feinden ist zwar grundsätzlich gut bekannt,[1090] hier aber erscheint er ebenfalls „als" Res ***3.t***. Vgl. immerhin die Identifizierung der beiden Horusaugen mit Schu und Tefnut in ST 607, einem „Begleittext zur Opfertafel".[1091]

Dass die Passage vorbei an den gefährlichen Orten des Horizonts der Reise des Sonnengottes gleicht, zeigt sich vielleicht auch in der Verwendung des Verbums ***ꜥpi̯***, das in den Unterweltsbüchern Res Fortbewegung benennen kann.[1092]

1086 Beschädigtes *b3 pf* bei Teti; Unas: *b3=f*.

1087 Unas: „die Gewalt des Großen Sees hat ihn verschont"; Teti: „die Gewalt des Großen Sees wird für ihn weichen(?)".

1088 *Pyr.*, 334a.

1089 Die hier gewählte Lösung nach Vorschlag Quack.

1090 Hierzu mehrfach mit weiteren Hinweisen Willems, *Heqata*, bes. 289–291, 343f., 406 mit Anm. 95, s. a. 550 (Index).

1091 So bezeichnet in der Erstpublikation von Kees, *ZÄS* 57 (1922), 92–120. Die Identifikation der Horusaugen mit Schu und Tefnut in *CT* VI, 220r. Zum Text aus mythologischer Sicht s. mit weiteren Hinweisen Borghouts, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, 711ff.

1092 Vgl. Wiebach-Köpke, *Bewegungsabläufe* I, 55, 153.

c.2) Besteigen der Sonnenbarke, Speisung und Inthronisierung wie Re

(41n) *hꜣ.y⸗k* ⌜*r⸗k*⌝ *ḥr r*(*w*)*d n*(*.ỉ*) (XXIV.3) ⌜*wỉ*⌝[*ꜣ*] *nṯr wꜣḏ ẖni̯ Rꜥ.w ỉm⸗f* ⌜*r*⌝ *ꜣẖ.t⸗f*	Du sollst doch auf der Treppe der grünen Gottesbarke, in der Re zu seinem Horizont fährt, hinabsteigen!
ỉn Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt (41o–p) *ḫnti̯⸗k r⸗k r ḥꜣ.t w*⌜*ỉ*⌝*ꜣ pw n*(*.ỉ*) *Rꜥ.w* (XXIV.4) [*ỉs*(?)]	(Du,) Osiris-Chontamenti bist es (?), der du doch am Bug dieser Barke des Re [fürwahr(?)] stromauf fahren wirst!
(41q) ⌜*ḥmsi̯⸗k*⌝ *ỉs* (41r) *rḏi̯*(*.w*) *n⸗k šzp tʾ⸗k ỉm⸗f Rꜥ.w ỉs*	Du sollst dich setzen, da dir ja die Entgegennahme deines Brots in ihr gestattet ist, Re fürwahr!
(42a) *ḥmsi̯⸗k r⸗k ḥr ḫnd*(*.w*) *pw n*(*.ỉ*) *Rꜥ.w*	Du sollst also auf diesem Thronsitz des Re Platz nehmen!

B10C: *npr.t* „Rand/Ufer" statt *rwd*. Am Ende desselben Satzes nur *ꜣẖ.t* „Horizont", gefolgt von *ỉti̯*(*⸗ỉ*) „mein Vater" als Beginn des nächsten Satzes. In diesem ist in pSchmitt die Einleitung durch *ỉn* mit klassisch-mittelägyptischer Grammatik nicht zu erklären. Die prospektive *ỉn*-Konstruktion mit Aufnahme des Subjekts in der zweiten Person kann nur eine Notlösung sein, wenn man nicht einfach zu *ỉ*{*n*} „o!" oder zu *ỉ*{*n*}*ti̯*(*⸗ỉ*) „mein Vater" emendieren möchte. Das Folgende ist gegenüber B10C stärker verändert, u. a. ausgelöst durch eine *aberratio oculi* bei *Rꜥ.w ỉs*(*ṯ*). B10C schreibt stattdessen:

> [*ḫnti̯*]⌜*⸗k*⌝ *r*⌜*⸗k r ḥꜣ.t*⌝ *wỉꜣ pw n*(*.ỉ*) *Rꜥ.w*
> ⌜*hꜣi̯.w*⌝*⸗k ỉm⸗f Rꜥ.w ỉs*⌜*ṯ*⌝
> *ḥmsi̯.w⸗k ỉm⸗f Rꜥ.w ỉsṯ*
> ⌜*šzp⸗k tʾ⸗k ỉm*[*⸗f*] *Rꜥ.w ỉs*[*ṯ*]
> Du [sollst] also am Bug dieser Barke des Re [stromauf fahren]! Du sollst in sie einsteigen, Re ebenfalls! Du sollst dich in ihr hinsetzen, Re ebenfalls! Du sollst dein Brot in [ihr] empfangen, Re ebenfalls!

Die Zufügung von *rḏi̯* in pSchmitt könnte auf eine phonetische Schreibung von Res Namen zurückzuführen sein. Die Grundaussage ist gegenüber der ST-Version im Grunde unverändert, N. B. aber den Ersatz von *ỉsṯ* „und/ebenfalls" durch *ỉs*, das aufgrund der weiteren Textveränderung diese Bedeutung nicht haben kann. Es bleiben im Wesentlichen die Möglichkeiten, nachgestelltes *ỉs* „gleich/fürwahr" zu lesen oder die satzeinleitende Partikel (< *ỉsṯ*). Das zweite ist hier für 41r vorgeschlagen, einmal mehr aber unter Vorbehalt.

Mit dem Einsteigen in die Sonnenbarke und der gemeinsamen Mahlzeit mit Re werden erneut zwei gut bekannte, auch in unserem Papyrus mehrfach verwendete Motive verarbeitet. Zu bemerken ist lediglich, dass die Speisung hier allem Anschein nach in der Barke selbst stattfindet. Dies ist auch in einem weiteren Beleg der „grünen/frischen Barke" der Fall: In PT 666B–667 (Faulkner) = 666 (Allen) soll der Verstorbene sich zu den beiden Neunheiten zum gemeinsamen Mahl hinsetzen und mit ihnen in der grünen Barke fahren (*ẖni̯*).[1093]

1093 Faulkner, *PT Supplement*, 38, § 1933e; Leclant/Berger-El Naggar/Pierre-Croisiau, *Pyramide de Pépy Ier*, 49, Taf. 2B (P/F/Se 68); Allen, *New Concordance*, § 1933a–b.

c.3) Schutz durch vier Urgötter

(42b) *ꜥnḫ* **(XXIV.5)** *Nw.w m gs≠k rs.ỉ* *Nw.t m gs≠k mḥ.tỉ* (42c) *Šw m gs≠k wnm(.ỉ)* (42d) *Tfn.t m gs≠k ỉꜣb(.ỉ)*	Nun wird an deiner Südseite leben, Nut an deiner Nordseite, Schu an deiner rechten Seite und Tefnut an deiner linken Seite.
(42e) *stp≠sn zꜣ*(XXIV.6)*≠sn nn ḥꜣ≠k* *mỉ stp≠sn zꜣ≠sn nꜣỉ ḥꜣ Rꜥ.w*	Sie werden diesen ihren Schutz um dich ausüben, wie sie auch ihren Schutz da um Re ausüben.

B10C weitgehend identisch, aber mit *ỉꜣb.t(ỉ)* und *ỉmn.tỉ*, also den Himmelsrichtungen „östlich" und „westlich" statt rechts und links. Außerdem ist dort Schu der Ostseite zugeordnet, wo man ihn als einen Unterstützer des Sonnenaufgangs auch eher erwarten würde, Tefnut steht entsprechend im Westen. Von 42e ist in B10C nur [..]*≠sn* [..] *Rꜥ.w* erhalten. Es kann dort nur ein Satz dort gestanden haben, nicht zwei wie hier, sei es aufgrund einer Auslassung, die mit einer *aberratio oculi* leicht zu erklären wäre, sei es, dass für die vorliegende Version der Text erweitert wurde. Der Angabe der Fehlstellen in *CT* VII nach zu urteilen war der Satz dort insgesamt knapper formuliert als hier; eine plausible Lesung ist [*stp*]*≠sn* [*zꜣ ḥꜣ*] *Rꜥ.w*.

In CG 29301, wo diese Passage als separate Beschriftung erscheint, ist am Ende, wohl aus Platzgründen, *nꜣỉ ḥꜣ* vor *Rꜥw* ausgefallen; ansonsten wie hier, mit eindeutigen ideographischen Schreibungen für „rechts" () und „links" ().

Der Schutz durch Nun und Nut oder Nenet im Süden und Norden sowie durch Schu und Tefnut zur Rechten und Linken bzw. im Westen und Osten ist bereits in PT 606 belegt. Dort sind die vier Urgötter – mit Nenet statt Nut – von „diesen beiden allergrößten Göttern, die dem Binsengefilde vorstehen" und die den Verstorbenen als ihren ältesten Sohn (*wtwt*) auf Horus' Thron gesetzt haben, in der beschriebenen Weise um ihn herum aufgestellt worden.[1094] Die vier Götter beschirmen dort also den Verstorbenen als neu inthronisierten König, als der auch hier Osiris präsentiert wird. Wie in B10C ist in PT 606 Schu dem Osten zugewiesen, Tefnut dem Westen. Die vorliegende Anordnung der göttlichen Schutzwache hingegen ist noch im dritten der sechs Ritualtexte auf pOxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(P) aus dem 1. Jh. v. u. Zt. überliefert.[1095]

Auffällig ist hier die Abhängigkeit des Götterschutz-Textems vom Verb *ꜥnḫ* „leben", wenn man dieses nicht als Imperativ auffassen will. Für die hier gewählte Übersetzung spricht, dass auch in PT 606 die vier Adverbialphrasen von einem Verb abhängen (*Pyr.*, 1691a: *ḏỉ.n≠sn n≠k* …). In pOxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(P) X.14–15 folgt die Nennung der vier Schutzgötter auf die Verheißung, zu den „lebendigen Göttern" zu gelangen, d. h. das Wort unmittelbar vor dem Namen des Nun ist dort gleichfalls *ꜥnḫ*.[1096]

(42f) *ḏỉ≠sn ỉṯỉ≠k wrr.t ḫnt psḏ.t* (42g) *mỉ* **(XXIV.7)** *rḏỉ.n≠sn ỉṯỉ Rꜥ.w* *wrr(.t) m-ḫnt psḏ⌜.t⌝*	Sie werden dich vor der Neunheit die Ureret-Krone an dich nehmen lassen, wie sie Re ermöglichten, an der Spitze der Neunheit die Ureret-Krone an sich zu nehmen.

B10C im ersten dieser beiden Sätze mit Dual *psḏ.tỉ*, ausführlich geschrieben mit 18 Götterstandarten, während im zweiten Satz die kleine Lücke vor dem Determinativ nur für reicht. Dort außerdem

1094 *Pyr.*, 1690a–1691b; s. a. Assmann, *Totenliturgien* I, 458, Anm. 346.

1095 Smith, *Traversing Eternity*, 660 mit weiteren Belegen und Literatur in Anm. 81; ausführlich zu den Schutzgöttern um den Sarg Assmann, *MDAIK* 28,2 (1973), 127ff., bes. 132 mit Anm. 68.

1096 Nach Smith, *Traversing Eternity*, 660: „You will advance to the sleeping places of the living gods. Nun is at your southern side, Nut at the northern side, Shu is at your western side, Tefnut at the eastern side."

in beiden Sätzen ***m-ḫnt*** sowie im zweiten die im Spätmittelägyptischen nicht mehr sicher identifizierbare ***sḏm.t≠f***-Form (***mi rḏi̯.t≠sn***).[1097]

Auch das Motiv der Re-gleichen Aneignung von Herrschaftsinsignien ist geläufig.[1098] Das „Ergreifen" (***iṯi̯***) der ***wrr.t*** bezeichnet die gegen Konkurrenten, sprich Seth, durchgesetzte Herrschaftsübernahme.[1099]

c.4) Geleit durch Res Gefolge

(42h) ***sšmi̯.n ṯw ir.iw s.t Rꜥ.w nfr(.w) wꜥb(.w)***	Die an Res Thron Befindlichen werden dich geleiten, mit dem reinen Gewand schön angetan.
(42i) ***šzp***(XXIV.8)***≠sn in.yw≠k nfr(.w) iṯi̯≠i Wsir ⌜m pr⌝i̯(.t)≠k m ꜣḫ.t*** (42j) ***mi šzp≠sn in.yw nfr(.w)*** (42k) ***n(.w) sḫm pn*** (XXIV.9) ***pri̯≠f m ꜣḫ.t***	Sie werden deine guten Gaben entgegennehmen, mein Vater Osiris, bei deinem Auszug aus dem Horizont, wie sie die guten Gaben dieses Mächtigen entgegennehmen, wenn er aus dem Horizont hervorgeht.

B10C, soweit erhalten, ähnlich, aber mit anderer Verbform: ***sšmi̯≠sn [ṯ]w r s.wt Rꜥ.w*** [..] ***⌜šzp⌝≠sn*** [...] ***⌜in.w≠k⌝*** [...] ***m ꜣḫ⌜.t mi šzp⌝≠sn ⌜in.w≠k***(?)[1100]⌝ ⌜.(?)⌝ ***n.t***(?) ***⌜sḫm⌝*** [.] ***pr[i̯*** ...]; daher die prospektivische Auffassung von ***sšmi̯.n*** in der vorliegenden Version bestätigt durch das dort wie hier vorliegende und offenbar parallele ***šzp≠sn***.

Das Anlegen neuer Kleidung gehört zusammen mit einem Opfermahl zu den Wohltaten, die dem Verstorbene bzw. Osiris bei seiner Ankunft am Ort des Sonnengottes zukommen. Deswegen wird hier angesichts der folgenden „Gaben" die Determinierung von ***wꜥb*** mit dem Stoff-Zeichen beim Wort genommen,[1101] da das in Res Nähe anzulegende Gewand oft das „Reine" (***wꜥb.w***) ist.[1102] Adverbiales ***wꜥb*** „rein" kann dennoch nicht ausgeschlossen werden, denn in PT 606 folgt auf die Nennung der vier Schutzgötter unmittelbar der Satz: „Sie werden dich geleiten zu(?) diesen ihren schönen und reinen Stätten" (***sšmi̯≠sn ṯw ir.t***(!) ***s.wt≠sn iptw nfr.***(w)***t wꜥb.***(w)***t***).[1103] Auch dort könnten ***nfr.t*** und ***wꜥb.t*** jeweils als Adverbien gelesen werden, das „reine Gewand" kann anders als hier jedenfalls nicht gemeint sein.

Für eine Auffassung von ***nfr wꜥb*** als Adverbiale lässt sich auf die Formulierung „alles Schöne und Reine" (***iḫ.t-nb.t nfr.t wꜥb.t***) und ähnliche Ausdrücke mit ***nfr*** und ***wꜥb*** als Adjektiven verweisen. Kotext und Konstruktion sind hier aber anders als in diesen bekannten Fällen, so dass die geläufige Floskel gewiss anklingt, aber nicht notwendigerweise gemeint sein muss. Umgekehrt kann die Determinierung darauf hinweisen, dass sich die Schönheit und Reinheit der engsten Begleiter des Sonnengottes in ent-

1097 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 739, § 152 (im Ptolemäischen nur noch nach Negation); Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 72, § 113–115 (Vorkommen im zugrunde liegenden Korpus nicht sicher), 330, § 525. Zu ***sḏm.t≠f*** nach ***mi*** als „accompli" s. Lustman, *Etude grammaticale*, 125, Anm. 42; in pBremner-Rhind steht an entsprechender Stelle meist ***sḏm≠f*** (= ***sḏm(.t)≠f***?), einmal ***sḏm.n≠f*** (VIII.9; s. *ibidem*, 24). S. a. Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 123 (***sḏm.n≠f*** nach ***mi***), 189 (***sḏm.t≠f***: ***t*** nie ausgeschrieben; kein Beispiel für ***mi sḏm(.t)≠f*** im Korpus).

1098 Explizit hier in XV.14–15, XVI.14, 16 (*Pyr.*, 2021b). Vgl. Aussagen über den Re entsprechenden Rang oder Zustand des Osiris; hier in V.38, XII.35, XV.4, 10–11, 27–28, XVI.9–10, 20–21, XVII.16–17, XVIII.12, XXIV.2, 4–9, 21–22.

1099 Vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 109, anlässlich ***iṯi̯ wrr.t*** in *CT* I, 37c.

1100 Nach *CT* VII, 42j ist ***k*** sicher. Die Unsicherheit beruht auf dem anderen Verlauf unserer Version, die inhaltlich passender scheint. In diesem Satz sollten ja eben nicht mehr die Gaben des Verstorbenen gemeint sein.

1101 Dies umso mehr, da nach Assmann, *Totenliturgien* III, 403, Anm. 541 das Stoff-Determinativ nicht nur in pSchmitt steht, sondern in „den Papyri".

1102 Assmann, *Totenliturgien* I, 221f.

1103 *Pyr.*, 1692a.

sprechender Kleidung spiegeln. Jedenfalls ist es hier nicht Osiris selbst, dem bei seiner Ankunft Gaben zuteil werden, sondern in einem nächsten Schritt ist er es, der an das den Thron des Sonnengottes umringende Gefolge seinerseits Zuweisungen verteilt, sie also in einem Opferumlauf an seiner Versorgung teilhaben lässt. Ihn selbst macht dieser Vorgang zum Herrscher mit Verfügungsgewalt über Nahrungsgüter.[1104] In dieser Tätigkeit entspricht Osiris hier ausdrücklich dem Sonnengott, der auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt Stunde um Stunde die Bewohner der jenseitigen Gefilde mit Zuwendungen versorgt, wie er es hier mit den im Horizont Anwesenden tut.

Mit dieser Aussage findet eine Handlungssequenz ihren Abschluss, die mit der Reise von Nedit vorbei an den Gefahren des Großen Sees zum Horizont beginnt. Die Schlüsselformulierung der dort vollzogenen Handlungen ist „wie Re“. Dem Sonnengott gleich steigt Osiris zu ihm in die Sonnenbarke, nimmt sein Brot entgegen, wird als Herrscher inthronisiert und von den Urgöttern geschützt. Schließlich tritt er hier nicht mehr als Gefolgsmann auf, sondern als selbst von den Göttern „geleiteter“ (*sšmi̯*) König, der seine Speisenverteilung bei der Fortsetzung der Reise aus dem Horizont heraus vornimmt. Osiris' Teilhabe am im Sonnenaufgang kulminierenden solaren Regenerationszyklus findet damit ihren triumphalen Abschluss.[1105] Der folgende „Schlusstext“ bietet deswegen weder eine Fortsetzung noch eine Zusammenfassung des Bisherigen, sondern verschiebt die Perspektive von der mythisch-kosmischen Handlungssequenz hin zum irdischen Ritualvollzug und seiner Ausdeutung.

d) „Schlusstext“: ein Schlachtopfer und seine Ausdeutung

Dieser Begleittext zu einer Schlachtung – ob nun bei der Rezitation von *sꜣḫ.w* durchgeführt oder nicht – ist auch in *sꜣḫ.w* III, Spruch 14/15 verarbeitet worden (42l–43f).[1106]

d.1) Selbstpräsentation des Ritualisten als Isis und Horus, Vorführung und Schlachtung des Feinds als Rind

(42l) *m⸗k {k}wꞽ ꞽy.kw ꞽti̯⸗ꞽ Wsꞽr*	Siehe, ich bin gekommen, mein Vater Osiris!
(42m–n) *ꞽnk ꜣs.t* *ꞽnk zꜣ⸗k Ḥr.w*	Ich bin Isis, ich bin dein Sohn Horus.
(42o) *ꞽy.n⸗ꞽ* *ꞽni̯⸗ꞽ n⸗k* (XXIV.10) *ḫft.(ꞽ)⸗k pw* (42p) *wdi̯ n⸗k psḏ.t ẖr⸗k*	Nun komme ich, dir diesen deinen Feind zu bringen, den die Neunheit dir unter dich gelegt hat,

B10C: [...]*k ꞽy.k(w) ꞽti̯(⸗ꞽ) Wsꞽr ꞽnk zꜣ⸗k ꞽnk Ḥr.w ꞽy.n(⸗ꞽ)* ⸢*ꞽni̯*⸣[...]⸗*k pw rḏi̯*⸢*.n n*⸣⸗*k sw* ⸢*psḏ.tꞽ*⸣ *ẖr⸗k*. Die wesentliche inhaltliche Neuerung der Spätzeitfassung ist die Identifizierung des Sprechers auch mit Isis. Zudem ist durch den Wegfall des Objektpronomens *sw* die Relativform *wdi̯* ... an die Stelle eines eigenen Satzes mit verbalem Prädikat *rḏi̯.n* getreten. Schließlich fällt einmal mehr der Wechsel zwischen „den beiden Neunheiten“ in PT/ST und „der Neunheit“ in pSchmitt auf.

Die Aussage „ich bin Isis“ ist für einen männlichen Sprecher zwar bemerkenswert, aber keineswegs ohne Parallele. Gegen Ende von Tb 17 finden sich nach einer Reihe von Rollen- und Identitätszuschrei-

1104 Vgl. Index, *s. v. Wsꞽr* → Osiris spendet Speisen.

1105 Vgl. auch den Gliederungsvorschlag von Assmann, *Totenliturgien* I, 465; idem, *Totenliturgien* III, 407. Dort sind 42h–k zusammen mit 42f–g unter dem Schlagwort „Krönung“ zusammengefasst, folgend auf das „Thronen“ in 42a–e. Entscheidend ist auch dann das Erscheinen als Re-gleicher solarer Herrscher.

1106 pWAM IX.11–15; Barbash, *Padikakem*, 242–249 mit Taf. 9; pBM 10081 XXX.1 ff.; Assmann, *Totenliturgien* I, 463f.; idem, *Totenliturgien* III, 479f.

bungen mit männlichen Göttern solche mit Isis, Nephthys und Uadjyt.[1107] Genau Isis dient außerdem als Identifikationsfigur in Heilsprüchen, insbesondere gegen Leiden von Kindern, wobei in diesen Fällen allerdings die Rede der Göttin ausdrücklich als solche wiedergegeben wird, der Sprecher also nicht ihre Rolle übernimmt.[1108] Da die *sꜣḫ.w* II ausweislich der einleitenden Anweisung (nur) durch einen Obersten Vorlesepriester zur Aufführung gebracht wurden (XVIII.1–2), muss man hier hingegen einen weiteren Beleg für die Zuschreibung der weiblichen Isis-Rolle an einen männlichen Sprecher ansetzen.

Alternativ könnte man zwar die Anwesenheit einer Klagefrau ansetzen, die hier ergänzend in die Rede einstimmen würde, weshalb aber sollte sie dies nur hier tun und nicht schon zuvor in Spruch 20 (*Pyr.*, 1994a; hier XXII.33–34) und Spruch 23+24 (*CT* VII, 38f; hier XXIII.25)? Nichtsdestoweniger ist auf die Nachschrift zum teilweise parallelen Spruch 14/15 der *sꜣḫ.w* III hinzuweisen, wo die Anwesenheit der „beiden Weihen" (*ḏr.ti͗*) bei der Opferzeremonie vorgeschrieben wird[1109] – wobei dort der Satz „ich bin Isis" nicht im Rezitationstext erscheint. Assmann schlägt als mögliche Erklärung „eine Besonderheit der abydenischen Kultsituation" vor.[1110] Die gegenseitige Unterstützung von Isis und Horus ist allerdings ein Grundelement des Osirismythos, so dass entsprechende Aussagen im Osiris- und Totenkult nicht nur in Abydos möglich gewesen sein dürften.

(42q–r) *ḥwi̯(=ỉ) n=k sw m ḥwi̯(.t) {n} ỉḥ m rn=f n(.ỉ) ỉḥ smn(=ỉ) ṯw ỉr=f* (XXIV.11) *m rn=f pwy n(.ỉ) smn*	damit ich ihn für dich schlage beim Schlagen des Rinds in seinem Namen „Rind", damit ich dich gegen ihn stärke in jenem seinem Namen „Nilgans".
ỉḥ=k pw pn nmỉ=k š ḥr sꜣ=f nmt=k ḥr=f	Dein Rind ist dieser, auf dessen Rücken du den See durchquerst und auf dem du gehst.

B10C weitgehend zerstört, aber offenbar ohne den ersten Satz: *[ḥ]w[i̯ .]=k m [rn=f]* ⸢*pw n(.ỉ) smn*⸣ [..]*w* [...] ⸢*pw n(.ỉ)*⸣ [...].

In *sꜣḫ.w* III, Spruch 14/15 ist die überlieferte Formulierung in beiden Textzeugen unterschiedlich umgesetzt worden. pWAM 551: „... (und) damit ich ihn für dich schlage. Hiermit schlage ich das Rind in diesem seinem Namen ‚Rind', damit ich für Stärke gegen ihn sorge, in seinem Namen ‚Nilgans'" (*ḥwi̯(=ỉ) n=k sw ḥwi̯.n(=ỉ) ỉḥ m rn=f pw n(.ỉ) ỉḥ smn(=ỉ) r=f m rn=f n(.ỉ) smn*).

pBM 10081 eventuell kürzer:[1111] „... damit ich ihn für dich schlage, das Rind, in diesem seinem Namen ‚Rind', und damit ich für Stärke gegen ihn sorge, in diesem seinem Namen ‚Nilgans'" (*ḥwi̯(=ỉ) n=k sw*[1112] *ỉḥ m rn=f pw n(.ỉ) ỉḥ smn(=ỉ) ỉr=f m rn=f pw n(.ỉ) smn*).

Offenbar wurde die zweifache Setzung des Verbums *ḥwi̯* verschiedentlich als störend empfunden. Die vorliegende Emendierung halte ich auch mit Blick auf das mehrfache *zꜣu̯* {*n*} in XXIII.41–43 für

1107 Lapp, *Spruch 17*, 314/315c, 316/317c, 318/319a, 328/329d; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 165f., 233–235 (Z. 101–102, 105–106). Zum Verstorbenen als Isis und Nephthys s. a. Altenmüller, *Synkretismus*, 177. Weitere Beispiele für die Identifizierung des Verstorbenen mit Göttinnen, namentlich Personifizierungen des Sonnenauges, bieten ST 331, 950, 951, 952, 955.

1108 Z. B. pBM 9997 + 10309 III.15, VI.14 (Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 9, 18, Taf. 3, 6; oDeM 1603 Z. 9 (Posener, *Ostraca hiératiques littéraires* III.2, Taf. 51).

1109 pWAM 551 IX.17; Barbash, *Padikakem*, 243f., 336, 338 (Taf. 9); Assmann, *Totenliturgien* III, 480.

1110 Assmann, *Totenliturgien*, 407.

1111 Nach Assmann, *Totenliturgien* I, 464; vgl. Barbash, *Padikakem*, 245. Vgl. aber Assmann, *Totenliturgien* III, 479: „*ḥwj n=k sw ḥwj-jḥ*".

1112 Angesichts des Kotexts bietet sich hier die Ergänzung der Präposition ***m*** an („damit ich ihn für dich schlage als Rind"); so Assmann, *Totenliturgien* I, 464; Barbash, *Padikakem*, 245. Das Fehlen der Präposition liegt aber nicht etwa an ihrer Auslassung bei der Abschrift, sondern an der Kürzung des umstehenden Texts, sie hat also vermutlich in keiner Version des *sꜣḫ.w* III-Spruchs jemals gestanden.

die der in jedem Fall erklärungsbedürftigen Schreibung ***m ḥwi̯ n*** angemessenste Lösung.[1113] Nichtsdestoweniger ist der vorliegende Textverlauf m. E. als Umformulierung zu betrachten, denn die – in der Verteilung der Tempora auf die verschiedenen Verben völlig plausible – Version in pWAM 551 zeigt, dass das ***n*** auch in einem anderen Tradierungszweig überliefert wurde. Es wäre also nicht fälschlich bzw. als späte Graphie in den Text gekommen, sondern lediglich bei der Hinzufügung des ***m*** nicht gestrichen worden.

N. B. das Determinativ von ***nmỉ***, das dem homoiophonen ***nmỉ*** „brüllen" geschuldet ist. So in ***sꜣḫ.w*** III auch pBM 10081,[1114] während in pWAM 551 das Wort zu ***nỉs*** „rufen" umgedeutet worden ist. Sollte ***nmỉ*** also doch auch hier als „rufen" aufzufassen sein, was auch immer unter dem „Rufen des Sees" zu verstehen ist?[1115]

Da ***ḥwi̯***, hier im Wortspiel mit ***ỉḥ***, die Weihung des Opfers bezeichnet, kann nicht dessen Empfänger Osiris zum Ausführen dieser Handlung aufgefordert sein, sondern der Ritualist kommentiert sein eigenes Tun; vgl. auch die Parallele in PT 580 (zitiert zur folgenden Passage), wo die syntaktische Einbindung der Verbformen keinen Zweifel am Subjekt (*⸗ỉ*) lässt.[1116]

Der Name „Nilgans" findet wieder eine Entsprechung in der Ritualanweisung der ***sꜣḫ.w*** III, der zufolge ein Stier (***kꜣ***[1117]), ein hier nicht erwähnter Ziegenbock (***ꜥr***) und eben eine Nilgans (***smn***) geschlachtet werden sollen.[1118] Zu Seth, der Osiris tragen muss, vgl. zuvor, zu XX.8 (*Pyr.*, 627b).[1119]

(42s) ***ḥwi̯ n⸗k sw*** **(XXIV.12)** ***Ỉtm(.w) m rn⸗f pwy n(.ỉ) ỉḥ***	Atum hat ihn für dich geschlagen, in jenem seinem Namen „Rind".
(42t) ***ngi̯ n⸗k sw Ỉtm(.w) m rn⸗f pwy n(.ỉ) ngꜣ(.w)***	Atum hat ihn für dich zerbrochen in seinem Namen „Langhornrind".
(43a) ***pḏ n⸗k sw*** **(XXIV.13)** ***Ỉtm(.w) m rn⸗f pwy n(.ỉ) pḏ***	Atum hat ihn für dich niedergestreckt („hingebreitet" o. ä.) in jenem seinem Namen „Niedergestreckter".
(43b) ***šsr n⸗k sw Ỉtm(.w) m ḏbꜥ*** (43c/44j) ***šsr⸗f ḥnmm(.t) ỉm⸗f m rn⸗f*** **(XXIV.14)** ***pwy n(.ỉ) šsr***	Atum hat ihn für dich mit seinem Finger hingemetzelt, mit dem er das Sonnenvolk hinmetzelt, in jenem seinem Namen „Schlachtrind".

Die Übersetzung der ***sḏm⸗f***-Formen als Perfekt nach ST, wo, soweit erhalten, an den entsprechenden Stellen ***sḏm.n⸗f*** steht.

B10C: ***[ḥw]⸢i̯.n n⸗k⸣ [s]⸢w⸣ [(Ỉ)tm](.w) ⸢m⸣ […] ngꜣ.w […]⸗k [… (Ỉ)tm](.w) m rn⸗k(!) pw n(.ỉ) [… šsr].n n⸗k sw (Ỉ)tm(.w) ⸢m⸣ [ḏ]w [šs]⸢r⸣[.w⸗f] ⸢ḥnm⸣[m.t] ỉm⸗f m rn⸗f pw n [šs]r.***

T9C setzt in Z. 384 ein mit ***ḏw šsr.w⸗f ḥnmm.t ỉm⸗f m rn⸗f pw n(.ỉ) šsr.*** Die Wiederholung dieser Passage in Z. 390 (44j)[1120] beginnt mit ***⸗f pw šsr.w⸗f***, also „dieses sein ((Übel)) …"?

1113 Eventuell ist das ***n*** in den übrigen Kopien der ***sꜣḫ.w*** II nicht mehr geschrieben worden, jdf. hat Assmann, *Totenliturgien* III, 403 es für seine Wiedergabe des Texts nicht berücksichtigt: „Schlage ihn dir, als ‚Der-das-Rind-schlägt'" (*ḥwi̯ n⸗k sw m ḥwi̯-ỉḥ*). Eine Erklärung des ***m*** als Konjunktion (*m ḥwi̯.n(⸗ỉ) ỉḥ* „als ich das Rind schlug") ist wohl nur theoretisch möglich.

1114 So Barbash, *Padikakem*, 245. Assmann, *Totenliturgien* III, 479, Anm. 347: „*nwjt*".

1115 Vgl. immerhin ST 650, einen grüßenden Anruf an den „Fluß aus Feuer" (*ỉtr.w n(.ỉ) ḫ.t*); *CT* VI, 272d. Auch an den Ruf nach einer Fähre kann man denken.

1116 Für weitere vergleichbare Passagen s. Quack, *JEA* 100 (2014), 386 (Hinweis Quack).

1117 Vgl. Barbash, *Padikakem*, 249.

1118 pWAM 551 IX.18; Barbash, *Padikakem*, 243f., 336, 338 (Taf. 9); Assmann, *Totenliturgien* III, 480.

1119 Zum Stier = Seth als Tragetier der Osirismumie s. jetzt Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 214 und 334 mit Hinweis auf die entsprechende Darstellung in pJumilhac.

1120 T9C, Z. 390 (44j–45c) ist eine nochmalige Abschrift des Texts von Z. 384 (43c–e); s. *CT* VII, 44, Anm. 4.

Offenbar tötet also Atum in ST den Feind nicht mit seinem Finger, sondern mit dem „Übel, mit dem er das Sonnenvolk niedermetzelt“.

In pWAM 551 tötet Atum mit seinen Fingern, also inhaltlich wie hier und mit dem Plural phraseologisch geläufiger (s. im Folgenden). Anstelle von *šsr⸗f* folgt dort *dšr⸗f*, also „er wütet“, wobei ***dšr*** mit dem Pfeil determiniert, die Form von Atums „Wüten“ als Bogenschießen (s. im Folgenden) also weiterhin kenntlich ist.[1121]

In pBM 10081 steht nach Assmann anstelle von *ḏbꜥ* die *ḥḏ*-Keule, die man dann als Atums Waffe zu verstehen hätte.[1122]

Nicht nur hier klingt in *šsr* als Bezeichnung der Schlachtung *šsr* „Pfeil“ mit an,[1123] das sowohl auf einen Aspekt des Atum als auch der Tötung des „Feinds“ anspielt. Zur Abwehr von Feinden des Sonnengottes durch Bogenschützen vgl. ST 1127,[1124] wo diese den Apophis niederstrecken sollen. Pfeile schießen auch „die in ihren Stätten Befindlichen“ (*ỉm.ỉw ỉꜣ.wt⸗sn*) auf die Feinde des Sonnengottes.[1125] Die sieben Pfeile der Sachmet oder Bastet (und entsprechend handelnder Gottheiten) begegnen ebenfalls in Verbindung mit dem Schutz des Osiris.[1126]

Der gesamte Beginn des Schlachtungstexts hat eine inhaltliche und phraseologische Parallele im Anfang von PT 580, der als alternative Formulierung des Themas ausführlich zitiert sei:[1127]

ḥwỉ ỉtỉ(⸗ỉ) smꜣ wr ỉr⸗f ḥwỉ.n⸗k ỉtỉ(⸗ỉ) smꜣ.n⸗k wr ỉr⸗k
ỉtỉ(⸗ỉ) Wsỉr N. pn ḥwỉ.n(⸗ỉ) n⸗k ḥwỉ ṯw m ỉḥ
smꜣ.n(⸗ỉ) n⸗k smꜣ ṯw m smꜣ
ngꜣ.n(⸗ỉ) n⸗k ngꜣ ṯw m ng(ꜣ.w)
wn.w⸗k ḥr sꜣ⸗f m ḥr.ỉ-sꜣ
pḏ ṯw m pḏ.t(ỉ)
šsr ṯw m šsr
ỉdỉ ṯw m ỉd

(Du,) der meinen Vater schlug, der den tötete, der größer ist als er, du hast meinen Vater geschlagen, du hast den getötet, der größer ist als du.
Mein Vater, dieser Osiris N., ich habe für dich den, der dich schlug, als Rind geschlagen; ich habe für dich den, der dich tötete, als Wildstier getötet; ich habe für dich den, der dich zerbrach, als Langhornrind zerbrochen.
Der, auf dessen Rücken du warst, ist ein *ḥr.ỉ-sꜣ*-Rind; der dich niederstreckte, ist ein niedergestrecktes (Opfer-)Rind; der dich erschoss, ist ein Schlachtrind; der dich taub machte, ist ein *ỉd*-Rind.

Während ein eingehender formaler und phraseologischer Vergleich zwischen diesem Text und unserem hier zu weit führen würde, ist als wesentliche inhaltliche Verschiebung in der vorliegenden Version die Heranziehung von Atum als demjenigen, der die Tötung des „Feinds“ übernimmt, festzuhalten. Auf das spätzeitliche Motiv des affengestaltigen Atum als Bogenschütze hat v. a. Brunner-Traut aufmerksam

1121 Zur Stelle Barbash, *Padikakem*, 246f. Assmann, *Totenliturgien* III, 479 mit Anm. 348 liest in pBM 10081 XXX.13 irrtümlich *ḥḏ* statt *ḏbꜥ* (idem, *Totenliturgien* I, 464: ***mdw***), jedoch dürfte nach dem über die Internet-Präsenz des British Museum beziehbaren Foto trotz leichter Beschädigung *ḏbꜥ* sicher sein.

1122 S. die Wiedergabe in Umschrift bei Assmann, *Totenliturgien* III, 479 mit Anm. 348. Idem, *Totenliturgien* I, 464 liest ***mdw*** statt *ḥḏ*.

1123 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1033.

1124 *CT* VII, 457m und s. die entsprechende Vignette auf dem Sarg B1C.

1125 „Änigmatische Wand“ im Grab Ramses’ IX, linke Seite, 2. Register: Hornung, in: *Form und Mass*, 232f.; Darnell, *Enigmatic Netherworld Books*, 286, 295–299 (k–m), pl. 31, 33. „Res Pfeile“ in der achten Stunde des *Amduat*: Hornung, *Texte zum Amduat* II, 629, Nr. 604.

1126 Hierzu jetzt Gill, in: *Rituals for Osiris and the Deceased* mit älterer Literatur.

1127 *Pyr.*, 1543a–1545b.

gemacht.[1128] Überraschend ist an unserer Stelle allerdings die Aussage, Atum schieße auch auf das Sonnenvolk. Versteht man das „Übel“, mit dem Atum schießt, als Krankheit, die er sendet, dann ist die Metapher verständlich. Die Krankheiten, die die Menschheit bedrohen, sollen den Feind treffen.[1129]

Ob nun götterweltliches Bogenschießen oder irdisches Schlachten, die Tötung wird „mit den Fingern“ vollzogen. Vgl. für diese Formulierung z. B. die „Schlächter mit geschickten Fingern“ (*ỉmnḥ.yw spd.w ḏbꜥ.w*) in Tb 17;[1130] Tb 154, wo der Verstorbene nicht den Fingern des „Tötenden“ (*smꜣ.y*) ausgeliefert werden will.[1131]

(43d/45a–b) *ini̯(=ỉ) n=k sw m sꜥḥ mtn.w ỉm.ỉ ḫḫ=f*	Ich will ihn dir bringen, mit dem *sꜥḥ*-Band, der Markierung(?) an seinem Hals.
(43e/45c) *qq(.w)/wnm(.w)=f dp(.w)=f tp(.ỉ)* (XXIV.15) *n(.ỉ) ỉš.t=k nb.t n=k*	So ist er aufgegessen und ist verzehrt, der Erste von allen deinen Speisen für dich! (?)
ỉwꜥ=f n=ỉ (43f) *ink* ⌜*ỉwꜥ.w*⌝*=k ḥr.ỉ ns.t=k*	Sein Keulenstück ist mein, denn ich bin dein Erbe auf deinem Thron.

ST: „Ich will ihn dir bringen als ein Rind mit Strick um den Hals“ (*ini̯(=ỉ) n=k sw m ỉḥ mt(ỉ) m ḫḫ=f*).

Dieser Satz in *sꜣḫ.w* III (pWAM 551) fast identisch, lediglich mit *m* statt *ỉm.ỉ*; pBM 10081 außerdem *mtn.w=f*.[1132] Man kann dort also wie in ST einen Nebensatz „indem das *sꜥḥ*-Zeichen, die Markierung, an seinem Hals ist“ verstehen; möglich ist auch: „Ich will ihn dir als *sꜥḥ*/Bezeichneten(?) bringen, mit der Markierung(?) an seinem Hals.“[1133]

ST: „Iss ihn, gekostet soll er sein(?)[1134]! Sein Kopf gehört zu allen deinen Speisen für dich“ (*wnm sw ỉ.dp(.w)=f tp=f*[1135] *n ỉš.t=k nb.t n=k*).

sꜣḫ.w III (pWAM 551) wieder bis auf eine orthographische Abweichung – *ỉḫ.t* statt *ỉš.t* – identisch.

Das letzte Satzpaar in ST und *sꜣḫ.w* III in pBM 10081 identisch; pWAM 551: *ỉwꜥ=k n=ỉ*, so dass man dort wohl „dein Erbe ist mein“ zu übersetzen hat,[1136] nicht „dein Keulenstück“.

Mit dieser Passage endet die Parallele in *sꜣḫ.w* III.

Die Wiedergabe der ersten zwei Sätze ist mit einigen Unwägbarkeiten behaftet. Im ersten bereiten die beiden ausgetauschten Wörter, *sꜥḥ* für *ỉḥ* und *mtn.w* für *mtỉ*, Schwierigkeiten. Auffällig ist die identische Determinierung von *sꜥḥ* und *mtn.w*, die eine inhaltliche Verbindung zwischen beiden nahelegt. Ob *sꜥḥ* nun der „bezeichnete“ Opferstier selbst ist oder die Schlaufe an seinem Hals, das Wort kann hier nicht wie meist als positiv konnotierte „*distinction*“ verstanden werden.[1137] Es scheint deshalb ratsam, sich auf eine Bedeutung zurückzuziehen, die der Hieroglyphe nach zu urteilen für *sꜥḥ* grundlegend

1128 Brunner-Traut, *MDAIK* 14 (1956), 20–28; s. a. Myśliwiec, *Atum* I, 81–91; Auch als Re erscheint der Sonnengott als „Schießender“: so in seiner 27. Form in der *Sonnenlitanei*; Hornung, *Buch der Anbetung* II, 65, 107 (Nr. 77) oder in pLeiden I 347 IV.12 (*rḏi̯ šsr.w=f m ḫft.ỉw=f*); *LGG* IV, 761.

1129 Für *šsr.w* als Bezeichnung der Krankheitsbringer vgl. die Belege in *LGG* VII, 126, bes. Gutbub, *Kôm Ombo*, 284.14 sowie *Edfou* VII, 12.5.

1130 Lapp, *Spruch 17*, 226/227b–c; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 163, 226 (Z. 67); pNespasefy A8.11–12; entsprechend *CT* IV, 303a; Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 109 (74.33).

1131 pNespasefy D69.13–15: Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 65.

1132 Assmann, *Totenliturgien* III, 479 mit Anm. 352.

1133 Die zweite Möglichkeit mit Barbash, *Padikakem*, 243.

1134 Die Schreibung des *sḏm.w=f*-Passivs mit Präfix *ỉ* ist (bzw. wäre) sehr ungewöhnlich; nach Edel, *Altägyptische Grammatik*, 261–263, § 555 ist sie selten und für zweiradikalige starke Verben nicht sicher nachgewiesen; kein Hinweis darauf bei Allen, *Inflection*, 14f., § 23.

1135 Die zweite Abschrift von 43e in T9C (45c) endet mit: *wnm sw ỉ.dp dp.t*.

1136 Anders Barbash, *Padikakem*, 242f., 247f.

1137 Vgl. Eyre, in: *The Unbroken Reed*, 114 mit Anm. 91.

ist, nämlich ein Strick oder Band um den Hals. Die Bedeutung des *mtỉ*-Stricks der ST-Version ist also zumindest teilweise auf *sꜥḥ* übergegangen. Bei dem anstelle von *mtỉ* in den Text genommenen ***mtn.w*** handelt es sich wohl um eine nominale Ableitung von *mtn*, dessen Bedeutung von „auszeichnen/beschenken" bis „beschriften" reicht.[1138] Da das Wort auch ein Messer bezeichnen kann, deutet Barbash es in pWAM 551 trotz des Determinativs als Einritzen der Kehle.[1139] Setzt man eine bewusste Verwendung des immerhin sowohl in *sꜣḫ.w* III als auch hier belegten Determinativs voraus, dann ist mit der Angabe einer Funktion der Schlaufe zu rechnen. Die praktische Funktion des Stricks bei der Schlachtung ist vermutlich die Führung und zumindest teilweise Bändigung des Opfertiers, wozu u. a. Halsschlaufen eingesetzt werden konnten, an die sich ein Führungsseil knoten ließ.[1140] Insofern kommt ihm als typischem Merkmal eines Opfertiers durchaus eine „auszeichnende" Bedeutung zu, die man vielleicht nicht zufällig sowohl aus *sꜥḥ*, als auch aus ***mtn*** herauslesen kann. Zur Bedeutung der Fesselung der Opfertiere vgl. z. B. die Sprüche 13/14 und 16/17 der *sꜣḫ.w* III (Zählungen nach Barbash bzw. Assmann), in deren Verlauf Osiris von „Wächtern der Stricke" begrüßt wird (*nḏ-ḥr⸗k ỉn ỉr.ỉw nwḥ.w*) und die laut der jeweiligen Ritualanweisungen beide anlässlich des Bindens des Schlachtstiers zu rezitieren waren.[1141] Ein anderes Verständnis eröffnet die Bedeutung „beschriften" von ***mtn***. Ob also zumindest ***mtn*** – für *sꜥḥ* dürfte dies angesichts seines Bedeutungsfelds, das „Würde" mit „Einhüllen" verbindet, nicht in Betracht kommen – in der vorliegenden Textfassung auf das Siegeln der reinen Opfertiere durch den Sachmet-Priester verweist?[1142]

Im zweiten Satz sind es v. a. die pronominalen Bezüge, die ausgehend von der ihrerseits nicht einfachen ST-Fassung überraschen mögen. Hierfür hat Barbash mit der Deutung von ***wnm⸗f*** als ***wnm.w⸗f***-Passiv eine überzeugende Lösung angeboten, die eine Emendierung zu ***wnm⸗k*** oder ***wnm sw*** oder die Annahme des Infinitivs für den Imperativ[1143] unnötig macht. Diese Interpretation ist hier auf ***dp(.w)⸗f*** übertragen, das damit den Anlass für die Umformulierung von ***wnm sw*** in ***wnm(.w)⸗f*** geboten hätte: Die beiden Verben für „essen" sind nun in eine parallele Konstruktion eingebunden. Barbash schlägt als Alternative vor, ***dp⸗f*** „Sein Geschmack" als Prädikat eines Nominalsatzes aufzufassen: „his taste being the best of all your things".[1144] Da ***⸗f*** nach (*ỉ.*)***dp*** anscheinend vom MR bis in die Spätzeit überliefert wurde, dürfte es jedenfalls, sekundär oder nicht, eine plausible Aussage transportiert haben.[1145]

d.2) Effekt des Schlachtopfers: Osiris herrscht über die Götter

(43g) ***srwḏ(.w)⸗k ḫnt wꜣḫ(y)⸗k***	So bist du vor deiner Säulenhalle fest hingestellt,
ḫntỉ⸗k ỉm.ỉw-tp.w **(XXIV.16)** ***tꜣ***	so dass du Denen an der Spitze der Erde voranstehst
(43h) ***mdwỉ⸗k ḫr nṯr.w wr.w ꜥꜣ(.w)***	und zu den überaus großen Göttern sprichst, die bei deiner
ỉm.ỉ(w) ḥms⸗k ḫnt bꜣ.w-Ỉwn.w	Sitzung vor den Bas von Heliopolis anwesend sind.

ST: „Du bist nämlich befestigt worden, um Denen an der Spitze der Erde vorzustehen" (***sk srwḏ(.w)⸗k ḫntỉ⸗k ỉm(.ỉ)-tp.ỉw tꜣ***). Die Auslassung der Einleitungspartikel ***sk*** ändert die Aussage vielleicht dahin-

1138 Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 475f.

1139 Barbash, *Padikakem*, 247.

1140 S. Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, 5f..

1141 Assmann, *Totenliturgien* III, 477, 492f.; anders übersetzt von Barbash, *Padikakem*, 237f., 263f. (die beiden Wächter, die Osiris bekleiden).

1142 Vorschlag Quack; vgl. von Känel, *Prêtres-ouâb de Sekhmet*, 265–275.

1143 Vgl. z. B. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 73, § 116 mit Anm. 1.

1144 Barbash, *Padikakem*, 243. Das auf *ỉḫ.t⸗k* folgende ***n⸗k*** deutet Barbash als Beginn des folgenden Satzes.

1145 Eine Deutung als „iss es, verzehre seinen Kopf" (Assmann, *Totenliturgien* III, 404) muss einen Text voraussetzen, der niemals Bestandteil der Überlieferung der *sꜣḫ.w* II war und wahrscheinlich auch nicht ihrer Vorläufer.

gehend, dass hier Osiris' „Festigung" aus dem Opfer resultiert, während ihn in ST seine bereits vollzogene Etablierung als Herrscher zum Empfänger des Schlachtopfers designiert.

43h in ST weitgehend wie hier, aber mit Ausschreibung des Plurals *ꜥ3.w im.iw* sowie ohne *=k* an *ḥms*.[1146]

In Ermangelung eines Determinativs ist nicht ganz sicher, welches Wort mit der Schreibung *w3rḫ* gemeint ist. Man könnte noch an das im Opfergefilde, also einer ‚osirianischen' Jenseitsregion, gelegene „Gedeihende" Schwemmland denken. *W3ḫ*/*w3ḫi* erscheint auch als Bildungselement mehrerer Namen königlicher Domänen des Alten Reichs.[1147] In Zusammenhang mit dem seine Opfer entgegennehmenden und somit thronenden Osiris ist aber ein Ort in Tempel oder Palast wahrscheinlicher, eben die *w3ḫy*-Halle, für die die Schreibung *w3rḫ* seit der Spätzeit üblich ist und die durch die Form ihrer Säulen das fruchtbare Gefilde in der Architektur symbolisieren könnte.[1148] Eine bestimmte geographische Lokalität ist mit *w3ḫy* nicht bezeichnet; unter den diversen Belegen ist aber immerhin ein Kultort des Osiris ausdrücklich vertreten, nämlich die Kapelle des Osiris *ḥq3-ḏ.t* in Karnak. Dort präsentieren zwei Beischriften die Gottesgemahlin Amenirdis „... die die Säulenhalle mit dem Duft ihres Taus erfüllt" (*mḥ(.t) w3rḫ m sṯ(i) id.t=s*).[1149] Vgl. auch die Etablierung der *ḫnt.i*-Halle am Ende von PT 721/ST 516 = Spruch 3 (s. zu *CT* VI, 105c/*Pyr.*, 2242d; hier XIX.15), mit der dort die Etablierung des Hinterbliebenen (*tp.i-t3*) einhergeht.

Da der Opferempfänger Osiris ist, dürften mit den *im.iw-tp.(i)w t3* hier nicht die „auf Erden" Lebenden (*tp.iw t3*) gemeint sein, sondern eine Gruppe jenseitiger Wesen „an der Spitze" der Erde, also im Horizont, wie die folgende Nennung der Bas von Heliopolis nochmals verdeutlicht. Es geht also auch hier um die Übernahme des Vorsitzes des horizontisch-solaren Hofstaats, der an anderen Stellen als *itr.ti* begegnet. Die hier gewählte Bezeichnung scheint sonst nicht bekannt zu sein.[1150]

Ähnlich der Speisung gemeinsam mit Re etabliert die Schlachtung des Rinds Osiris' Herrschaft.[1151] Im Sinne einer rituellen und funktionalen Trennung von Schlacht- und Speiseopfer mag das erste mehr der Sicherung von Osiris' Herrschaft förderlich sein, indem es seinen Feind unschädlich macht, während das zweite unmittelbarer mit dem körperlichen Fortleben in Verbindung stehen mag, das sich auch in der Gemeinschaft mit Re ausdrückt. Eine strikte Trennung beider Aspekte ist aber nicht angemessen,[1152] wie auch die folgenden Sätze und der Schluss des Texts zeigen, zumal in der etwas längeren Version der Sargtexte (vgl. im Folgenden, zum Textende).

Ein maskulines Wort *ḥms* „Sitzung" ist noch in PT 666 (Faulkner) = PT 665D (Allen) belegt, dort mit direktem Genetiv des thronenden „Lebendigen Gottes" (*m ḥms nṯr-ꜥnḫ*), entsprechend dem hier verwendeten Suffixpronomen.[1153]

1146 In B10C zerstört; in T9C steht *ḥms* am Zeilenende. Eine dortige Auslassung des Suffixpronomens ist also nicht auszuschließen. Anstelle von *b3.w* steht in T9C wieder der Schrägstrich, der auf diesem Sarg eindeutige Personenbezeichnungen ersetzt (in B10C zerstört).

1147 Jacquet-Gordon, *Domaines*, 72, 460 (Index).

1148 Vgl. Sauneron, *BIFAO* 64 (1966), 189, Anm. 4.

1149 Beide in Raum A: Legrain, *RecTrav* 22 (1900), 126, 127. Für z. T. ähnliche Epitheta mit *w3ḫy*, die sich ausnahmslos auf Göttinnen (vorwiegend Hathor) beziehen, s. *LGG* II, 252.

1150 Vgl. *im.i-tp s.t-wr.t* in *CT* VII, 402d und entsprechend *im.iw*/*im.i-tp s.t-wr.t* in Tb 130. Offenbar ist dort nicht der Sonnengott selbst gemeint, sondern ein bzw. mehrere Götter in seiner direkten Umgebung.

1151 S. z. B. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 52f.

1152 Zur „Umkehr des Todesvorzeichens" durch die Feindvernichtung im Schlachtopfer s. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 59.

1153 *Pyr.*, 1920b.

(43i–j) *wr snḏ⸗k r nṯr.w* (XXIV.17) *ỉmn.tt*
ꜥꜣ snḏ⸗k r nṯr.w ỉm.ỉw ẖr.t-nṯr
ỉti̱⸗ỉ Wsỉr (43k) *snḏ⸗k r ỉr.ỉw⸗sn*
šf.y(t)(XXIV.18)*⸗k r ỉb⸗sn*

Die Furcht vor dir übermannt die Götter des Westens, die Furcht vor dir überwältigt die Götter im Totenreich. Mein Vater Osiris, die Furcht vor dir wirkt auf sie („ist gegen die/das ihnen Zugehörige(n)(?) gerichtet"), Respekt vor dir trifft ihr Gemüt.

ST: „Deine Strahlkraft übermannt die westlichen Götter, die Furcht vor dir überwältigt die Götter der Finsternis/Oasen-Bewohner(?)-Götter, die das Stille Land durchstreifen" (*wr bꜣ.w⸗k r nṯr.w ỉmn.tỉw ꜥꜣ snḏ⸗k r nṯr.w knm.tỉw zbi̱ ỉgr.t*). N. B. die Schreibungen von *ỉmn.tỉw* und *knm.tỉw* in B10C jeweils ohne *n*.

Das zweite Satzpaar ist mit der ST-Version fast identisch: *ỉt{n}i̱(⸗ỉ)*(?)[1154] *Wsỉr snḏ⸗k r⸗sn šfšf.t⸗k r ỉb.w⸗sn*). Deshalb und in Anbetracht des Kotexts ist hier doch wohl ebenfalls davon auszugehen, dass *r ỉr.ỉw⸗sn* eine Aussage über die Ehrfurcht der Götter selbst meint, auch wenn prinzipiell „die zu ihnen Gehörigen" als weitere Personen verstanden werden könnten. Ob *r ỉr.ỉw* eine Weiterentwicklung aus einer Schreibung des *status pronominalis r-r⸗*/ⲉⲣⲟ⸗ ist?

Die *knm.tỉw* begegnen in der *confirmation du pouvoir royal* als Opferempfänger.[1155] Ihr Erscheinen als Stadtgötter des Rezitierenden in einem Spruch des Londoner Medizinischen Papyrus weist sie als jenseitig-unterweltliche Wesen aus,[1156] wie es die Parallele zu den Westgöttern ohnehin wahrscheinlich macht. Soweit ersichtlich ändert die Ersetzung dieses seltenen Theonyms durch das eingängigere „Götter im Totenreich" die Aussage nicht substantiell. Dabei ist *ẖr.t-nṯr* vermutlich aus *ỉgr.t* heraus entwickelt worden.

Die Ehrfurcht nicht nur der Feinde angesichts der Erscheinung des Verstorbenen oder des Osiris ist ein häufiges Motiv, das dessen ungefährdete Herrschaft aufzeigt.[1157] Die vorliegende Formulierung nimmt die zuvor den beherrschten Göttern zugeschriebenen Eigenschaftswörter *ꜥꜣ* und *wr* auf, um sie auf den mithin noch größeren Osiris anzuwenden.

(44a) *wḏꜥ⸗k zꜣw*
ỉw/r(?) *rwḏ⸗k{k} Ḥr(.w) ỉs ỉm.ỉ pr⸗f*

Du sollst den richten, der zerbrochen ist, wohingegen/damit(?) du gedeihst, Horus fürwahr, der in seinem Haus ist!

(44b) *wḏꜣ ḥỉḥỉ*(?) *ỉni̱ ḥꜥ.w⸗k Stš* (XXIV.19) *m Tꜣḫb(.t) ỉs*

Heil ist der Suchende(?), der deinen Körper gebracht hat, Seth in Tachbet fürwahr!

ST: „Abgetrennt sind deine Fesseln, Horus fürwahr, der in seinem Haus ist; aufgebrochen sind ⟨deine⟩ Bande, Seth von Tachbet fürwahr" (*wḏꜥ(.w) zꜣr.w⸗k Ḥr.w ỉs ỉm.ỉ pr⸗f wḥꜣ(.w) ỉnṯ.wt⸗{r}⟨k⟩ Stš Tꜣḫb.t ỉs*).

Für „Zerbrechen" (*zꜣw*) zur Bezeichnung der Bestrafung des Seth vgl. in der zweiten Strophe der *Enthüllungen der Geheimnisse der vier Kugeln aus Ton*: „Dein Kopf wird zertrümmert, deine Wirbel zerbrochen und dein Ba vernichtet werden" (*ḫwi̱⸗w tp⸗k zꜣw⸗w ṯz.t⸗k ḥtm⸗w bꜣ⸗k*).[1158]

1154 Nur in T9C erhalten: . Das Götter-Determinativ macht zusammen mit der vorliegenden Version die kleine Emendierung (statt) m. E. zur wahrscheinlichsten Lösung. Bei inhaltlich unklarem *ỉgr.t tn* stünde für ein eigenes Wort. Vgl. zudem 44c ().

1155 pBrooklyn 47.218.50 XX.9; Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, 79, 123 (346).

1156 pBM 10059 IV.2; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 57 mit Anm. 50 (dort der Übersetzungsvorschlag „oasis-dwellers"), Taf. 29. Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Theonym demnächst in Quack, *Dekane* (Hinweis Quack).

1157 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 68 mit Anm. 53 (u. a. mit Hinweis auf unsere Stelle), 88f., 110f.

1158 pMMA 35.9.21 XXVI.10. Dieselbe Folge von Bestrafungen erscheint in der vierten Strophe, dort ausgeführt von Re selbst (XXVII.4). In einer frühen Abschrift von Tb 39 (Leichentuch der Ahmose-Henut-Tjemehu, Kairo JE

Die ST-Version dieses Satzpaars ist bereits in PT 665 (Faulkner) = 665A (Allen)[1159] und PT 666 (Faulkner) = 665D (Allen)[1160] belegt.

Zu Seth in Tachbet s. a. zu Spruch 25A (*CT* VII, 40n; hier XXIII.39), wo der Gott allerdings wie so oft in der Spätzeit negativ umgedeutet worden ist. Nach der ST-Version und ihren Parallelen[1161] ist der Anlass zur Gleichsetzung mit dieser Form des Seth das Aufbrechen der „Fesseln", also im Falle des Verstorbenen der Mumienbinden. Auch im Aufstehen (*tzi̯ tw*)[1162] und der Etablierung des Grabs[1163] soll der Verstorbene Seth von Tachbet gleich sein, so dass dieser als ein bestatteter Gott zu gelten hat. Bei einem von Banden befreiten Seth kann man außerdem an das Losbinden des Vorderschenkels/Großen Wagens durch Thot denken.[1164] Das Schwein als Determinativ zu *Ḥr.w im.i pr=f* in T9C könnte diesen gleichfalls als Himmelskörper ausweisen; vgl. das schwarze Schwein, das als Fresser des Horusauges für die Unsichtbarkeit des Monds verantwortlich (und damit freilich gerade nicht Horus) ist,[1165] oder an die Dekansterne als Ferkel, gefressen von ihrer Mutter Nut als Sau.[1166] Mehr als Seth von Tachbet ist Horus in seinem Haus aber auch der König in seinem Palast.[1167]

Die parallele Erwähnung von Horus und Seth lässt in astronomischem Zusammenhang an die zu durchlaufenden horischen und sethischen Stätten denken (hier XIX.43–XX.1, XXII.14, XXIII.23–24), königsideologisch auf die Verbindung ihrer Herrschaftsbereiche. Dennoch ist die Angleichung des osirianischen Verstorbenen an Seth erstaunlich. Sie könnte mit für die vorliegende Umformulierung verantwortlich sein, in der offenbar der „Suchende" in seiner Wohlbehaltenheit Seth von Tachbet ähnelt. Auch wenn es sich bei Seth von Tachbet nicht um einen ‚negativen Seth' handelt, wollte man Osiris gewiss nicht mit einer Form dieses Gottes gleichsetzen. Es wurde hier aber nicht Seths Rolle ins Negative umgedeutet, was sicherlich ebenso umsetzbar gewesen wäre, sondern ein geeigneteres Pendant gesucht. Dies ist durch den Austausch des Lösens der fesselnden Mumienbinden des Verstorbenen durch die beiden Motive der Vernichtung des Feinds und der Vereinigung der verstreuten Osirisreliquien geschehen. Seth von Tachbet ist von seinen Fesseln befreit und somit bewegungsfähig, was zum im ganzen Land nach den Gliedern des Osiris suchenden Horus (oder Anubis?[1168]) durchaus passt. Dass es sich um eine gewissermaßen aus der Not geborene Lösung handelt, nämlich der (impliziten oder expliziten) Vorgabe Folge leistend, sich von der althergebrachten Formulierung in Aussprache und Schriftbild nicht zu weit zu entfernen, sei damit nicht bestritten, im Gegenteil: Im Einzelnen stehen hier im ersten Satz *z3w* statt *z3r.w* und *rwḏ* anstelle von dessen Determinativ, im zweiten Satz *wḏ3 ḥiḥi* statt *wḥ3*, wobei ich die Schreibung für das Verb *ḥwi̯* ausgehend von einer Lesung „*ḥwi̯-ḥwi̯*" als phonetische Wiedergabe von *ḥ(i)ḥ(i)* verstehe.[1169] Sie greift zusätzlich das Determinativ von *wḥ3* (𓎺) auf, außerdem *ini̯* statt

96810) ist „jener Geburtsort des Re" anscheinend der Ort, an dem Apophis „zerbrochen" wird (*msḫn.t twy n.t Rꜥw im.it z3w=k*), allerdings handelt es sich dort wohl um eine Verschreibung aus *sd3* „zittern"; vgl. Borghouts, *Book of the Dead [39]*, 84.

1159 Faulkner, *PT Supplement*, 26, § 1904c–d; Allen, *New Concordance*, § 1903a–1904b.

1160 *Pyr.*, 1921f–g (dort außerdem das häufigere *sfḫḫ* statt *wḥ3*).

1161 S. *LGG* I, 255f., VI, 697; vgl. Assmann, *Totenliturgien* I, 333, 336, 366, 371.

1162 *Pyr.*, 734c–d.

1163 *CT* VI, 355l.

1164 pGreenfield LXX.20–21: Budge, *Greenfield Papyrus*, Taf. 70; pChester Beatty VIII rto. II.10–III.3: Gardiner, *Chester Beatty Gift* II, Taf. 39–40; s. hier zu XIX.38, *CT* VI, 107c.

1165 ST 157 (*CT* II, 343b–345b) u. a.; s. hier zu VI.26.

1166 von Lieven, *Nutbuch*, 159–161 mit weiten Hinweisen.

1167 Vgl. *Pyr.*, 1293d–1294b. Auch dort deutet die Zuweisung von Befähigten und Schakalen (*3ḫ.w, z3b.w*) an den Verstorbenen auf eine nicht nur allgemein götterweltliche, sondern jenseitig-himmlische Situation hin.

1168 Für Anubis spricht, dass auch er als *im.i T3ḫb.t* belegt ist: *Pyr.*, 1564c, 2184b(?).

1169 Vgl. immerhin V.43 sowie hier im Folgenden in XXIV.21 (44g) sowie evtl. *mḥḥ* in II.33. Immerhin würde das folgende Bringen der Glieder an die erfolgreiche Suche anschließen. Aber natürlich ist die Lesung fraglich.

int.wt und *ḥʿ.w* anstelle des Determinativs von *int.wt*. Wieviel von diesen Änderungen einem Nicht-Verstehen des überlieferten Texts geschuldet ist, lässt sich nicht entscheiden. Die durchweg erhaltenen phonetischen und graphischen Anklänge an die ST-Fassung schließen jedenfalls größere Beschädigungen der Vorlage als Anlass für die Neuformulierung aus.

(44c) *iti͗=i͗ Wsi͗r ꜣḫ n=k spd n=k*	Mein Vater Osiris, sei du befähigt, sei du wirksam!
(44d) *šmi͗ n=k tꜣ hrw m-ḫnw=k*	Durchlaufe du die Erde mit dem Tag in deinem Innern,
nmt=k (44e) *šꜣs=k* (XXIV.20) *wḫ=k*	du sollst gehen und deine Nacht durchwandern (?).

ST: „Mein Vater Osiris,[1170] sei du befähigt, wache du auf sei du scharfsinnig(?), sei du wirksam! Durchlaufe du die Erde, mit dem Tag im Innern deines Gangs! Du sollst wandern am Tag und das Ufergebirge(?)[1171] erschließen" (*iti͗(=i͗) Wsi͗r ꜣḫ n=k rs n=k i͗ʿ(r)(?) n=k spd {t(?)}⟨n⟩=k šmi͗ n=k tꜣ hrw m-ḫnw nmt=k šꜣs=k hrw wbꜣ=k ṯn(.w)(?)*).

Entscheidend für das Verständnis des zweiten Satzpaars, das die freie Bewegung des befähigten Osiris bzw. Verstorbenen erläutert, ist v. a. die Formulierung „Tag in deinem Innern". Ist dies noch dasselbe wie der „Tag im Innern deines Gangs" der Sargtexte?[1172] Ist eine nächtliche Reise unter der Erde mit dem Sonnengott als dem „Tag" gemeint oder doch ein Verbringen des Tags auf Erden? Die zweite Lösung scheint in der ST-Version in beiden Sätzen wahrscheinlicher, während hier mit dem Wort *wḫ* bereits an dieser Stelle die nächtliche Reise durch das Dunkel in den Text gebracht ist, die in ST erst später Erwähnung findet (s. im Folgenden, 44g). Wieder bieten sich zwei Alternativen an: die Fahrt als Mond über „deinen" dunklen Nachthimmel oder aber die sowohl himmlisch als auch unterirdisch imaginierte Reise zur Begegnung mit Re im Osthorizont. Im Folgenden werden zwar Tages- und Nachtbarke genannt, was man als Argument für eine Darstellung des gesamten Sonnenlaufs in unserer Passage heranziehen könnte, auf den die ST-Fassung im Folgenden abhebt.[1173] Anders als diese thematisiert hier aber erst das letzte Satzpaar des Spruchs eindeutig Tag- und Nachtfahrt, während es zuvor ungeachtet der Nennung beider Barken um das Verbringen der Nacht (*sḏr*) geht. Die letzten Sätze unseres Spruchs (44h–i; s. dort) lassen an das Schlussbild des *Pfortenbuchs* denken, dessen Beischrift zufolge der in sich gebogene Körper des Osiris *expressis verbis* die Unterwelt in sich birgt: „Das ist Osiris, wie er die Unterwelt umschließt" (*Wsi͗r pw šn=f dwꜣ.t*).[1174]

Sollte die Metapher vom Tag, also dem Sonnenlauf, in Osiris' Innern somit die Nachtfahrt der Sonne durch die wie im *Pfortenbuch* von Osiris umschlossene *dwꜣ.t*-Unterwelt bezeichnen? Es hat jedenfalls den Anschein, als wären hier mindestens zwei Konzepte nächtlicher Regeneration, nämlich die Fahrt mit

1170 B10C: *Wsi͗r N. pn*, also der Verstorbene selbst.

1171 Zu „erschließende" Orte im Jenseits sind v. a. der Himmel bzw. der Horizont als dessen Zugangsbereich, außerdem allgemein die „Finsternis" (*kk.w*). Als Bezeichnung des Horizonts ist *ṯn(.w)* hier verstanden. So auch Barguet, *Textes des sarcophages*, 150 („tu perces la bordure montagneuse") anstelle der von Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts*, 27 vorgeschlagenen Emendierung zu *mṯn* „Weg" (s. a. Bickel, in: *FS Hornung*, 50; Carrier, *Textes des sarcophages*, 1830f.; Assmann, *Totenliturgien* I, 461; idem, *Totenliturgien* III, 405). Zu *ṯn.w* als Horizont vgl. z. B. *Pyr.*, 1236a: „Dieser N. hat euer Ufergebirge aufgetrennt, Tote!" (*wḏʿ.n N. pn ṯn(.w)=ṯn mwt.w*); für weitere Hinweise, bes. zum Dual *ṯn.wy*, s. Meeks, *Mythes et légendes*, 88, Nr. 228 (zu pBrooklyn 47.218.84 VII.8).

1172 Natürlich ist diese Übersetzung nicht ohne Alternative; vgl. neben den gebräuchlichen ST-Übersetzungen auch Bickel, in: *FS Hornung*, 50.

1173 Vgl. dazu auch den Votivellen-Text h; Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 42f.

1174 Hornung, *Pforten des Jenseits* I, 410; II, 290; Zeidler, *Pfortenbuchstudien* II, 378f. Zum vielschichtigen Inhalt und seiner bildlichen Umsetzung s. Hornung, *Pforten des Jenseits* II, 291f. mit weiteren Hinweisen; kompakt: idem, *Unterweltsbücher*, 307f.

dem Sonnengott (Durchlaufen der Erde) und das Dasein in der dunklen Unterwelt in Erwartung des leuchtenden Sonnengottes (Tag in deinem Innern), übereinander gelegt worden, das zweite verbunden mit der selten, aber prominent belegten Personifizierung der Unterwelt durch Osiris selbst.

Auch wenn die Entscheidung zwischen den hier durchweg mit Vorbehalt angebotenen Alternativen offen bleiben muss und die eine oder andere kleinere Verderbnis nicht in Abrede gestellt werden soll, bot der vorliegende Textverlauf dem spätzeitlichen Nutzer genügend Möglichkeiten, zu einem Verständnis im Rahmen des üblichen ‚theologischen' Motivspektrums zu gelangen.

sḏr⸗k ṯzi̯⸗k *sḏr⸗k ḥr Ḏ{.t}⟨d⟩ỉ.t*(?) *twy n.t Rʿw* (44f) *wpi̯⸗k p*(*s*)*š.t*/*p*(*3*) *šdi̯*(?) *m* (*m*)ʿ(*n*)*ḏ*(*.t*) (*m*)*sk.tt ẖni̯*(*.t*) *Rʿw* (XXIV.21) *ỉm⸗s* (44g) *wḫ*	Du sollst die Nacht verbringen und dich erheben, du sollst die Nacht auf jenem Djedit(?) des Re verbringen. Du sollst in der Tag- und Nachtbarke, in der Re des Nachts rudert, den Anteil/Rezitierenden(?) „öffnen".
nṯr.w sḏr⸗sn ḥr⸗sn	Die Götter, sie nächtigen auf ihnen.
ḥỉḥỉ(?) *nṯr.wỉ sḏr⸗sn ỉr⸗sn*	Die beiden Götter suchen(?) ihre Nachtruhe an ihnen.

ST: „Du sollst auf jenem Damm(?) des Re nächtigen, der die Tages- von der Nachtbarke trennt, in der Re rudert, dem Nächtlichen der beiden Götter, wenn sie auf ihm nächtigen, an dem die beiden Götter Nachtruhe suchen" (*sḏr⸗k ḥr ḏ{d}⟨n⟩ỉ.t*(?) *twy*[1175] *n.t Rʿw wpp.t mʿnḏ.t r msk.tt ẖnn.t Rʿw ỉm⸗s wḫ.t nṯr.wỉ*[1176] *sḏr⸗sn ḥr⸗s ḥ*(*ỉ*)*ḥ*(*ỉ*)*.t nṯr.wỉ*[1177] *sḏr.t r⸗s*).[1178]

In T9C (B10C zerstört) scheint zwar ein „Damm" (*dnỉ.t*) gemeint zu sein, es ist aber bereits dort *ḏdỉ.t* geschrieben ( ) und damit in der entsprechenden Vorlage ein Anlass für weitere Textveränderungen gegeben. Ausgelöst worden sein könnte die sonst m. W. nicht bekannte Schreibung durch Assoziation mit *Ḏdỉ.t* in der PT/ST-Version von Spruch 23+24 (*Pyr.*, 964c/*CT* VII, 38m hier XXIII.27). Da im vorliegenden Text *ỉt* oder *ỉt ḫrw* allein sich nach *ḏ.t* „Unendlichkeit" wohl wirklich nicht sinnvoll lesen lässt, ist hier versuchsweise eine phonetische Schreibung von *Ḏdỉ.t* angesetzt, wohlwissend, dass dies nur eine von zahlreichen denkbaren Lösungen sein kann. Gemeint ist jedenfalls weiterhin ein Ort, an dem Osiris gemeinsam mit Re in der Nacht anzutreffen ist, wobei das vermutlich ursprüngliche „Damm" (*dnỉ.t*) auf die Lage des Orts am Wasser hinweist und damit einen Bezug zu den im Folgenden genannten Barken herstellt. Außer der heliopolitanischen Nekropole *Ḏdỉ.t*[1179] bietet sich noch mit Blick auf Tb 17 Mendes an, wo die beiden Götter als Doppel-Ba einander umarmen (zitiert zu VIII.5). Es geht jedenfalls um die nächtliche und horizontische Vereinigung von Osiris und Re.

1175 In B10C ist vor *n.t Rʿw* nur noch erhalten, also ein feminines Wort mit dem See-Zeichen als Determinativ?

1176 B10C: *nṯr.w*.

1177 B10C: *nṯr.w*.

1178 Die übrigen Übersetzungen nehmen einen eigenen, mit *wḫ.t* beginnenden Satz an: „Die Finsternis (o. ä.) der beiden Götter, wenn sie die Nacht verbringen, ist, woran die beiden Götter ihr Nachtlager suchen." Die von de Buck gewählte Gliederung des Texts mag die Bevorzugung dieser Lösung begünstigt haben, außerdem der Bezug von *⸗s*, für den zunächst das letzte vorangehende feminine Substantiv in Frage kommt, also *msk.tt*, auf das sich bereits die Relativform *ẖnn.t Rʿw ỉm⸗s* bezog. Dass die beiden Götter „auf" der Nachtbarke nächtigen, erscheint vorstellbar, „bei ihr" bzw. „zu ihr hin" (*r⸗s*) jedoch nur mit Mühe. Eine nähere Aussage zu dem recht unspezifischen „Damm" hingegen stünde eigentlich zu erwarten. Der pronominale Bezug über ein Wort hinweg erklärt sich aus der doppelten Setzung von Attributen: Die Relativform *ẖnn.t Rʿw ỉm⸗s* ist *msk.tt* untergeordnet; *msk.tt* wiederum hängt zusammen mit *mʿnḏ.t* vom Partizip *wpp.t* ab, das seinerseits Attribut von *dnỉ.t* ist. Es handelt sich also um eine Folge von drei komplexen Attributen zu *dnỉ.t twy n.t Rʿw*: 1. *wpp.t mʿnḏ.t r msk.tt ẖnn.t Rʿw ỉm⸗s*; 2. *wḫ.t nṯr.wỉ sḏr⸗sn ḥr⸗s*; 3. *ḥỉḥỉ.t nṯr.wỉ sḏr.t r⸗s*.

1179 Schmitz, in: *FS Altenmüller*, 397 mit weiteren Belegen und Literatur; s. a. hier, zu XXIII.15 (*Pyr.*, 1261b) und in *Sokar herausbringen*, hier XXXI.34, 42, 43.

Die außer Gebrauch gekommene Graphie *wpp* könnte einen Anlass für die folgende Umformulierung geboten haben, in deren Zuge das zweite *p* hinter das Suffixpronomen gestellt und dadurch eindeutig von *wpi̯* getrennt wurde. Die Identifizierung des nächsten Worts bleibt unklar: Das Determinativ des Manns mit Hand am Mund spricht eher für eine späte Schreibung von *šdi̯* „rezitieren“, die Zeichen davor passen jedoch genau zu *p(s)š/pss̆.t* „teilen/Teil“, das seinerseits als Objekt von *wpi̯* „öffnen/trennen/entscheiden“ inhaltlich wohl einfacher zu erklären ist. Osiris würde dann in den beiden Sonnenbarken Opferanteile zuweisen. Bei einer Lesung *p(ꜣ) šdi̯* ließe sich der Satz so verstehen, dass dem Rezitierenden die Mitfahrt in den Barken „eröffnet“ werden soll.

Von den beiden hier als einzelne Sätze gedeuteten Wortfolgen ist in ST die zweite (*ḥiḥi.t* ...) unabhängig von der Deutung des Übrigen sicher eine Relativform, für die erste (*wḫ.t* ...) ist parallel dazu eine attributive Verwendung zumindest eine plausible Option (s. zur Übersetzung der ST-Version). Da bei *ḫni̯* die Relativform ohne Endung *.t* geschrieben ist, kann man in der spätzeitlichen Version auch *wḫ(.t)* und *ḥiḥi(.t)* weiterhin als Partizip und Relativform lesen. Die Aussage des Texts ist aber erheblich verändert, denn nun handelt es sich um Aussagen über die beiden Barken, nachdem durch die vorangehende Umformulierung von deren Trennung keine Rede mehr ist. In ST soll der Verstorbene/Osiris sich an dem Ort aufhalten, an dem die Tagesbarke *mꜥnḏ.t* von der Nachtbarke *msk.tt* als dem Ort, an dem „die beiden Götter“ die Nacht zubringen, gelöst wird, d. h. er schließt sich bei Sonnenaufgang dem Sonnengott an. Hier hingegen nächtigen die (beiden) Götter in beiden Barken, was eher als gemeinsame Fahrt durch die Nacht verständlich ist. Da die konventionelle Zuweisung von *mꜥnḏ.t* und *msk.tt* an Tag und Nacht in spätzeitlichen Texten nicht mehr ohne Ausnahme gültig ist,[1180] ist eine solche Erklärung durchaus möglich, plausibel im Sinne von solarer und lunarer Fahrt. Bei der Frage nach dem zweiten der „beiden Götter“ bietet sich am ehesten Osiris an, mit dem sich Re auf dem „Uferdamm“ bzw. auf dem heliopolitanischen *Ḏdi.t*(?), jedenfalls einer Schwelle zwischen Nacht und Tag, vereinigt.[1181] Geht man auch hier von einer ursprünglichen Adressierung des Spruchs an einen von Osiris getrennten menschlichen Verstorbenen aus, in T9C bereits zu einer Osirisliturgie umformuliert, dann wäre es der Verstorbene, der auf dem „Damm“ weilt, während Osiris mit Re in der Barke vereint ist.

Die hier angebotene Deutung konzentriert sich auf den Aspekt des gemeinsamen Zubringens der Nacht durch die beiden Götter. Dieser ist weitgehend unbetroffen von der Frage, ob die zugegeben gewagte Lesung *ḥiḥi*, wie schon zuvor in XXIV.18 (44b), wirklich das Richtige trifft.

Wie schon im vorangehenden Abschnitt ist die Fokussierung der ST-Version auf den Moment des Sonnenaufgangs im vorliegenden Textteil teilweise zurückgenommen, und wieder scheint dies partiell auf Missverständnissen im Zuge der Überlieferung zu beruhen. Einmal mehr möchte ich dies aber nicht als hinreichenden Grund ansehen, die spätzeitliche Version als nicht mehr übersetzungstauglich und damit letztlich als frei von ‚sinnvollem‘ Inhalt zu bewerten. Es scheinen – wenigstens einem heutigen Leser – die einzelnen Sätze aufgrund der inhaltlichen Veränderungen weniger stringent auf den Schluss hinführen als in ST, und immer wieder mögen Wörter oder kurze Wortfolgen schon den damaligen ‚Lesern‘ nicht recht verständlich gewesen sein. Nichtsdestoweniger lässt sich immer noch ein weitaus größerer Anteil der Textmenge einigermaßen sicher lesen. Dies und eine Reihe von Schlüsselwörtern dürften, so unterstelle ich, den spätzeitlichen Nutzern des Texts genügend Konzepte vermittelt haben, um diesem eine überzeugende Aussage abzugewinnen.

1180 Vgl. die Hinweise von Assmann, *Totenliturgien* III, 76f., Anm. 141.

1181 In diesem Sinne auch Bickel, in: *FS Hornung*, 50.

(44h) *hꜣi̯=k ỉr=k m (m)ꜥ(n)ḏ(.t)* (44i) (XXIV.22) *Rꜥw ỉs ꜣḫ ỉꜣ.wt nb.t ꜣḫ ꜣḫ.t ẖni̯=k m (m)sk.tt*

Du sollst also in die Tagesbarke einsteigen, Re fürwahr, Befähigter aller Stätten, Befähigter des Horizonts, und du sollst in der Nachtbarke rudern!

ST (T9C): „Du sollst also in die Tagesbarke des horizontischen Re[1182] einsteigen, des Herrn des Horizonts, da er dich in der Nachtbarke rudert" (*hꜣi̯=k r=k m mꜥnḏ.t Rꜥw-ꜣḫ.tỉ nb ꜣḫ.t ẖni̯=f ṯw m msk.tt*). B10C beschädigt, aber offenbar mit *ẖni̯=k m (m)sk.tt* wie hier. Das nur in T9C erhaltene, von de Buck als transliterierte Zeichen ist offenbar ein Gelockter als Determinativ zu Re. Da *ỉꜣ.wt* „Stätten" in ST keine direkte Parallele hat, dürfte die seltene Hieroglyphe zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt der Überlieferung zu umgedeutet worden sein (evtl. mit als erstem Schritt); auf dessen Lautwert *ỉꜣw* ließen sich dann die *ỉꜣ.wt*-Stätten zurückführen.

Das Ende des Spruchs und der gesamten Liturgie an dieser Stelle in Übereinstimmung mit B10C. In T9C setzt sich der Text noch etwas fort. Dort ist die Gegenüberstellung von Tages- und Nachtbarke nicht mehr auf 44h und 44i verteilt, sondern in 44i/45d–e folgt noch: „und (in) der Tagesbarke wie Re jeden Tag" (*ḥnꜥ mꜥnḏ.t mỉ Rꜥw rꜥw-nb*). Der Text schließt dort mit einer erneuten Beschwörung des Aufstehens zum ewigen Leben (45f–g): „Steh doch auf, Osiris! Du bist lebendig für immer und ewig, dem Jahr entsprechend(?)" (*ꜥḥꜥ r=k Wsỉr ỉ(w)=k ꜥnḫ.t(ỉ) {n} r nḥḥ ḥnꜥ ḏ.t r rnp.t*).

N. B. die Schreibung von *ꜣḫ*: Anstelle der für das Substantiv „Befähigter" im Sinne eines Mitglieds der *ꜣḫ.w* verwendeten Graphie (u. ä.) ist die in pSchmitt für das Verbum „handlungsfähig werden/sein" übliche verwendet. Dementsprechend könnte der Fokus der Aussage hier eher unmittelbar auf der *ꜣḫ*-Eigenschaft liegen als auf der Integration in die Gruppe der ‚Verklärten'.

Ungeachtet der Veränderungen gegenüber ST liegt diesem abschließenden Wunsch das in der vorangehenden Passage nur in den beiden frühen Parallelen überlieferte Motiv zugrunde, dass Osiris/der Verstorbene sich dem Sonnengott an dem Ort anschließt, an dem sich die Tages- von der Nachtbarke trennt, also im östlichen Horizont. Die Ruderfahrt in der Nachtbarke gemeinsam mit Re wird erst danach beschworen, so dass der Spruch mit einem Ausblick auf die erneute Regeneration in der folgenden Nacht schließt, ungefähr entsprechend dem schon zu 44d–e erwähnten Schlussbild des *Pfortenbuchs*, wenn sich dort der im Osten vom Nun emporgehobenen Tagesbarke hinter Nut bereits die Arme des die Unterwelt umschließenden Osiris für die nächste Nacht entgegenstrecken.

3.2.9 Kolophon

ỉwi̯=f pw

Ende der Abschrift

1182 Zu dieser sonst anscheinend nur in *Amduat*, *Pfortenbuch* und *Sonnenlitanei* belegten Bezeichnung des Sonnengottes s. *LGG* IV, 619f.

4 Kol. XXIVa–XXIX *Die Menge vorlassen am letzten Tag des Techi* (*Die Menge vorlassen*)

4.1 Einleitung

4.1.1 Forschungsgeschichte und Textzeugen

Die erste Erwähnung von *Die Menge vorlassen* stammt von le Page Renouf im Rahmen seiner Präsentation der Texte auf pBM 10081 und weiterer Ritualpapyri im British Museum. Dabei vermerkt er neben der Einteilung in sieben Strophen auch die gegenüber den Quellen für die *s3ḫ.w* II offenbar erheblich jüngere Entstehungszeit des Texts.[1] Entsprechend äußert sich Möller anlässlich der Textfolge in pSchmitt.[2] Nach weiteren knappen Erwähnungen[3] wurde erst 99 Jahre nach le Page Renoufs Aufsatz von Dembska erstmals eine kurze Bearbeitung einer der sieben Strophen (der zweiten) vorgelegt, mit pSchmitt als Textbasis.[4] 1999 erschien dann die erste Übersetzung des gesamten Texts im Rahmen von Goyons Edition von pMMA 35.9.21 (Kol. XL–LVI).[5] Als einziger publizierter Textzeuge diente dieser Papyrus als Grundlage der Übersetzungen von Feder,[6] Smith[7] und Kucharek, wobei letztere neben ausführlichen Hinweisen zu Inhalt und Form des Texts in zahlreichen Fällen auf Varianten in den übrigen vier Textzeugen aufmerksam macht.[8] Von diesen liegt dank Barbashs Arbeit inzwischen auch pWMA 551 (I.1–V.36) in einer kommentierten Edition vor.[9] Die Abschrift von pBM 10081 (Kol. VIII–XV) wird Ann-Katrin Gill veröffentlichen, der ich für die Erlaubnis, auf ihre hieroglyphischen Transliteration dieses Texts zurückgreifen zu dürfen, herzlich danke. Auf eine Einbeziehung des nur sehr fragmentarisch erhaltenen pEES 124/15 (Oxford, Christ Church College) kann hier mit Hinweis auf die Angaben in Kuchareks Arbeit[10] verzichtet werden.

Wie schon in der Einleitung vermerkt wurde, verstehen sich die folgenden Kommentare und Überlegungen als Ergänzungen aus z. T. anderer Perspektive, aber keinesfalls als Ersatz von Kuchareks exzellenter Bearbeitung. Inhaltliche Überschneidungen sind dem Bestreben nach ‚Lesbarkeit' geschuldet.

1 Le Page Renouf, *TSBA* 9 (1893), 298.
2 Möller, *Pyramidentexte*, 3.
3 Hinweise bei Goyon, *Imouthès*, 83 mit Anm. 3–5).
4 Dembska, *FS Kákosy*, 113–116.
5 Goyon, *Imouthès*, 83–94.
6 Feder, in: *TLA*.
7 Smith, *Traversing Eternity*, 152–166.
8 Kucharek, *Klagelieder*, 44–48 (Textzeugen), 227–274.
9 Barbash, *Padikakem*, 57–131. Barbashs damals noch unveröffentlichte Arbeit wurde von Kucharek, *Klagelieder* bereits herangezogen.
10 Zum Textzeugen Kucharek, *Klagelieder*, 47f.

4.1.2 Zu Inhalt und Funktion des Rezitationstexts – die Aussage des Titels

4.1.2.1 Die „Menge"

Zuerst und wohl vor allem handelt es sich bei der „Menge" eines Gottes um die Gesamtheit seiner Gefolgschaft in Diesseits und Jenseits. Eine solche „Menge" kann mit so gut wie jedem als Herrscher vorgestellten Gott in Zusammenhang gebracht werden.[11] Entsprechend wurde der Begriff *ꜥšꜣ.t* in unserem Text auch schon gedeutet,[12] wobei das genaue Geschehen unklar bleibt. Offenbar betritt die menschliche und göttliche Gefolgschaft den Ort, an dem Osiris weilt, um ihm ihre Unterstützung zukommen zu lassen; vgl. insbesondere Isis' direkte Anrede der „Männer und Frauen" in XXVI.22. Als anschauliches Beispiel sei aus einem mehrfach überlieferten Hymnus an Osiris zitiert. In diesem wird er am Ende der einleitenden Anrede als furchteinflößender Herrscher folgendermaßen benannt:[13]

ỉy.n n⸗f r(m)ṯ.w nṯr.w ꜣḫ.w mwt.w m ks.w
nhp.n n⸗f ꜥšꜣ.t m Gḥs.tỉ
ḥꜥꜥ.w n⸗f ỉm.ỉw dwꜣ.t
zu dem Menschen und Götter, Befähigte und Verdammte in Verneigung gekommen sind,
für den die Menge in Gehesti[14] aufgesprungen ist
und dem die Jenseitsbewohner zujubeln!

Neben der Bezeichnung der Kultteilnehmer, für die in pSchmitt noch auf VI.15 hinzuweisen ist, lassen sich für *ꜥšꜣ.t* und ungefähr synonyme Wörter wie *mšꜥ*, *šn.wt* u. a.[15] (s. a. im Folgenden) weitere Bedeutungsebenen ausmachen, die aufgrund ihrer inhaltlichen Konvergenzen mit dem mythologischen Hintergrund der Rezitationen assoziiert werden konnten. Angesichts der herausragenden Bedeutung, die der lunaren Erscheinungsform des Osiris in diesem Text zukommt, ist zuerst an die „Menge" der Sterne als Gefolge des Monds zu denken.[16] Die Bedeutung dieses Aspekts belegt besonders anschaulich der kurze zweite Spruch des Totenbuchs, da auch dort der ohne Name angerufene Mondgott von einer „Menge" (*ꜥšꜣ.t*) begleitet wird:[17]

rʾ n(.ỉ) pri̯(.t) m hrw ꜥnḫ m-ḫt m(w)t
ḏd-mdw ỉn N. pn
ỉ wꜥ psḏ m ỉꜥḥ pri̯ m-m ꜥšꜣ.t⸗k twy r-rw.tỉ
wḥꜥ⸗ỉ ỉm.ỉw ỉꜣḫ.w
wn.n⸗ỉ dwꜣ.t
ỉs N. pri̯(.w) m hrw r ỉri̯.t mri̯⸗f nb ḥr-tp tꜣ m-m ꜥnḫ.w
Spruch, um bei Tag herauszugehen. Leben nach dem Sterben
Von diesem N. zu sprechen:

---

11 Vgl. *LGG* II, 228 für entsprechende Epitheta.

12 Vgl. Goyon, *Imouthès*, 84; Smith, *Traversing Eternity*, 154; Kucharek, *Klagelieder*, 238, jeweils mit Hinweisen auf inhaltliche Parallelen (namentlich pHarkness VI.14 und *sꜣḫ.w* I, Spruch 7; s. hier im Folgenden).

13 Hier ist die an dieser Stelle ausführlichste Variante wiedergegeben: Stele des May (Brüssel E 3500), Z. 11–12; Speleers, *RT* 39 (1921), 123; Hassan, *Hymnes religieux*, 79; s. a. Strandberg, *Gazelle*, 165f. Demnächst außerdem Luft, *Osiris-Hymnen* (Hinweis Quack).

14 Variante: „Ta-wer"; s. a. *LGG* IV, 262.

15 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 117 zu *ꜥšꜣ mšꜥ* als Bezeichnung des Osiris und allgemein zur „Menge" als Festgefolge des Osiris.

16 Vgl. *LGG* VIII, 144 für entsprechende Bezeichnungen des Osiris, bes. *nb sbꜣ.w*; *nsw-bỉ.tỉ ỉ.ḫm.w-wrḏ*; *ḥr.ỉ-tp ỉ.ḫm.w-ski̯*; *sḏm n⸗f ḥr.t sbꜣ.w⸗s*. Die Rolle als Herr der Sterne kann auch der Orion ausfüllen (z. B. von Lieven, *Himmel über Esna*, 166 mit Anm. 474).

17 pNespasefy A2.3–4 (Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 2). Für die abweichenden Versionen des Neuen Reichs vgl. v. a. pBM 10477: Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 37; pKairo CG 25095 (Maiherperi) Z. 130–137: Munro, *Totenbuch-Handschriften*, 154f. (mit Hinweisen auf weitere Parallelen), Taf. 120. Vgl. Backes, in: TUAT NF 6, 163.

O, Einziger, der als Mond aufleuchtet, der du inmitten jener deiner Menge nach draußen herausgehst, ich löste Die im Lichtglanz und habe das Jenseits geöffnet![18] N. ist nämlich bei Tag herausgegangen, um unter den Lebendigen auf Erden alles zu tun, was er möchte.

Ein wesentlicher Aspekt der Identifizierung des Osiris mit dem Mond ist die Gleichsetzung des zunehmenden Monds mit der Zusammenfügung des Leichnams. Nicht zuletzt über diese bekannte Assoziation könnte die „Menge" auch auf die Gesamtheit der Körperteile anspielen, die dem Gott dargebracht werden[19] (s. a. hier in den *GZG*: IV.43, VIII.8). Die Ankunft als Mond thematisiert nicht zuletzt das Ende der ersten Strophe (bes. XXIVb.41–43). Beschworen würde unter der Bezeichnung „deine Menge" somit die Ankunft des im Vollmond gegenwärtigen vollständigen Osiris, der sich in dieser Gestalt auf die Rufende(n) zu bewegen soll. Zur Doppeldeutigkeit von „Menge" (*ꜥšꜣ.t*) als Gefolge und Körperteile vgl. ST 1033:[20]

m⸗ṯn wỉ ỉy.kw
ỉni̯.n⸗ỉ n⸗f ꜥr.tỉ ỉm.ỉtỉ Rʾ-sṯꜣ.w
ỉni̯.n⸗ỉ n⸗f psḏ.w ỉm.ỉw ʾIwn.w
dmḏ.n⸗ỉ n⸗f ꜥšꜣ.t⸗f
ẖsf.n⸗ỉ n⸗f ꜥꜣpp
psg.n⸗ỉ n⸗f nzp.w⸗f
Seht, ich bin gekommen. Ich habe ihm (dem Sonnengott) die beiden Kinnbacken gebracht, die in Rasetjau liegen, ich habe ihm die Wirbel gebracht, die in Heliopolis liegen, ich habe ihm seine „Menge" versammelt. Ich habe ihm den Apophis abgewehrt, ich habe ihm seine Wunden bespuckt.

In jenem Text ergänzt das „Versammeln seiner Menge" das Bringen ausgewählter Körperteile, was es als Bild für die Körpervervollständigung erscheinen lässt; gleichzeitig leitet es zur Abwehr des Apophis über, so dass die „Menge" auch das helfende Gefolge sein könnte.[21]

Diese Komponente erklärt vielleicht die Verwendung von *sỉꜥr* für das „Einführen/ Vorlassen" der Menge, da mit diesem Verbum neben der feierlichen Einführung von Personen auch das „Darbringen" von Gaben oder Abstrakta (*mꜣꜥ.t*) ausgedrückt werden konnte, hier also im Sinne des Herbeitragens der Osirisreliquien. Zum „Aufsteigenlassen" von Personen zum Kultort vgl. Kuchareks Hinweise,[22] namentlich eine Passage auf dem Fußende des Sarkophags des Panehemisis, die dem Beginn von *sꜣḫ.w* I, Spruch 7 entspricht (s. hier XIV.1).[23]

4.1.2.2 Das Datum

Ausweislich des Titels war die spezifische Zeremonie des „Vorlassens der Menge" einem spezifischen Tag im ägyptischen Kalender, dem letzten Tag des Monats *tḫỉ*, zugewiesen und wurde von offenbar

18 Im NR sollen nach pNu die *ỉm.ỉw ỉꜣḫ.w* den Verstorbenen „lösen"; entsprechend wird das Jenseits nicht von ihm geöffnet (*wḥꜥ wỉ ỉm.ỉw ỉꜣḫ.w wn dwꜣ.t*). Bei Maiherperi werden die *ỉm.ỉw ỉꜣḫ.w* parallel zum folgenden Satz ohne Angabe des Handelnden gelöst (*wḥꜥ ỉm.ỉw ỉꜣḫ.w wn dwꜣ.t*).

19 Als nur ein besonders anschauliches Beispiel sei die Gegenüberstellung des deutlich in seinem lunaren Aspekt angerufenen Osiris auf der Bahre und dem *Udjat*-Auge im Netz auf der Ost- und Westwand der Sokar-Kapelle im Tempel von Dendara genannt; s. dazu Derchain, *RdE* 15 (1963), 11–25, bes. 16f. (fig. 1 und 3; *Dendara* II, Taf. 127, 135), 21f. In der Szene auf der Westwand spricht Thot, der gemeinsam mit Schu das Netz hält, Osiris-Mond u. a. als „König der Sterne(?)" (*nsw sbꜣ.w*; Lesung von *nsw* unsicher) an und weist auf seine heilende Handlung für den Körper des Gottes hin: „Ich werde deinen Leib mittels meiner beiden Finger befähigen" (*sꜣḫ⸗ỉ ḏ.t⸗k m ḏbꜥ.wỉ⸗ỉ*; *Dendara* II, 151.1–2; vgl. Derchain, *RdE* 15 (1963), 12; Eldamaty, *Sokar-Osiris-Kapelle*, 114). Für den Hinweis auf die Dekoration der Sokar-Osiris-Kapelle von Dendara danke ich Marcel Kühnemund (Tübingen).

20 *CT* VII, 271c–273b; s. Backes, *Zweiwegebuch*, 59.

21 Vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 258f.

22 Kucharek, *Klagelieder*, 238.

23 Zur von Kucharek zitierten Fassung bei Panehemisis und ihren Parallelen s. jetzt Leitz, *Panehemisis*, 257–259, 263.

eigens für diesen Anlass erstellten Rezitationstexten begleitet. Dieser grundsätzlich nicht bemerkenswerte Umstand ist insofern erstaunlich, als dass wir es dem Inhalt des Texts und seiner mehrfachen Verwendung in privaten Totenpapyri nach zu urteilen mit einem durchaus ‚bedeutenden' (was auch immer man genau wir darunter verstehen dürfen) Osirisfest zu tun haben, für das man Erwähnungen oder sonstige Hinweise in weiteren Quellen erwarten würde. Diese scheinen jedoch zu fehlen. Hinzu tritt die Schwierigkeit, den letzten Tag des Monats *tḫỉ* im ‚bürgerlichen Kalender' genau zu identifizieren. Hauptgrund für diese Schwierigkeit ist die Unsicherheit hinsichtlich der genauen Verankerung des gesamten Monats im ägyptischen Kalender, die ihrerseits ihre wesentliche Ursache in der nicht abschließend geklärten Frage nach dem Verhältnis zwischen dem ‚bürgerlichen Jahr' (beginnend mit dem Monat „Thot" = I *ꜣḫ.t*) und dem im Papyrus Ebers überlieferten alternativen ‚Naturkalender', der mit den Monaten *wp.t-rnp.t* und *tḫỉ* begann und sich im Lauf der Zeit gegenüber dem ‚bürgerlichen Jahr' verschob. Üblicherweise wird *tḫỉ* einfach als alternativer Name des ersten Monats der *ꜣḫ.t*-Jahreszeit (*Ḏḥw.tỉ*) verstanden.[24] Dabei wurde das Fehlen von Belegen für ein signifikantes Osirisfest am I *ꜣḫ.t* 30 (mit dem dann der letzte Tag des *tḫỉ* identisch sein muss) durchaus als problematisch wahrgenommen und mit verschiedenen Erklärungsversuchen bedacht.[25] Überhaupt bliebe zu erklären, wieso genau die vorliegende Datumsangabe gewählt wurde und nicht „I *ꜣḫ.t* 30" oder „letzter Tag des Thot". Die Diskussion um das durch den zweiten Kalender repräsentierte System und das Verhältnis der verschiedenen Listen von Monatsnamen kann hier nicht substantiell weitergeführt werden. Immerhin sei aber zu bedenken gegeben, dass Leitz' Theorie eines am Tag der Sommersonnenwende mit dem Monat *wp.t-rnp.t* beginnenden Jahrs[26] im *Tagewählkalender* aus dem Neuen Reich zu einer Identifizierung des letzten Tags des *tḫỉ* mit dem II *ꜣḫ.t* 18 führt.[27] Die Informationen zu diesem Datum weisen nämlich frappierende Gemeinsamkeiten mit wesentlichen Elementen des vorliegenden Texts und seines Titels auf, so dass sie sogar dazu verleiten könnten, sie im Zirkelschluss als zusätzliches Argument für Leitz' Erklärung des Papyrus-Ebers-Kalenders anzuführen:[28]

ꜣbd 2 *ꜣḫ.t sw* 18
ꜥḥꜣ ꜥḥꜣ ꜥḥꜣ
ỉmi̯⸗k ỉri̯.t (ỉ)ḫ.t nb.t m hrw pn
hrw pwy n(.ỉ) sỉp{.t} wꜥb/wꜥb⟨.t⟩(?) ⟨ỉn Ḥr.w⟩
ỉw⸗f ⟨ḥr ỉri̯.t⟩ ḫpr.w⸗f m ḥntꜣsw.w r mꜣꜣ r{r}⟨ḏi̯⟩ [m ꜥ.wỉ(?) Ỉnp](.w)
gmi̯.n⸗f st ỉy.tỉ sỉp.tỉ r n{yt}⟨w⟩⸗s n(.ỉ) zmꜣ-[tꜣ]
ꜥḥꜥ.n wdn.n⸗f m rm⟨.w⟩
⟨pri̯.t ỉn nṯr.w⟩
ꜥḥꜥ.n wḥm.n⸗f st mỉ mꜣꜣ.n⸗f
ꜥḥꜥ.n wdn⸗sn m rm.w qꜣi̯(.w)
rḏi̯.n⸗sn ꜥ.wỉ⸗sn ḥr tp⸗sn nṯr.w ṯꜣ.yw ḥm.wt m-mỉ.tt
Monat 2 der *ꜣḫ.t*-Zeit, Tag 18
Vorsicht! Vorsicht! Vorsicht!
An diesem Tag sollst du gar nichts tun!

---

24 Entsprechend Smith, *Traversing Eternity*, 152; Kucharek, *Klagelieder*, 239, 654; Barbash, *Padikakem*, 57.

25 Goyon, *Imouthès*, 84 (Einbindung des Texts in Choiak-Mysterien und von dort in Ritualpapyri); Smith, *Traversing Eternity*, 153 (grundsätzliche Bedeutung des I *ꜣḫ.t* und insbesondere des *wꜣg*-Fests im Osiriskult; entsprechend Barbash, *Padikakem*, 57); Kucharek, *Klagelieder*, 654f. (memphitisch-heliopolitanisches Ritual, das in den uns überlieferten Festlisten aus Oberägypten keinen Niederschlag gefunden hat).

26 Leitz, *Astronomie*, 24–26.

27 Hinweis Christian Leitz.

28 pKairo JE 86637 rto X.10–XI.2; Ergänzungen nach pSallier IV rto V.8–VI.2; Leitz, *Tagewählerei*, 86f.

> Jener Tag der Prüfung der Reinigung (= Balsamierung)/Balsamierungsstätte durch Horus, wobei er die Gestalt von Eidechsen annahm, um zu sehen, was in Anubis' Arme gelegt war(?)[29]. Er befand es für beendet und bereit („geprüft") für seinen Bestattungstermin. Dann opferte er weinend. Erscheinen der Götter. Dann verkündete er es, wie er (es) gesehen hatte. Dann opferten sie laut weinend, und hoben die Hände über den Kopf, die männlichen sowie die weiblichen Götter.

Nicht nur das Auftreten der männlichen und weiblichen Götter, die entsprechend den „Männern und Frauen" in unserem Text[30] die hier als „Menge" bezeichneten Osirisanhänger repräsentieren, und die explizite Kennzeichnung der Handlungen als Trauerriten fallen ins Auge.[31] Überdies entspricht der Zeitpunkt der Überprüfung der Balsamierung im *Tagewählkalender* den vorliegenden Angaben über Osiris' körperlichen Zustand, nämlich als Mumie.[32] Auch Nuts Auftreten, wenn sie als Sprecherin der zweiten Strophe ihren Sohn Osiris als kleines Kind und somit wieder verjüngt anredet, lässt sich mit dem Befund des *Tagwählkalenders* korrelieren, denn dort stehen die Ereignisse in einer mehrere Tage umfassenden Handlungsfolge rund um Regeneration und Bestattung des Osiris. Nur zwei Tage zuvor, am II ***ꜣḫ.t*** 16, ereignet sich der Abschluss seiner Verüngung im Mutterleib.[33] Wie auch immer sich die Diskussionen um die ägypt(olog)ischen Kalenderprobleme entwickeln, diese Übereinstimmungen belegen zumindest, dass Riten für und Aussagen über Osiris, wie sie unser Text dokumentiert, keineswegs auf die Monate Thot und Choiak beschränkt sein müssen. Solange eine schlagende Erklärung für die Datierung des Rituals auf den „letzten Tag des ***tḫỉ***" aussteht, sollte man für begründbare Ansätze außerhalb dieses Zeitrahmens offen bleiben.

Unabhängig von der genauen kalendarischen Zuweisung stellt sich die Frage nach einem inhaltlichen Bezug zwischen Ritual und Rezitationstext einerseits und dem Datum andererseits. Die beiden im vorangehenden Kapitel skizzierten Bedeutungsebenen, die Menge als Sternengefolge des Monds und die Menge der Körperglieder, passen mit ihrem lunaren Gehalt insofern zum letzten Tag eines Monats, als dass man diesen unabhängig von der astronomischen Realität als idealen Neumondtag betrachten kann.[34] Jeder Neumondtag vergegenwärtigte mit der Unsichtbarkeit des Monds eine besonders heikle Phase des mythischen Geschehens und wurde deshalb von entsprechenden Riten begleitet, wie die Existenz eines *Buchs vom Neumondfest* (***mḏꜣ.t n.t psḏn.tỉw***)[35] am anschaulichsten belegt.[36] Die beiden wesentlichen ‚osirianischen' Hintergründe jedes Neumonds, also Abwesenheit und Todeszustand des Osiris, nennt schon im Neuen Reich die Langfassung von Tb 64 gemeinsam: „Wo bist du denn am Neumondfest, da der Leichnam stumm ist?" (*ỉw⸗k tr ṯnỉ psḏn.tỉw ẖꜣ.t gr.tỉ*).[37] Da mit dem Tag des Neumonds die Wiederherstellung des Osiris beginnt, sind dessen Tod bzw. Abwesenheit und die entsprechende Trauer der Hinterbliebenen als Ausgangssituation zu betrachten, die mit dem Auffinden, Beschützen und beginnenden Zusammensetzen des Leichnams bereinigt wird. Während *Die Menge vorlassen* durch den wiederholten intensiven Ausdruck der Trauer einerseits und die Beschwörung der sicheren Ankunft des Gottes andererseits sowohl die Ausgangs- als auch die Zielsituation des Rituals thematisiert, befasst sich das

29 Oder etwa: „das Werk des Anubis" (*r{r}ꜣ-[ꜥ.wỉ n(.ỉ)(?) Ỉnp](.w)*)?

30 XXVI.13–14, 22; s. a. zu XXVIII.9–10.

31 S. insbes. XXV.9–10, wo ausdrücklich die „Götter" weinen.

32 V.a. XXVIII.12–16; s.a. XXVII.31–32.

33 Leitz, *Tagewählerei*, 88.

34 Vgl. nur den „Dienst alle 30 Tage" (hier XXVIII.40), der vermutlich mit dem lunaren Osiriszyklus korreliert.

35 Burkard, *Papyrusfunde*, 25f., 34f., Taf. 22 (pAsasif 3); idem, *Osiris-Liturgien*, 12, 83–95; s. demnächst die Bearbeitung von pPrinceton Pharaonic Roll 10 durch Vuilleumier.

36 Zu weiteren (Neu-)Mondfesten im ptolemäisch-römischen Ägypten s. den Exkurs von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 96–110.

37 pBM 10477, Tb 64.34–35; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 61. Der Text des späten Totenbuchs verläuft bis auf Details meist entsprechend; vgl. Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 24 (B5.14–15 mit Anm. g).

Buch vom Neumondfest, soweit erhalten, mit dem Triumph des Osiris und seiner Anhänger, also ausschließlich mit der Zielsituation.

Über die wesentliche Bedeutung der lunaren Komponente des Osiris-Mythos und damit den ihnen zugrunde liegenden mythischen Handlungsverlauf hinaus sind die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Texten also nur gering. Tatsächlich wird in *Die Menge vorlassen* das Neumondfest (*psḏn.tỉw*) einmal erwähnt (XXVIII.28), und zwar als Tag der Ankunft des Osiris bei seiner Mutter Nut. Dass dieses Ereignis mit dem Tag der Rezitation zusammenfällt, wird allerdings nicht ausgesagt. Das Neumondfest kann ganz bewusst als mythologisch ähnlich bedeutsamer, aber mit dem aktuellen Datum gerade nicht identischer Tag angeführt sein. Vergleichbares gilt für einige mehr oder weniger klare Anspielungen auf die Nilüberschwemmung, die ihrerseits die Wiederkunft des Osiris symbolisieren konnte.[38] Zum letzten Tag des Techi passt dies zwar nicht unmittelbar,[39] dies spricht aber nicht gegen die Möglichkeit von Verweisen auf diesen besonders segensreichen Aspekt von Osiris' Wiederbelebung und Rückkehr im weiteren Jahresverlauf.

4.1.2.3 Das „Vorlassen": mythisches und rituelles Geschehen

Welches mythische Geschehen, genauer gesagt dessen rituelle Vergegenwärtigung, begleiten aber die Rezitationen am letzten Tag des Techi? Ungeachtet der die Strophen abschließenden Hinweise auf Sicherheit und Totenkult durch den Nachfolger stellen der mehrfach verzweifelte Tonfall des Texts und die Hinweise auf die Bedrohung durch Seth klar, dass hier nicht die endgültige Belebung des Osiris und damit seine Bestattung im Mittelpunkt steht; die Regeneration des Gottes endet ja auch erst mit dem Vollmond. Am Neumond beginnt dieser Prozess, so dass man auf ritueller Ebene vielleicht weniger an eine Bestattungsprozession zu denken hat[40] als an die Vergegenwärtigung der Auffindung und ‚Heimholung' des Leichnams, vergleichbar der *pr.t-ꜥꜣ.t* in den *GZG* (s. Kapitel II.1.1.3.2). Tatsächlich spricht Isis mehrere Male von der Suche nach ihrem abwesenden Bruder (XXIVa.40–41, XXIVb.34–35, XXVI.4–5, 25–26). Angesichts ihrer mehrfachen Erwähnung ist mit gebotener Vorsicht an Heliopolis und Memphis als Ziele einer den Trauerzug vergegenwärtigenden Prozession zu denken (XXIVa.44–XXIVb.24, XXVI.30, XXVII.45).[41] Zu erwägen ist außerdem, ob die prominente Rolle dieser beiden Orte in unserem Text vielleicht dessen geographische bzw. kulttopographische Herkunft spiegelt, eben aus dem memphitischen Raum und nicht aus dem abydenischen (oder thebanischen) Osiris-Kult.[42]

Die aus dem „Aufsteigenlassen" resultierende Anwesenheit der Gefolgschaft ist fester Bestandteil des Triumphs über Seth und seine Anhänger; umgekehrt gefährdet die Illoyalität seiner Untergebenen den schutzbedürftigen Gott; vgl. hier zu IX.18. Die Anwesenheit der Gefolgschaft des Osiris und des Horus formulieren gleich mehrere Passagen des *Buchs vom Neumondfest*:

pAsasif 3 VI.x+4–5:
ỉr.t-Ḥr.w sšp.tỉ n nb⸗s m grḥ m hrw
ṯ(ꜣ)z⸗s šn.yt⸗f ḥꜣ⸗f
Das Horusauge leuchtet für seinen Herrn bei Nacht und bei Tag, dass es seinen Hofstaat hinter ihm versammle.

38 In pSchmitt besonders in den *GZG*; vgl. v. a. VII.30–32 sowie Index, *s. v. Wsỉr* → Osiris und der Nil.

39 Nach Hinweis Quack.

40 Diese Interpretation bei Kucharek, *Klagelieder*, 654f., die außerdem eine Prozession von Memphis als Ort der Balsamierung zum Bestattungsort Heliopolis ansetzt; vgl. aber zu XXIVb.24.

41 Dies im Sinne von Kucharek, *Klagelieder*, 655. Ob die Rezitation tatsächlich eine entsprechende Prozession begleitete, muss ohne sichere Hinweise auf ein Prozessionsfest an unserem Datum grundsätzlich offen bleiben, aber der Gedanke erscheint doch plausibel, zumal angesichts eines der *pr.t-ꜥꜣ.t*-Prozession entsprechenden Geschehens.

42 Kucharek, *Klagelieder*, 654f. mit Anm. 112.

pAsasif 3 VI.x+9:
ỉ rmṯ nb pʿ.t nb(.t) rḫ.yt nb(.t) ḥnmm.t nb(.t) ḥm(w.t)-rʾ
ỉnk nsw⸗ṯn ḏ.t
ỉw⸗ỉ ḥr ns.t ỉtị⸗ỉ Wsỉr
O alle Menschen, alle Edlen, alle Untertanen, gesamtes Sonnenvolk usw., ich bin euer König auf ewig, da ich auf dem Thron meines Vaters Osiris sitze!

pAsasif 3 VI.x+11
rḫ.yt nb.t m wsḫ.t ʿ3.t n.t Ỉwn.w
Alle Untertanen sind in der großen Halle von Heliopolis.

Neben der grundlegenden Bedeutung der Gefolgschaft für die etablierte Herrschaft – im zweiten und eventuell auch im dritten Zitat die Herrschaft des Horus[43] – ist die hier auch für *Die Menge vorlassen* postulierte astronomische Komponente mit zu berücksichtigen, wie sie aus dem ersten Zitat hervorgeht. Wie auch immer man die Ankunft der „Menge“ im Ritual umsetzte, diese fungiert als Gefolge des Osiris,[44] das sich nach dessen Auffindung schützend um diesen schart, als auch als Untertanen des Horus, dessen Thronbesteigung entsprechend den zitierten und weiteren Aussagen des *Buchs vom Neumondfest* auch in *Die Menge vorlassen* mehrfach beschworen wird. Die schützende Funktion der Menge belegt vielleicht deren Bezeichnung als *nfr.w* „Rekruten“ in XXVI.1; vgl. entsprechend in den *GZG*, hier VII.39.

Ob neben der Präsentation des Gefolges auch die „Gliedermenge“ der Osirisreliquien dargebracht wurde, vergleichbar der möglichen Spende des Fleischs im Ebenholzkasten in den *GZG* (VIII.9) erscheint angesichts dieser Konnotation des Begriffs der „Menge“ als durchaus treffendes Szenario, angesichts des Fehlens jeglicher Angabe zur Rezitation und zu den diese begleitenden Handlungen – wenn überhaupt welche vorgesehen waren – kann dieser Gedanke aber nicht mehr als ein vorsichtiger Vorschlag sein. Immerhin sieht Kucharek in den ersten Versen der siebten Strophe einen Hinweis auf „den Beginn eines dem Choiakfest vergleichbaren Fests, wenn nach der „Empfängnis“ am Tag des Neumonds der Kornosiris zubereitet und in sein – als Leib der Nut ausgedeutetes – Pflanzbecken gesetzt wurde.“[45]

Wie schon Kucharek bemerkt, muss Osiris bzw. der Verstorbene bei seiner Ankunft im Horizont seinerseits zum göttlichen Herrscher „vorgelassen“ werden; vgl. *s3ḫ.w* I, Spruch 7 (hier XIV.1–3).[46]

4.1.3 Zu Sprache und Alter des Texts

Der Einschätzung le Page Renoufs, es handele sich bei *Die Menge vorlassen* um einen vergleichsweise rezenten Text, wurde bis heute nicht widersprochen. Als Elemente des späteren Ägyptisch können angeführt werden:[47]

- Bestimmter Artikel *p3*: XXV.20, XXVIII.4.
- Possessivpronomen *p3y⸗ỉ*: XXIVa.43, XXIVb.43.
- Evtl. adverbiales Attribut: XXV.10 (s. zur Stelle).
- Evtl. *Dgs* + Präposition *ḥr*: XXV.32.
- Nur in pMMA 35.9.21 XLI.14 (Parallele zu XXIVb.28) ist außerdem das Objektpronomen *tw⸗k* belegt.
- Schreibung *ỉʿb* für *ʿb.w*: XXVII.38.

43 Aufgrund des zerstörten Kotexts ist der Zusammenhang nicht restlos deutlich, es könnte aber durchaus mit Burkard, *Osiris-Liturgien*, 94 von Osiris die Rede sein.

44 So bereits Goyon, *Imouthès*, 84.

45 Kucharek, *Klagelieder*, 266.

46 Kucharek, *Klagelieder*, 238.

47 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 155, Anm. 17.

Diese ‚Spätägyptianismen' sind in Zahl und Textumfang so gering, so dass man ihnen für sich genommen eine Erklärung als spätere kleine Umformulierungen oder einfach nur späte Graphie nicht von vornherein absprechen kann. Hinzu tritt aber noch die Verwendung von *ỉw*. Dessen neu-/spätägyptischer Gebrauch als Umstandskonverter steht neben Beispielen für *ỉw* als Einleitungspartikel, wobei die Unterscheidung zwischen diesen beiden Verwendungsweisen von *ỉw* für einen Ägyptologen mit Grammatiklehrbuch im Hinterkopf vielleicht eine höhere Relevanz besitzt als für die antiken Rezipienten.[48] Dies zeigt sich schon daran, dass die durch *ỉw* eingeleiteten Aussagen, dass Horus oder der König Osiris' Thron innehat, an einigen Fällen eher Hauptsätze (XXIVb.44, XXVI.38), in anderen eher Nebensätze (XXIX.18, 21) zu sein scheinen. Weiter verunklärt wird der Befund durch zwei entsprechende Sätze ohne *ỉw* (XXVII.24, XXIX.12). Dies spricht immerhin dafür, dass die Verwendung von *ỉw* nicht strikt gehandhabt wurde, und damit weiterhin am ehesten für einen Datierungsansatz in das 1. Jt. v. u. Zt. oder nicht sehr viel früher,[49] allerdings auch nicht notwendigerweise in die Zeit der erhaltenen Abschriften oder nur ‚kurz' davor (Spätzeit). Gleiches gilt für XXIVa.33, XXIX.9, wo die Version in pWAM 551 jeweils den Umstandskonverter *ỉw* zeigt.

Der sprachliche Gesamtbefund ähnelt trotz der geringeren Zahl eindeutiger ‚Spätägyptianismen' dem der *GZG* (vgl. Kapitel II.1.1.5). Dies gilt auch für die Verwendung lange geläufiger Formulierungen: Die Verse XXVI.31 und XXVIII.26 mit ihrer Umformulierung eines schon aus den Pyramidentexten bekannten Textems bieten einen deutlichen Beleg für die Einarbeitung und ggf. Modifizierung lange geläufiger Textbausteine, mit deren Erscheinen allein sich ein entsprechend altes Entstehungsdatum der gesamten Komposition nicht hinreichend begründen lässt. Erwähnt sei aber auch die erheblich prägendere Rolle, die das Spätägyptisch-Demotische im *Großen Dekret* spielt,[50] verbunden mit der m. E. weiterhin offenen Frage, ob diese Feststellung automatisch in sehr unterschiedlichen Datierungsansätzen resultieren muss.

Auch für die zahlreichen und auffälligen unetymologischen Graphien stellt sich hier wie schon zu den *GZG* die Frage, ob sie bereits Teil des ursprünglich konzipierten Texts waren oder erst im Zuge eines Redaktionsvorgangs eingebracht wurden. Während sich aus der Gesamtschau v. a. wegen der rein alphabetischen Wiedergaben und der Unterdrückung von Determinativen der Eindruck eines typischen Texts des 4. Jh. v. u. Zt. einstellt,[51] kann in einem Fall die Schreibung eines einzelnen Worts als charakteristisch für dieses und die folgenden Jahrhunderte gelten. Es handelt sich um das in allen Textzeugen belegte *„mt"* (⌓[hieroglyph]) für ***mỉ*** „siehe" in XXV.14 (s. zur Stelle).

---

48 In der hier angebotenen Übersetzung ist *ỉw* in folgenden sechs Fällen als Umstandskonverter aufgefasst: XXIVa.25, XXIVb.30, XXV.13, XXVI.5, XXIX.18, 21. Die klassisch-mittelägyptische Verwendung vor Hauptsätzen halte ich an ebenfalls sechs Stellen für zutreffend: XXIVb.44, XXVI.13, 18, 38, XXVIII.1(?), 2.

49 Quack hält eine Datierung bis zurück ins späte Mittlere Reich für möglich und sogar am plausibelsten.

50 Nach Hinweis Quack.

51 Vgl. dazu Schweitzer, in: *Basel Egyptology Prize* 1, 371–386; Engsheden, *Abgadiyat* 1 (2006), 35–41.

4.2 Text und Kommentar

4.2.1 Titel und erste Strophe

Neben Motiven, die fast den gesamten Text hindurch immer wieder erscheinen – lunarer Osiris, Verzweiflung der Isis, Etablierung des Nachfolgers, Schutz – zeichnet sich die erste Strophe durch eine Betonung der freudigen und festlichen Seite von Osiris' Rückkehr aus. Dabei appeliert der Rezitationstext mehr oder weniger direkt an die Gefühle des Gottes, z. B. wenn dieser zu seinem Haus kommen soll – d. h. zum Tempel, aber auch ‚nach Hause'. Ergänzend dazu beschreiben mehrere Verse die positiven Emotionen, die Osiris' Ankunft bei seinen Hinterbliebenen hervorrufen wird, und die Sympathie, die sie für ihn empfinden.

XXIVa.23) ***s(ỉ)ꜥr ꜥšꜣ.t ꜥrq.y tḫỉ*** **Die Menge am letzten Tag des Techi vorlassen**

So einheitlich in allen Abschriften.
Zum Inhalt vgl. zuvor, Kapitel II.4.1.2.

XXIVa.24) ***mỉ ꜥšꜣ.t=k r=ỉ mri̯(=ỉ) mꜣꜣ=k*** Komm! Deine „Menge" zu mir (hingewendet o. ä.)! (Denn) ich begehre dich zu sehen!

Zur hier gewählten Übersetzung[52] wurden bereits mehrere begründete Alternativen angeboten. Ausgangspunkt ist jeweils die Überlegung, dass eine Lesung *ꜥšꜣ.t* „Menge" nicht zu einem sinnvollen Text führt. Smiths Vorschlag, ***mšꜥ*** „marschieren" zu lesen, führt zu einer plausiblen Aussage: „Du sollst zu mir hin wandern, denn ich begehre dich zu sehen!"[53] Einzuwenden ist nur, dass ***mi̯***, zumal in der vorliegenden Schreibung, die in diesem Text gebräuchliche Form ist, Osiris zum Kommen aufzufordern. Der auf Schott zurückgehende Vorschlag, das Zeichen als ***dmỉ*** „berühren" zu lesen, führt zum gleichfalls überzeugenden „du sollst dich zu mir gesellen".[54] Allerdings weisen ***t*** und Pluralstriche doch recht deutlich auf eine Lesung *ꜥšꜣ.t*/*ꜥšꜣ* hin. Für dieses spricht auch, dass die Verwendung eines üblicherweise *ꜥšꜣ* zu lesenden Zeichens im ersten Vers eines Texts namens *sỉꜥr ꜥšꜣ.t* kaum ein Zufall sein dürfte. Sollte diese Aufnahme eines Schlüsselworts, das noch mehrmals im Text verwendet wird (vgl. Glossar), sich nicht nur in der Schreibung, sondern auch in der Aussprache niederschlagen, dann ist nach einer sinnvollen Aussage mit einem Wort *ꜥšꜣ*/*ꜥšꜣ.t* zu suchen. Für diese kommt zuerst die Bedeutung „Menge von Personen" wie im Titel in Betracht. Diese Deutung könnte das scheinbare PsP in pMMA 35.9.21 XL.2 und pWAM 551 I.2[55] erklären, nämlich als Umstellung aus o. ä. Die „Menge" wäre dann als Osiris' Anhängerschaft zu verstehen, die sich „bei" Isis befände (s. zuvor, Kapitel II.4.1.2.1). Andererseits wäre für eine solche Aussage eher die Präposition ***ḥnꜥ*** als ***r*** zu erwarten, während ***r*** als Ausdruck einer Bewegungsrichtung eher parallel zu ***mi̯*** zu verstehen ist, wenn auch nicht deckungsgleich mit dem üblichen ***mi̯ n=ỉ*** „komm zu mir". Auch inhaltlich ist nach dem in ähnlicher Form aus der Liebeslyrik vertrauten ***r mꜣꜣ*** „ich begehre dich zu sehen"[56] eine Aussage über Osiris' Ankunft zu erwarten. Diese ist dann in „deine Menge zu mir" (o. ä.) enthalten, wenn mit der „Menge" die Gesamtheit von Osiris' zu vereinigenden Körperteilen gemeint ist. Eine Schreibung mit

52 In Übereinstimmung mit Barbash, *Padikakem*, 58f. („your multitude near me"); ähnlich auch Feder, in: *TLA*: „Komm, deine Menge ist bei mir, (denn) ich will dich sehen."

53 Dieselbe Lösung auch bei Smith, *Traversing Eternity*, 153 mit Anm. 18.

54 Kucharek, *Klagelieder*, 227, 239.

55 Dort stehen zwischen ***mỉ*** „komm!" (oder ***ỉ mỉ***?) und noch weitere Zeichen, vermutlich , also das nach ***mỉ*** häufige ***dy*** „hierher", sicherlich aber nicht ***dmỉ***.

56 S. zu VII.37; der Wunsch, Osiris zu sehen auch in XXIVa.42, XXV.18, 36, XXVII.5, 28, XXVIII.9, 17.

Personendeterminativ, wie sie als Ursprung der Version von pMMA 35.9.21 und pWAM 551 angenommen wurde, steht dieser Bedeutung nicht entgegen, da es sich bei ihr lediglich um eine metaphorische Verwendung desselben Worts *ꜥšꜣ.t* handelt.

XXIVa.25) *ꜣbi̯(=i͗) ꜣb mw*	Ich will, dass das „Wasser“ (Tränen) aufhört,
i͗w ḫm=k r=i͗ m ꜥnt.w	wenn dein Dunst mich als Myrrhenduft erreicht.

Einen bedenkenswerten Vorschlag zu diesem Vers hat Feder angeboten: „Ich wünsche, (daß) dein Nichtkennenwollen gegen mich augenblicklich aufhört!“ (*ꜣbi̯(=i͗) ꜣb ḫm=k r=i͗ m ꜥn.t*).[57] Diese Lösung könnte allerdings nur für die von ihm bearbeitete Parallele pMMA 35.9.21 XL.3 Gültigkeit beanspruchen, da dort *mw* nach *ꜣb* fehlt. Quack äußert einen Vorschlag, der die Schreibungen mit und ohne Wasserlinien zusammenbringt, nämlich *i͗b(.t)* „Durst“, also: „Der Durst höre auf…“ (*ꜣb i͗b(.t)*).

i͗w ist auch in pWAM 551 I.3 und pBM 10081 VIII.3 ausgeschrieben. Für die Begründung der gewählten Übertragung s. Kucharek, *Klagelieder*, 239f. mit weiteren Belegen für die Verwendung von *ḫm* „Staub“ = „Duftwolke“ und *ꜥnt.w*, bes. pBremner-Rhind VIII.12.[58]

Abgesehen davon, dass der „Duft“ des herbeigesehnten Gottes selbstverständlich angenehm ist, wird über die gewählte Formulierung der Gegensatz zum ‚nassen‘ Weinen betont: Dem „Wasser“ der Tränen steht „staubtrockener“ Myrrhenduft gegenüber. Die Erwähnung duftender Essenzen wie Myrrhen lässt zum einen an die Mumifizierung denken, bei der diese zum Einsatz kamen, zum anderen an die Ankunft des festlich geschmückten Gasts oder auch direkt des Geliebten; vgl. im Folgenden, XXIVa.32, sowie in den *GZG*, VII.36. Bevorzugt man Quacks Vorschlag, könnte der dann im Text stehende „Durst“ nicht nur ein metaphorisches „Dürsten“ nach Osiris sein, sondern außerdem der durchaus konkrete Durst der zeitweise die Nahrungsaufnahme verweigernden Trauernden, der nun im Fest gelöscht werden soll.

XXIVa.26) *ḫ(ꜣ)ḫ ṯw r pr=k*	Eile dich zu deinem Haus! Da ist nichts, was du fürchten
nn snḏ=k	müsstest:

pWAM 551 I.4: *ḫr* statt/für *ḫ(ꜣ)ḫ*.

Die Lesung von *ti͗* als neu-/spätägyptische Schreibung des enklitischen Pronomens *ṯw* mit allen bisherigen Übersetzern; vgl. in XXIVb.40. Prinzipiell denkbar wäre noch *ḫꜣḫ.ti͗*, also PsP als Aufforderungsform, quasi bedeutungsgleich mit dem vermutlichen Imperativ.

Für *nn snḏ=k* sind als Übersetzungen auch möglich: „ohne deine Angst“[59] bzw. „ohne dich zu fürchten“ („(wobei:) du wirst/musst dich nicht fürchten“),[60] je nach Deutung von *snḏ* als Substantiv oder Verbform. Die gefahrlose Ankunft im „Haus“ wird in XXIVb.32 und XXVI.34 ganz ähnlich formuliert.

Mit dem Haus des Gottes ist zum einen sein Tempel gemeint, zum anderen wird Osiris auf diese Weise als Familienvater mit einem Zuhause angerufen; vgl. Einleitung zu dieser Strophe.

XXIVa.27) *n sḫm šꜥ.t i͗m=k*	Keine Gewalttat wird dich bezwingen.

Mit diesem Satz wird die Grundlosigkeit zur Angst in einer weiteren sehr allgemeinen Formulierung bekräftigt. Die Alternative wäre ein namentliches Eingehen auf Seths Niederlage als dem Grund für die wiederhergestellte Gefahrlosigkeit des Daseins gewesen, wie es in diesem und anderen Texten oft genug bevorzugt wurde.

57 Feder, in: *TLA*.

58 Dieselbe Lösung auch bei Smith, *Traversing Eternity*, 153 mit Anm. 20.

59 So Barbash, *Padikakem*, 59.

60 So Kucharek, *Klagelieder*, 227. Die hier gewählte Lösung mit Goyon, *Imouthès*, 85; Smith, *Traversing Eternity*, 155.

XXIVa.28) *m wdn ꜣ.t⸗k r⸗ỉ* Richte deine Aggressivität nicht gegen mich!

Eine Begründung dieser Übersetzung von *wdn ꜣ.t* hat Kucharek bereits gegeben.[61] Als Deutung schlägt sie vor, dass die dank der befähigenden Rituale wiedergewonnene Macht des Osiris sich nicht gegen seine Unterstützer richten soll, während der Zorn des Osiris gegen seine Feinde bekannt ist.[62] Auch die drei weiteren Belege von *m wdn ꜣ.t* in *Die Menge vorlassen* (XXV.21, 43, XXVI.43) stehen in Zusammenhang mit der gefahrlosen Ankunft des Gottes, ebenso pBremner-Rhind XI.10–12:

ỉwi̯⸗k n⸗n tm(.w) sḫꜣ sbỉ⸗k
ỉwi̯⸗k m ỉr.w⸗k ḥr(.ỉ)-tp tꜣ
rwỉ dndn⸗k ḥtp⸗k n⸗n nb
Du sollst zu uns kommen, da deines Widersachers nicht (mehr) gedacht wird!
Du sollst in deiner irdischen Gestalt zu uns kommen!
Bändige deinen Zorn und sei gnädig zu uns, Herr!

Die Aussage ist demnach wohl eher die, dass Osiris' Abwesenheit in einen Akt seines Unwillens umgedeutet ist, vergleichbar dem Zorn des fernen Sonnenauges; vgl. Passagen, in denen der Vorwurf an Osiris anklingt, die Seinen im Stich gelassen zu haben.[63] Als Mond hat Osiris' Ba die Erscheinungsform des zweiten Auges des Himmelsgottes, so dass der Gedanke an ein dem Sonnenauge vergleichbares Verhalten zumindest nicht aus der Luft gegriffen ist.

Die Notwendigkeit, Osiris' Zorn zu besänftigen, ist auch außerhalb der Klagetexte zu finden. Ein Hymnus an Isis in ihrem Tempel in Behbeit könnte darauf anspielen, wenn dort die Göttin als „Schutz des großen Fürsten im Fürstentempel, die [Osiris-Wen]nefer, gerechtfertigt, in seiner Gestalt friedlich stimmt/zur Ruhe kommen lässt" genannt wird (*zꜣ zr wr sḥtp(.t) [Wsỉr-wnn]-nfr mꜣꜥ-ḫrw m ỉr.w⸗f*).[64]

XXIVa.29) *mḥ⸗k ḫnt(.w) n ỉwi̯⸗k n⸗ỉ* Der Kummer um dich ist vorbei(?), sowie du zu mir kommst.

Zur Lesung *mḥ* vgl. XXVIII.36. Dort steht das phonetisch komplementierte *mḥ* des New Yorker Papyrus einfachem 𓈗 in den übrigen Versionen gegenüber.[65] Mit Blick auf jene Stelle bietet es sich als Erstes an, auch hier *mḥ* „Sorge/Kummer" zu lesen. Die Übersetzung „Kummer um dich" statt des auch denkbaren „deine Sorge" nach dem Kontext, denn Osiris' Ankunft löst bei seinen kummervoll wartenden Angehörigen und Untertanen bekanntlich große Freude aus.[66]

Die meisten bisherigen Versuche, diesen schwierigen Vers zu übersetzen, werten 𓄿 als Schreibung von *ḫntš* „Freude", wofür aber sichere Belege zu fehlen scheinen.[67] Für den Gebrauch von *mḥ* mit der Präposition *ḫnt* vgl. pBremner-Rhind IV.9: „Vertreibe den Kummer aus unserem Haus!" (*ḫsf mḥ ḫnt*

61 Kucharek, *Klagelieder*, 240; ebenso Smith, *Traversing Eternity*, 155; *pace* Barbash, *Padikakem*, 58f., 65. Man kann noch hinzufügen, dass die Schreibungen von *ꜣ.t* „Gewalt/Kraft" und *ꜣ.t* „Zeitpunkt" schon früh austauschbar sind; vgl. nur *Wb* I, 2; *LGG* II, 628, *s. v. wdn-ꜣ.t*; s. a. Ogden, *GM* 164 (1998), 79–83.

62 Kucharek, *Klagelieder*, 240f. mit weiterer Literatur. S. a. hier in *sꜣḫ.w* II, Spruch 7 = PT 366 (*Pyr.*, 631b; hier XX.12) und Spruch 14 = PT 372 (*Pyr.*, 653d; hier XXI.5)

63 Ein geläufiger Aspekt der Trauerarbeit; für ägyptische Belege s. Kucharek, *Klagelieder*, 552, 561f., u. a. hier XXIVb.36–38 und evtl. auch XXVIII.34.

64 Favard-Meeks, *Behbeit*, 43 (Z. 18–19); s. a. Favard-Meeks/Meeks, in: *Culte d'Osiris*, 44f.

65 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 548.

66 Auch in XXVIII.36 und in pBremner-Rhind IV.9 (s. hier im Folgenden) ist die *mḥ*-Sorge die der Isis.

67 Kein entsprechender Hinweis in *Valeurs phonétiques*, E 195–201 oder Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 169 (2.32). Kritisch bereits Kucharek, *Klagelieder*, 227, 241. Auch *ršu̯* bzw. eine nominale Ableitung davon kommt wohl nicht in Betracht.

ḥw.t=n). Dementsprechend wird man das vorliegende adverbiale *ḫnt(.w)* gleichfalls im Sinne eines Entfernens der Trauer zu verstehen haben. Der gewählten Formulierung in der Übersetzung liegt die vorwiegend temporale Bedeutung von *ḫnt.w* (vgl. nur hier, XXVII.5) zugrunde. Diese passt problemlos, da der Kummer eben zeitlich „vorbei/vorüber" ist – auch dann, wenn er wie im zitierten Vers von pBremner-Rhind örtlich „vertrieben" (*ḫsf*) wird. Die gleichermaßen sinnvolle und im Grunde identische Aussage „der Kummer ist fort („heraus")" o. ä. ist angesichts des meist lokalen Bedeutungsfelds der Präposition *ḫnt* und der Nisbe *ḫnt.ỉ* aber keineswegs auszuschließen.[68] Eventuell ist noch ein weiteres Verständis des Verses in Betracht zu ziehen, nämlich mit einer Lesung *mḫỉ* „sich sorgen".[69]

Das auch in pWAM 551 I.7 geschriebene „*t*" am Zeilenende könnte die sitzende Frau als Zeichen für das Suffixpronomen *=ỉ* ersetzen. Oder es handelt sich um eine verkürzte Variante des im Hieratischen nicht unähnlichen [Hieroglyphe], wie es in pMMA 35.9.21 XL.7 und auch pBM 10081 VIII.7 steht.[70] Jedenfalls erscheint diese nicht seltene Schreibung des femininen Suffixpronomens 1. sg.[71] im weiteren Verlauf des Texts noch mehrfach: XXIVa.33, 40, XXV.8, 35, 36, XXVI.25(?), XXVIII.44.

XXIVa.30) *nṯr pn ꜣs r-pr=k*	Du Gott, eile zu deinem Haus!

Der Gebrauch von *ꜣs* für die ersehnte Ankunft des Osiris erscheint gleich mehrmals im *Großen Dekret*.[72] Gegenüber der einfachen Aufforderung an Osiris, zur Trauergemeinde zu kommen, drückt der in seiner Kernaussage entsprechende Wunsch, der Gott solle sich dabei beeilen, eine Ungeduld aus, die wir nicht zuletzt aus Liebesliedern des pChester Beatty I kennen, ebenfalls unter Verwendung von *ꜣs*: „Dass mir doch dein Kommen zur Schwester zuteil werde, eilend wie …" (*ḥl n=ỉ ỉwỉ=k n sn.t ꜣs.tỉ mỉ* …).[73]

XXIVa.31) *ꜥnḫ nṯr.w m tr n(.ỉ) ỉwỉ(.t)=k*	Die Götter werden leben, sobald du kommst.

Mit Kucharek ist auf ähnliche Formulierungen in unserem Text (XXVI.37) sowie in *sꜣḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XX.14 und Parallelen) zu verweisen. Im ersten Fall ist es die als *rḫ.yt* und *pꜥ.t* bezeichnete Menschheit, die zum Zeitpunkt von Osiris' Ankunft leben wird, im zweiten „die Herzen". Die Aussage erinnert an Sonnenhymnen, allen voran den großen Aton-Hymnus, in denen der morgendliche Sonnengott alles Leben erweckt. Vielleicht darf man deswegen neben der grundsätzlich gültigen Deutung, dass die Anwesenheit des Ersehnten als solche „belebend" wäre, hier auch eine Anspielung auf Osiris als aufgehenden Mond sehen, der entsprechend der Morgensonne seinen Untertanen Leben spendet? Die so belebten Wesen sind Bewohner des Nachthimmels und als solche Götter, während die Form, in der Osiris die Erdenbewohner belebt, die Nilüberschwemmung ist (s. XXVI.37).

---

68 Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik*, 394, § 767. Allerdings ist Edels einziges Beispiel für *ḫntỉ* im Sinne von „aus etwas heraus" *Urk.* I, 14.9, wo die Präposition hinter *prỉ* „herauskommen" steht. Eine Übertragung des Gebrauchs in dieser zudem so viel älteren Stelle auf den vorliegenden Vers kann also gleichfalls nur unter Vorbehalt erfolgen.

69 Vorschlag Quack mit den Alternativen „mögest du an früher denken" und „früher hast du daran gedacht, zu mir zu kommen".

70 So Barbash, *Padikakem*, 65.

71 Zu [Hieroglyphe] für *=ỉ* bei weiblichem Sprecher s. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 131, § 216; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 591, der auf einige Belege auch bei maskulinem Sprecher hinweist; außerdem mit Bezug auf den vorliegenden Text Dembska, *BSÉG* 11 (1987), 27–35, bes. 27–29 (die dortige Liste weicht aufgrund unterschiedlicher Interpretation einiger Stellen von der hier gegebenen ab).

72 pMMA 35.9.21 VII.5, 11, VIII.13, XIV.14, 15.

73 pChester Beatty I vso. G I.1, ⟨5⟩, II.1: Mathieu, *Poésie amoureuse*, Taf. 5–6; s. *ibidem*, 44, Anm. 103 mit weiteren Hinweisen; zuletzt bei Landgráfová/Navrátilová, *Sex and the Golden Goddess*, 114–118, Nr. 12–14.

XXIVa.32) *ỉ{w}(ꜣ)d.t r šnỉ⸗k* Duft(öl) an Haar, Myrrhen an deinen Leib!
ꜥnt.w r ḥꜥ.w⸗k

Dieser und der folgende Vers wiederholen sich fast wörtlich in XXV.34–35 (dort *ỉbr*-Öl).

Zu *ỉd.t/ỉꜣd.t* s. Kucharek, *Klagelieder*, 241. Die Lesung von 𓄹 hier und in pBM 10081[74] als *ḥꜥ.w* „Leib" aufgrund 𓄹𓄹𓄹 in pWAM 551 I.10 und pMMA 35.9.21 XL.10. Dort beginnt der Vers jeweils mit ideographisch geschriebenem *ỉꜣd.t*, daher die für die vorliegende Schreibung befürwortete Lesung. Alternativ kann hier und entsprechend auch in pBM 10081 *ỉw* als Einleitung eines etwas anders nuancierten Aussagesatzes gelesen werden: „Duft(öl) ist für dein Haar bestimmt, Myrrhen für deinen Leib."

Die festliche Parfümierung ist sicherlich in Zusammenhang mit der festlichen Ankunft des Osiris als ersehntem Geliebten zu verstehen.[75] Unklar ist hier, ob Osiris durch die duftenden Essenzen sein Kommen überhaupt ermöglicht wird, wobei die parfümierten Öle auch als Balsamierungsingredienzien aufzufassen wären (s. a. VII.37), oder ob Isis ankündigt, ihren Bruder nach seiner Ankunft mit „Duft" und „Myrrhen" zu verwöhnen. Zeile 36 nennt direkt „deinen Duft", was für die erste Möglichkeit sprechen mag; vgl. auch den Myrrhenduft zuvor, Zeile 25.

Da die Ankunft des Osiris auch das Ende seines in Zeile 28 erwähnten Zorns anzeigt, sei auf Hathor hingewiesen, die in *Sokar herausbringen* ihr Haar mit Myrrhen salbt, offensichtlich anlässlich ihrer Ankunft als besänftigtes Sonnenauge (hier XXXI.16).

XXIVa.33) *n ỉnỉ ỉb⸗ỉ ḏr.ww mr(.wt)⸗k* Mein Herz kann kein Ende der Liebe zu dir erreichen.

Zu scheinbarem *t* als Schreibung des Suffixpronomens 1. sg. f. s. zu XXIVa.29.

Mit Kucharek ist diese Übertragung des bekannten *ỉnỉ ḏr.ww* „Grenze erreichen" im Sinne von „meine Liebe zu dir ist grenzenlos" aufgefasst.[76] Derselbe Textverlauf in pBM 10081 VIII.11. pMMA 35.9.21 XL.11 und pWAM 551 I.11 stattdessen: *n ỉnỉ ỉb⸗ỉ nḏrỉ*[77] *mr(.wt)⸗k*, wofür unterschiedliche Übersetzungen möglich sind, z. B.: „Mein Herz, das die Liebe zu dir fortriss, ist nicht zurückgebracht worden/kann nicht zurückgebracht werden."[78] Deutlich ist jedenfalls wie im vorigen Vers die inhaltliche Verbindung zur Liebespoesie, auch wenn exakte phraseologische Entsprechungen bislang unbekannt sind.

XXIVa.34) *s.t ỉb⸗k ỉm* Darin ist dein Lieblingsplatz,
XXIVa.35) *ẖnm⸗k ỉm* damit sollst du dich vereinen!

„Darin/dort" scheint sich direkt auf Isis' Herz zu beziehen. Dies legt auch das Layout in pMMA 35.9.21 XL.12–13 nahe, wo diese beiden kurzen Verse gegenüber den vorangehenden Zeilen um ca. zwei Schriftquadrate eingerückt sind. Ansonsten kann noch mit äußerlich identischem Resultat Osiris' mehrere Verse zuvor erwähntes „Haus" (XXIVa.30) als Aufenthaltsort der Isis gemeint sein.

---

74 S. Barbash, *Padikakem*, 66.

75 Zur Rolle von Duft in den Liebesliedern s. zuletzt die Quellen und Hinweise bei Landgráfová/Navrátilová, *Sex and the Golden Goddess*, *passim* (s. Index, *s. v.* „fragrance").

76 Kucharek, *Klagelieder*, 241.

77 pWAM 551: *ỉw nḏrỉ*, was man als Schreibung der Relativform mit prothetischem *ỉ* auffassen kann oder auch als neuägyptisches relatives Perfekt, so Barbash, *Padikakem*, 66.

78 Entsprechend Smith, *Traversing Eternity*, 156, Anm. 22. Unter den bislang vorgebrachten Alternativen ist die Möglichkeit einer rhetorischen Frage (*ibidem*; Kucharek, *Klagelieder*, 227) hervorzuheben. Der Gebrauch von *nḏrỉ* zur Bezeichnung des „Hingerissenseins" des verliebten Herzens ist ungewöhnlich, in den Liebesliedern wird hierfür *ỉṯỉ* verwendet; Barbash, *Padikakem*, 66.

XXIVa.36) ***nḏm-wỉ ḥ(ỉ)ḥ(ỉ) n⸗f ỉꜣd(.t)⸗k***	Wie wohl ist dem, der für sich nach deinem Duft sucht! (?)

In pMMA 35.9.21 XL.14 fehlt der Versbeginn. Die Zeile beginnt mit den laufenden Beinen, also dem Determinativ von ***ḥỉḥỉ***. Ohne Kenntnis unserer und der übrigen Versionen würde man dort also lesen: „Dein Duft wird zu ihm kommen“ (***ỉwi̯ n⸗f ỉꜣd(.t)⸗k***) o. ä.

Zum „Duft“ des Osiris und zur Lesung ***ỉꜣd.t*** vgl. zuvor, Zeile 32.

Da ***ḥỉḥỉ*** üblicherweise mit direktem Objekt des Gesuchten steht, erscheint eine Deutung von ***ḥỉḥỉ n⸗f*** als Epitheton des Osiris, „nach dem gesucht wird“[79] trotz überzeugender Aussage problematisch. Möglich ist noch Kuchareks Idee, ***⸗f*** auf ***ỉb*** zu beziehen und ***ḥḥ*** als „fließen/fluten“ zu verstehen: „Wie süß ist es, daß dein Wohlgeruch zu ihm flutet.“[80] Prinzipiell auch denkbar: „Wie wohl ist dem, den dein Duft für ihn (auf)sucht/zu dem sich dein Duft begibt!“ Inhaltlich durchaus naheliegende Übersetzungen wie „wie süß ist die Suche nach/das Gehen zu ihm, deinem Duft“[81] setzen neben dem Gebrauch von ***ḥỉḥỉ*** + ***n*** die unwahrscheinliche Lesung ***kꜣp*** statt ***ỉꜣd(.t)*** voraus.

XXIVa.37) ***mri̯ Rꜥw ỉw⸗k r pr⸗k nn ỉṯi̯ sw ky r⸗k***	Liebling des Re, du gehörst zu deinem Haus. Kein anderer kann es dir entreißen.

pMMA 35.9.21 XL.15 kann man auch lesen: „Re liebt dich/wird dich lieben“ (***mri̯ ṯw Rꜥw***),[82] ebenso aber auch ***mri̯.tỉ*** „Liebling“ als Synonym der hier sowie in pWAM 551 I.15 und pBM 10081 VIII.15 vorliegenden kurzen Schreibung ***mri̯(.y)*** ist jedoch gleichfalls möglich.[83]

Da ***ỉṯi̯ r*** meist im Sinne von „führen zu“ verwendet wird, kann man in Erwägung ziehen, hier „kein anderer außer dir“ zu übersetzen.[84] „Wegnehmen von“ als Bedeutung von ***ỉṯi̯ r*** aber durchaus belegt, z. B. in den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*.[85]

Die Verbindung von Osiris' Besitz seines Hauses, also der bekannten Sicherung des Erbes als Voraussetzung für seine Wiederkunft, mit Res Wohlwollen ihm gegenüber auch in pBremner-Rhind XI.16–17.[86] Dies ist wohl als Hinweis auf den Gerichtsentscheid des Göttertribunals von Heliopolis zu verstehen, das unter Res Vorsitz Osiris und Horus gegenüber Seth Recht gibt.[87] Explizit ist diese Verbindung hier in XXVII.13, wo Osiris „in Rechtfertigung“ zu seinem Haus eilen soll, nachdem im unmittelbar vorangehenden Verspaar sein Aufgang als Mond in Heliopolis beschworen wird.

XXIVa.38) ***m wrḏ r⸗k ḥwn.w nfr***	Sei doch nicht müde, schöner Jüngling,
XXIVa.39) ***ḫ(y) šmi̯ n wꜥ(.w)⸗f nn nw ꜣb n⸗f***	Knabe, der zu seiner Einsamkeit geht, ohne einen Moment des Verweilens für ihn!

Mit ***ḥwn.w nfr*** wird Osiris hier als zu jung Verstorbener, als attraktiver junger Mann und als verjüngt-wiedergeborenes Kind angeredet.[88] Von diesen Bedeutungsebenen wird die letzte im folgenden Vers mit ***ḫy*** fortgeführt. Dessen Ende verweist vermutlich wieder auf die lunare Erscheinungsform des Osiris, der

---

79 Smith, *Traversing Eternity*, 156 mit Anm. 23.

80 Zitiert von Smith, *Traversing Eternity*, 156, Anm. 23 nach Kuchareks Dissertation. Kucharek, *Klagelieder*, 227 verzichtet auf eine eindeutige Wiedergabe; s. aber noch *ibidem*, 241.

81 So Barbash, *Padikakem*, 58f. Goyon, *Imouthès*, 85: Comme c'est doux s'il doit venir! Sois fumigé de parfum“.

82 So Kucharek, *Klagelieder*, 227, 242, die den vorliegenden Textverlauf als Verschreibung wertet.

83 So Smith, *Traversing Eternity*, 156.

84 Vorschlag Quack.

85 pBerlin P. 3027 vs. III.1, [5], IV.1, 4; Yamazaki, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, 42–47, Taf. 13–14.

86 Diese Parallele mit Zitat bei Kucharek, *Klagelieder*, 242.

87 Grundlegend Bickel, in: *FS Lauer*, 113–122.

88 S. die Hinweise zu I.38 und bes. Kucharek, *Klagelieder*, 70f.

sich im ununterbrochenen Kreislauf der Gestirne bewegt, so dass sich der Wunsch ***m wrḏ*** sichtbar erfüllt. Die Formulierung erscheint ähnlich in XXIVb.25–26 und in pMMA 35.9.21 LV.8–9; s. hier XXIX.11. Zum Motiv der Einsamkeit des Toten s. zu II.17 und bes. Kucharek, *Klagelieder*, 563f. sowie mehrfach hier.[89] Es wird in Zeile 42 noch einmal aufgenommen. pMMA 35.9.21 schreibt hier: „Knabe, der in Einsamkeit geht" (*ḫy šmi̯ m wꜥ(.w)*).[90] pBM 10081 VIII.17: *wꜥ(.w)⸗f* wie hier; pWAM 551 I.17 an der entsprechenden Stelle nicht lesbar.

XXIVa.40) *šmi̯⸗i͗ wꜣ.wt m wꜥ(.w) ẖnw i͗b⸗i͗* — Mit Einsamkeit in meinem Herzen gehe ich die Wege,

Oder lies ***m wꜥi̯⸗i͗***, also wie am Versende mit scheinbarem ***t*** als Schreibung des Suffixpronomens 1. sg. f. (s. zu XXIVa.29). Die Information, dass die Einsamkeit ein Zustand der Sprecherin ist, liegt aber bereits in der folgenden Adverbialen ***(m-)ẖnw i͗b⸗i͗***.

pMMA 35.9.21 XLI.2 ohne ***m*** vor *wꜥ(.w)*.

Komplementär zur Einsamkeit des Toten steht hier die Einsamkeit der Hinterbliebenen,[91] die in unserem Text mehrmals thematisiert wird: XXVI.7, 25, 40; vgl. XXVIII.34, 43. Diese und die bislang vergebliche Suche nach Osiris sind der gegenwärtige Zustand, so dass sich eine entsprechende Übersetzung des einleitungslosen ***sḏm⸗f*** aufdrängt. Dies ist möglich bei Annahme einer „emphatischen Konstruktion", mit der passend der Gemütszustand der Trauernden in den Vordergrund gerückt wird.

Zum Weg, den Isis zurücklegen muss, bis sie Osiris endlich findet; vgl. den „Uferweg von Nedit" (*zmꜣ.ti͗ n(.ti͗) Ndy.t*) in den *GZG*, hier II.42.

XXIVa.41) ***n gmi̯⸗i͗ bw wnn⸗k i͗m*** — ohne dass ich den Ort finden kann, wo du bist.

pWAM 551 I.19: „den Ort, an dem du sein möchtest" (***bw mri̯⸗k i͗m⸗f***); pMMA 35.9.21 XLI.3: „wohin du gegangen bist" (***šmi̯.n⸗k i͗m***). Wie die Einsamkeit der Isis begegnet die sonst seltene Aussage über die Vergeblichkeit der Suche in *Die Menge vorlassen* nochmals: XXVI.25–26; s. a. XXVI.4 mit der Parallele von pMMA 35.9.21 XLV.15.

XXIVa.42) ***mi̯ mꜣꜣ(⸗i͗) ṯ(w) m ḥmsi̯ m wꜥ(.w)*** — Komm, damit ich dich sehe! Bleibe nicht in der Einsamkeit sitzen!

Die Schreibung [Hieroglyphen] für ***mi̯*** ist die in der vorliegenden Abschrift des Texts übliche. Auch ***mꜣꜣ⸗i͗ ṯw*** ist knapp geschrieben, aber schon aufgrund der Geläufigkeit der Wendung[92] problemlos zu lesen. Die Lesung ***ḥmsi̯*** und nicht ***wrḏ*** oder ***nni̯*** wird durch die Schreibung in pMMA 35.9.21 XLI.4 abgesichert.[93]

Zu Osiris' Einsamkeit s. Zeile 39; der Wunsch, Osiris zu sehen, hier noch in XXIVa.24, XXV.18, 36, XXVII.5, 28, XXVIII.9, 17; s. a. zu VII.37.

XXIVa.43) ***pꜣy⸗i͗ ẖ(n)ms ḏr nḫn⸗f ꜥn(n) w(ꜣ)š(?) n i͗wi̯⸗k*** — Mein Freund seit seiner Kindheit, die freudige Preisung(?) wird zurückkehren, sowie du kommst.

Šms für ***ẖnms*** in allen Textzeugen, so dass man geneigt sein könnte, „mein Gefolgsmann" zu verstehen, was als Bezeichnung für Osiris allerdings ungewöhnlich bis unangemessen erscheint. Tatsächlich ist die Schreibung nicht ohne Parallele und Osiris als „Freund" der Isis durchaus bekannt.[94]

89 XIV.31, XXIVa.42, XXIVb.25, XXVII.9, 34, XXVIII.4.

90 In pWAM 551 I.17 ist der Vers vor *wꜥ(.w)* zerstört.

91 S. Smith, *Mortuary Texts*, 62; Assmann, *Tod und Jenseits*, 186–192; Kucharek, *Klagelieder*, 560–563.

92 S. a. XXIVa.24, XXV.18, 36, XXVII.5, 28, XXVIII.9; zum Motiv s. zu VII.37.

93 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 242; entsprechend auch Smith, *Traversing Eternity*, 156; Barbash, *Padikakem*, 58f., 68.

In der Übersetzung der zweiten Vershälfte sind sich die bisherigen Übersetzungen inhaltlich weitgehend einig,[95] unklar ist jedoch die Lesung des Worts für Freude. Da eine Lesung *ḫntš* oder *rš.w* für ziemlich sicher nicht in Betracht kommt (s. zuvor, zu XXIVa.29) und das Zeichen als Determinativ weder zu *ꜥn* „schön" noch zu *ꜥn* „umkehren" passt, ist es hier als Phonogramm im vermuteten Wort für „Freude" o. ä. angesetzt, zu dem wie in *rš.w* das Determinativ wäre. Zugunsten dieser zugegeben gewagten Lösung darf vielleicht angeführt werden, dass unmittelbar vor *n* kaum die Präposition *ḫnt* stehen wird. Auch für *ḫnt.ỉ* „vorn befindlich" und *ḫnt.w* „früher" sehe ich einstweilen keine sowohl inhaltlich als auch syntaktisch überzeugenden Vorschläge. Unter den zahlreichen belegten Lautwerten von bietet sich *wꜣš* an,[96] das wohl von der häufigeren Lesung *wš* (in *gmi̯ wš(.w)*) hergeleitet ist. Osiris erwartet also nicht einfach Freude bei seiner Rückkehr, sondern diese Freude wird sich in Verehrung für ihn ausdrücken und somit seinen herrscherlichen Status bestätigen.

Dieser Vers verteilt sich in pWAM 551 I.21–22 und pMMA 35.9.21 XLI.5–6 über zwei Zeilen, deren Reihenfolge im New Yorker Papyrus umgekehrt ist. In diesem steht *ꜥm* „schlucken/begreifen" anstelle von *ꜥn*; pWAM 551 I.22: *ꜥn* wie hier.[97] pBM 10081 VIII.21 ebenfalls *ꜥ⌜n⌝*.

XXIVa.44) *ỉw⸗k r ꜣIwn.w ḥtp⸗k ỉm⸗f* — Du bist für Heliopolis bestimmt, in ihm sollst du ruhen.

XXIVb.23) *ḥꜣy bꜣ n(.ỉ) Rꜥw ḥr ẖꜣ(.t)⸗k* — Der Ba des Re wird über deinem Leichnam leuchten.

Aufgrund der Parallele zu XXIVb.24 ist *ꜣIwn.w* als der Ort Heliopolis zu verstehen, nicht als der Heliopolitaner, in dem Osiris im Zuge seiner Vereinigung mit dem Sonnengott ebenfalls „ruht". Dass es um diese Vereinigung geht, liegt nahe, und der anschließende Vers XXIVb.1 sagt es dann explizit. In Heliopolis ist Osiris nicht der Mond, sondern, wie auch anderenorts, der ‚solare' Leichnam,[98] über dem hier Re als Ba scheint. Die genaue Formulierung – Scheinen über dem Leichnam anstelle des ineinander Ruhens – erinnert an das Motiv des Lichts, das über der Brust des Verstorbenen leuchten soll,[99] und konnte durch eine *ḫnm ỉtn*-Zeremonie während der Bestattung eines Menschen oder einer Osiris-Figurine rituell umgesetzt werden.[100]

XXIVb.24) *ỉw⸗k r tꜣ n(.ỉ) nꜣ(.t)⸗k ꜣInb(.w-ḥḏ) zꜣ⸗k wr r nḏ ḥr⸗k* — Du bist für die Erde deiner Stadt Memphis bestimmt. Dein ältester Sohn wird dir beistehen.

Die Bestimmung des Osiris zum Ort und die dortige Handlung eines anderen Gottes für ihn stehen hier in einem Vers statt in zweien, dessen parallele Gestaltung zu den beiden vorangehenden Zeilen ist aber augenfällig.

Zur Schreibung *ỉnb* für *ꜣInb.w-ḥḏ* s. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques* I, 81; Zivie, in: *LÄ* IV, 25 mit Anm. 9; Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II, 122*. Die Formulierung „Erde/Land deiner Stadt Memphis" ist wohl als Bezeichnung der Gegend um Memphis mitsamt Rasetjau und anderen Nekropolen zu verstehen; vgl. im Folgenden.

94 Kucharek, *Klagelieder*, 242.
95 Nur Kucharek, *Klagelieder*, 228, 242 verzichtet auf eine Lesung und Übersetzung.
96 S. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 200.
97 *Pace* Barbash, *Padikakem*, 58f., 68, 310, die mit Blick auf pMMA 35.9.21 liest.
98 Vgl. hier zu I.9; allgemein zu Osiris in Heliopolis El-Banna, *BIFAO* 89 (1989), 101–126.
99 Assmann, *Totenliturgien* II, 252–258; Kucharek, *Klagelieder*, 369.
100 Hierzu demnächst Kockelmann, in: *The Book of the Dead – Recent Research and New Perspectives* (in Druckvorb.).

In pMMA 35.9.21 XLI.9–10 zwei Zeilen; dort: *zꜣ⸗k Ḥr.w* „dein Sohn Horus"; pBM 10081 VIII.24 und pWAM 551 I.25 *zꜣ⸗k wr* wie hier. Mit Kucharek ist festzustellen, dass Horus selbstverständlich der älteste Sohn des Osiris ist (jedenfalls mit Isis[101]), so dass *zꜣ⸗k wr* als rein genealogische Angabe „wenig Sinn ergibt".[102] Als Bezeichnung des legitimen Erben, unabhängig von der Frage nach der etwaigen Kinderzahl, ist sie hingegen inhaltlich völlig berechtigt: Anstelle der namentlichen Identität rückt die soziale Rolle des legitimen Nachfolgers in den Mittelpunkt. Osiris in Memphis ist auf theologischer Ebene weniger prominent als Osiris in Heliopolis (s. aber im Folgenden), die personelle Identität des memphitischen Totengottes ist eher die des Sokar. Auf kulttopographischer Ebene hingegen war mit dem Apis-Stier eine Verkörperung des Osiris[103] in Memphis beheimatet; s. nur hier XXVI.42. Dies würde den Verzicht auf eine genaue Namensnennung des „ältesten Sohns" erklären, dessen Handlung *nḏ-ḥr* natürlich an Harendotes denken lässt. Die Sorge des Sohns ist hier der gleichfalls belebenden Handlung des Vorfahren Re gegenübergestellt.

Als eine Stadt des Osiris steht Memphis in enger Verbindung zum nahen Heliopolis.[104] Das memphitische Tjenenet tritt neben Heliopolis als Ort des Göttergerichts, z. B. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10 (hier XV.18–20). Eine weitere Möglichkeit, die beiden Orte miteinander in Bezug zu setzen, ist die Vorstellung von der Einbalsamierung des Osiris in Memphis mit anschließendem Bestattungszug nach Heliopolis.[105] In unserem Vers aber wird mit dem Land von Memphis offenbar diese Stadt als Begräbnisort genannt, wofür ebenfalls mehr oder weniger unmittelbare Parallelen angeführt werden können. Interessant ist eine Passage gegen Beginn des *Buchs vom Neumondfest*, die die Freude in den wichtigsten Kultorten des Osiris thematisiert. Nacheinander werden zunächst die unterägyptischen Busiris, Heliopolis, Cheraha, Rasetjau und Tjenenet genannt, im nächsten Abschnitt das oberägyptische Ta-wer neben Balsamierungs- und Schutzstätte (*wꜥb.t* und *mk.t*).[106] Insbesondere die Nennung von Rasetjau stellt klar, dass es dabei im Wesentlichen um Bestattungsorte des Gottes geht.

Gleich mehrmals erscheint Osiris, der zu Memphis gehört, im *Großen Dekret*. Zunächst wird der als „Szepter aus Gold" (*ꜣms n(.ỉ) nb.w*) angesprochene Gott aufgefordert, sich nach Memphis zu begeben, wo er Licht bringen und selbst von Re beleuchtet werden soll,[107] also entsprechend der Aussage von XXIVa.44–XXIVb.23 über Heliopolis. Die hier vorliegende Zuweisung der Handlung des Vorfahren an Heliopolis und der des Sohns an Memphis ist also nicht überall gültig. Auf unsere Stelle übertragbar ist hingegen die grundsätzliche Aussage des *Großen Dekrets* über Memphis als unterweltlichen Ort lichtvollen Fortlebens,[108] denn nur wenig später findet sich in jenem Text der Satz *ỉw⸗k r ꜣInb.w-ḥḏ* folgendermaßen eingebunden:[109]

101 Als illegitimer Sohn scheidet Anubis als potentieller Erbe aus, auch wenn man ihn als Sohn des Osiris versteht, der dann älter als der postum gezeugte Horus sein müsste. Zum Motiv des Ehebruchs von Osiris mit Nephthys s. die Hinweise von Smith, in: *Egypt in Transition*, 404 mit Anm. 61.

102 Kucharek, *Klagelieder*, 242.

103 Vgl. z. B. Devauchelle, in: *GS Quaegebeur* I, 593–595, bes. 594: „Les dédicants voulaient témoigner non seulement de leur dévotion à l'Apis vivant et à l'Apis mort, Osiris-Apis, mais aussi au dieu Osiris lui-même sous son nom d'Apis-Osiris." S. a. *LGG* II, 554, *s. v. Wsỉr-Ḥp*; V, 118, *s. v. Ḥp-Wsỉr* mit weiterer Literatur.

104 Dies gilt auch für andere mythologische Zusammenhänge; vgl. z. B. im *Mythologischen Handbuch unterägyptischer Bezirke*, pBrooklyn 47.218.84 XII.8, wo Memphis (*ꜣInb.w-ḥḏ*) als Variante zu Heliopolis als Ort des Isched-Baums aufgeführt wird; s. Meeks, *Mythes et légendes*, 123, Nr. 404 mit weiteren Hinweisen.

105 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 655 mit Zitat von pJumilhac VI.1–6; s. a. hier zu I.9.

106 pAsasif 3 x+VI.6–9; Burkard, *Papyrusfunde*, 34, Taf. 22; idem, *Osiris-Liturgien*, 85, 90.

107 pMMA 35.9.21 VII.5–6; Kucharek, *Klagelieder*, 367–369.

108 Kucharek, *Klagelieder*, 367f.

109 pMMA 35.9.21 VII.11; s. Kucharek, *Klagelieder*, 371.

h3y zp 2 sn≠ỉ ỉr.ỉ≠ỉ 3s tw≠k r≠n
m šmị r t3 m kk.w
ỉw≠k r ỉnb(.w)-ḥḏ
ỉw ỉtị.w≠k ỉm
ỉrị ỉm
wr ỉm
ʿ3b.wt ỉm
Hei, hei, mein Bruder, mein Gefährte, eile dich zu uns! Gehe nicht zum Land in der Finsternis! Du bist für Memphis bestimmt: Dort sind deine Väter, dort ist der Handelnde/Erschaffer(?), dort ist der Älteste, dort sind Opferspenden.

Es fällt die Nennung eines „Landes" auf, anstelle dessen Osiris mit Memphis einen anderen Ort, bzw. im vorliegenden Text ebenfalls ein „Land" zum nachtodlichen Fortleben wählen soll. Memphis ist dem *Großen Dekret* nach ein Ort der Vorfahren und Opfergaben, ganz wie Heliopolis in zahlreichen Texten, in unserem Papyrus vielfach in *s3ḫ.w* I und II.[110] Der „Große/Älteste" sticht angesichts des „ältesten Sohns" ebenfalls ins Auge, allerdings scheint im *Großen Dekret* doch eher der Schöpfergott gemeint zu sein, zu dem sich der Neuankömmling im Totenreich gesellt. Gegen Ende jenes Texts spricht „der im Kasten", also Osiris selbst, und verweist am Ende einer Reihe rhetorischer Fragen auf seine Gegenwart in seinen Kultzentren. Dabei werden Memphis und Heliopolis wieder in einem Atemzug genannt:[111]

ỉn Ḏd.w 3bḏ.w m 3b r≠ỉ
ḫ3 wn m33≠ỉ ỉnb-ḥḏ wn šmị≠ỉ r ỉwn.w
ỉn nʾ.wt sp3.wt g3u̯(.w) ỉm≠ỉ
Werden Busiris und Abydos von mir getrennt sein, auch wenn ich Memphis sehen und nach Heliopolis gehen möchte? Entbehren Stätte und Bezirke meiner?

Die zitierte Passage trennt zwischen den angestammten Begräbnis- und Hauptkultorten Busiris und Abydos einerseits sowie andererseits Memphis und Heliopolis als Orten, zu denen Osiris sich erst aufmachen muss und will. Dies entspricht nicht nur den kulttopographischen Gegebenheiten, denen zufolge Osiris eben nicht der Hauptgott von Memphis und Heliopolis ist, sondern auch der hier gewählten Formulierung *ỉw≠k r ỉwn.w/ỉnb(.w-ḥḏ)*. Die Verwendung der Präposition *r* anstelle von *n* macht die Aussage zu einer Information über eine Richtung, d. h. im vorliegenden Fall einer Entwicklung: Osiris ist nicht von vornherein heliopolitanisch bzw. memphitisch (**ỉw≠k n …*), sondern muss erst dazu werden,[112] eben durch seine jeweilige Ankunft an diesen Orten seines Fortlebens.

In der Anrufung an den Sonnengott (*nouvelle page du Livre des Respirations*) auf dem Totenpapyrus pBerlin P. 3030 VIII.2–IX.3 und Parallelen,[113] teilweise zitiert zu XXVI.42, steht die Nennung von Heliopolis und Memphis ebenfalls innerhalb einer längeren Aufzählung von Orten, an denen der Gott Bestattung oder Totenkult des Osiris-Verstorbenen ausrichten soll. Eine Trennung zwischen Anwesenheit und Bewegungsrichtung ist dort nicht deutlich, dafür hebt der Text die Anbindung des Osiris-Verstorbenen an den tiergestaltigen Ba der Hauptgötter von Heliopolis und Memphis, Re (Phönix) und Ptah (Apis), besonders hervor.

---

110 V. a. XII.33, XIV.28, XV.5, 9–10, XVI.25, XVII.16, XIX.35, XXI.11, 41, XXII.14, 42.

111 pMMA 35.9.21 XVI.17–XVII.2. Die Übersetzung folgt dem Vorschlag von Feder, in: *TLA*, *ḫ3 wn* als konditionale Apodosis des futurischen Irrealis aufzufassen, entsprechend neu-/spätägyptischem *wn ỉw≠f (r) sḏm*. Gegen eine Deutung der mit *ḫ3* beginnenden Passage als Hauptsatz spricht, dass dieser die Reihe der mit *ỉn* eingeleiteten Fragen formal und inhaltlich ohne erkennbaren Grund unterbrechen würde.

112 Daher die hier gewählte Übersetzung von *r* als „bestimmt für", mit der ich Smith, *Traversing Eternity*, 156 („bound for") folge.

113 Herbin, *BIFAO* 84 (1984), 266 (Synopse), 278 (Übersetzung), 292 (Kommentar); s. a. Smith, *Traversing Eternity*, 596f.

Vgl. hier in XXVI.30 die „zwei Städte“, zu denen sich Osiris als von Memphis geliebter *ỉwn* begeben soll; inhaltlich quasi identisch XXVII.45 mit eindeutiger Nennung von Heliopolis und Memphis. Entsprechend wird auch hier die Ankunft des Osiris als lunar (eventuell noch solar und stellar) zu verstehen sein. Die Ankunft des Osiris-Mond in Memphis und Heliopolis wird auch in den *GZG* thematisiert (hier I.23–24).

XXIVb.25) ***nṯr wꜥ nn nw n(.ỉ) ꜣb n⸗f***	Einziger Gott, ohne einen Moment des Verweilens für ihn,
XXIVb.26) ***ẖ(y) m wrḏ r ỉy***	Knabe, sei nicht zu müde, um zu kommen!

Vgl. XXIVa.38–39. Ob demnach „einsamer Gott“ zu verstehen ist? N. B. den Wechsel zwischen direktem und indirektem Genetiv ***nw*** (***n(.ỉ)***) ***ꜣb***, aus dem sich angesichts der weiteren Ähnlichkeit zwischen beiden Stellen kaum ein Bedeutungsunterschied wird ableiten lassen.[114] pWAM 551 I.17 ohne ***n⸗f*** am Versende.

XXIVb.27) ***ỉwꜥ(.w)⸗k d(ỉ) m bỉ.tỉ m ẖ(y) nb-tꜣ.wỉ***	Dein Erbe ist hier als unterägyptischer König, als Knabe und Herr Beider Länder,
XXIVb.28) ***nḏ⸗f ḥr⸗k snb⸗f mn⸗k***	damit er dir beisteht und dein Leiden heilt;

Wieder erscheint der Erbe als Beistand seines Vaters, diesmal ohne explizite Lokalisierung des Geschehens in Memphis oder anderswo. Allerdings verweist die Benennung als ***bỉ.tỉ***-König vermutlich auf die unterägyptische Herkunft des Horus gegenüber dem oberägyptischen Seth (vgl. zu XXVII.4). Aufgrund der „Heilung“ des Vaters wird man die Handlungen des Sohns zuerst als Balsamierung und Bestattung verstehen, aber der Schutz gegen und Sieg über die Feinde, den ***nḏ-ḥr*** ebenfalls bedeutet, kann durchaus mit gemeint sein, ist Feindvernichtung doch gleichfalls als unmittelbar belebende (Ritual-)Handlung aufzufassen. In der Tat weist der folgende Vers auf diesen zweiten Aspekt.

Zum „Leiden“ des Osiris vgl. hier XIII.13 und v. a. XXVIII.16.

Auffällig ist die zweimalige Verwendung des *ỉwf*-Zeichens hier und identisch in pBM 10081 VIII.28 an einer Stelle, an der es als Determinativ im eigentlichen Sinne, d. h. als semantischer Klassifikator, nicht in Frage kommt. Am ehesten wird man es als Füllsel verstehen wie sonst die abgekürzte Buchrolle; entsprechend pMMA 35.9.21 XLI.14 und pWAM 551 I.29. Da das Zeichen beide Male vor dem Suffixpronomen ***⸗f*** steht, wobei nach ***nḏ*** die auch im New Yorker Papyrus überlieferte Schreibung „*ꜣf*“ (in pWAM 551 zerstört) vielleicht die Aussprache eines Tonvokals angibt,[115] könnte es sich eventuell auch um für ***⸗f*** handeln, wobei die korrekte Lesung durch die folgende Graphie angezeigt wäre.

N. B. die Variante mit dem spätägyptischen Objektpronomen in pMMA 35.9.21: ***nḏ⸗f tw⸗k***.

114 Da bei indirektem Genetiv ***n⸗f*** „für den/ihm gehört“ eigentlich nach vorn gezogen werden müsste, kann man hier grundsätzlich auch eine Lesung *ꜣb.n⸗f* vertreten, also „ohne einen Moment, da er verweilt hätte“ (Vorschlag Quack).

115 Kucharek, *Klagelieder*, 243 denkt an eine Verwechslung der im hieratischen ähnlichen und , verweist aber selbst auf Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, § 37; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 458–460, § 3.3 (zu diesem allerdings Quack, in: *WdO* 39 [2009], 134f.; Hinweis Quack). Quack fasst als phonetisches Komplement zu nicht ganz unähnlichem auf.

XXIVb.29) *ḥnk≠f n≠k ḫpš n(.ỉ) nbḏ*	damit er dir den Vorderschenkel des Frevlers darbringt,
XXIVb.30) *ỉw mꜣꜥ-ḫrw≠k r ỉri̯ r≠k*	so dass du gegen den gerechtfertigt bist, der gegen dich handelte.

Die ***nḏ-ḥr***-Handlung des Sohns besteht ausweislich dieses Verses in der Darbringung des getöteten Feinds, in der Osiris' rechtmäßiger Sieg (*mꜣꜥ-ḫrw*) über Seth zum Ausdruck kommt.[116]

N. B. die Schreibung von ***nbḏ*** ohne Rubrum.

XXIVb.31) *ỉ ỉri̯ ḏw sḏb≠k r≠k*	O Übeltäter, dein Unheil (hat sich) gegen dich gerichtet:
XXIVb.32) ***nb≠n m pr≠f*** *n snḏ≠f*	Unser Herr ist in seinem Haus, er wird sich nicht fürchten.
XXIVb.33) *ḫ(y) wr(.w) r≠k* *ꜥnḫ≠f zp 2 ỉti̯≠f*	Der Knabe ist größer als du – da er lebt, lebt sein Vater.

Dass in einem Klagetext Seth direkt angesprochen wird, ist ungewöhnlich, zeigt aber einmal mehr die Verbindung zur Feindvernichtung auf. Isis richtet das Wort an Seth im Zuge der Darbringung des Vorderschenkels. Damit entspricht diese Rede funktional und auch inhaltlich genau der Rezitation durch die Weihe zur Schlachtung des Rinds im *Mundöffnungsritual*:[117]

> *ḏd-mdw r msḏr≠f ỉn ḏr.t wr.t*
> *ỉn spr.t≠k ỉri̯ s(ỉ) r≠k*
> *ỉn zš rꜣ≠k*
> Rezitation an sein Ohr durch die Große Weihe:
> „Es ist deine Lippe, die dir das angetan hat. Öffnet sich dein Mund?

Wie hier hat das Opfertier bzw. Seth[118] seinen Tod durch seine frevelhafte Handlung letztlich selbst verursacht. Zum Unheil, das gegen seinen Verursacher Seth gewendet wird und diesem in mindestens gleicher Schwere widerfährt, s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 214f. und hier in den *GZG*, V.33, IX.37.

Zur angstfreien Ankunft des Osiris in seinem Haus s. bereits XXIVa.26 sowie XXVI.34.

In Zeile 33 kann anstelle eines Präsens I[119] auch ein vorgezogenes Subjekt gelesen werden: „Der Knabe, der größer ist als du, er lebt ..."[120] Mit ***ḫy*** und ***wr*** sind zwei eigentlich gegensätzliche Begriffe zusammengestellt. Neben auf die beiden Wörter verteilten Aspekten wie Horus' Jugend (***ḫy***) und Überlegenheit (***wr***) bringt ihre Verbindung die größere Erbberechtigung des Sohns zum Ausdruck, die von seinem Kindesalter nicht beeinträchtigt wird.

Im Wechselsatz, der diese kurze Rede an Seth beendet, ist ***zp*** 2 als Verdopplung von ***ꜥnḫ*** allein zu verstehen, nicht von ***ꜥnḫ≠f***. In pMMA 35.9.21 XLII.3 ist ***ꜥnḫ≠f ꜥnḫ ỉti̯≠f*** ausgeschrieben. N. B. dort die Schreibung ***ḫꜣr***, was wohl als demotisches ***ḫl*** „Kind" (vgl. hier IX.35) aufzufassen ist,[121] also ein anderes Wort als in unserer Version.

116 Zur Rolle des Vernichtungsopfers und seiner Stellung im Ritualablauf s. hier die Hinweise zu VI.26 und v. a. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, 19–74.

117 Otto, *Mundöffnungsritual* I, 45 (Szene 23 IIa); s. a. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, 46, 56ff.

118 Für die relativ seltenen Belege von *ỉri̯ ḏw* als Epitheton des Seth s. *LGG* I, 506f.

119 Diese hier gewählte Übersetzung mit Smith, *Traversing Eternity*, 157.

120 So Goyon, *Imouthès*, 86; Kucharek, *Klagelieder*, 228.

121 Kucharek, *Klagelieder*, 243.

XXIVb.34) *sn.t⸗ỉ mỉ⸗ṯ ḥ(ỉ)ḥ(ỉ)⸗n s(w)*	Meine Schwester, so komm! Wir wollen ihn suchen
XXIVb.35) *šmi̱⸗n r tꜣ n(.ỉ) hꜣw⸗f*	und zur Gegend seines Aufenthalts („Land seiner Umgebung“) gehen!

In pMMA 35.9.21 XLII.4 fehlt *s(w)*.

Da die Niederlage des Seth zwar die Voraussetzung für Osiris’ Wiederkehr bietet, diese damit aber noch nicht eingetroffen ist, muss Osiris weiterhin gesucht werden. Isis’ Aufforderung dazu ergeht hier nicht an alle hierfür denkbaren Helfer wie vermutlich an einer Stelle der *Gesänge* (pBremner-Rhind XII.13–15),[122] sondern nur an ihre Schwester Nephthys. Die zugrunde liegende Situation ist aber dieselbe, so dass die ähnliche Wortwahl (u. a. *šmi̱ n-hꜣ.w/r-hꜣ.w*) nicht überrascht.

XXIVb.36) *ꜣms-ỉb nb⸗n mri̱ ḥm.wt*	Unser Herr, Geliebter der Frauen, soll freundlich gestimmt sein!
XXIVb.37) *n mḥ⸗f ỉb n(.ỉ) rnn.wt⸗f*	Er hat seinen Wärterinnen keine Zuversicht gespendet (?).
XXIVb.38) *n zp n(.ỉ) nb⸗ỉ m ỉb⸗ỉ*	Kein Heilmittel meines Herrn ist in meinem Herzen.

Zu *ꜣms-ỉb* und seinen Bedeutungen „sich freuen“ und „fürsorglich sein“ s. Fischer-Elfert, *Lehre eines Mannes*, 137f.; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 11.

pMMA 35.9.21 XLII.6: *ꜣms ỉb n(.ỉ) nb⸗n*. Mit Blick auf die vorliegende Version ist dort wohl ein indirekter Genetiv zu verstehen und nicht etwa „sei freundlich/fürsorglich für unseren Herrn!“

Zu Osiris als „Liebling“ und Herrn oder Geliebten der Frauen oder auch direkt als potenter Begatter vgl. hier XXV.24, XXVII.42 sowie mehrfach in den *GZG* (I.43, VII.23–25, VII.34–35, 40, 42–43).[123] Insbesondere das Epitheton *mr.ytỉ* weist einmal mehr auf Osiris als Mond hin.[124]

pMMA 35.9.21 XLII.7: *rr.wt* statt des synonymen *rnn.wt*. Die beiden Wörter sind Synonyme wenn nicht gar identisch und können sowohl „Wärterinnen/Ammen“ als auch allgemein junge Frauen bezeichnen. Ersteres ist hier aber wahrscheinlicher, nicht nur weil es genügend andere Begriffe für „(junge) Frau“ gegeben hätte, sondern weil als *rr.t* oder *rnn.t* bezeichnete Göttinnen die Wiedergeburt des Osiris unterstützen.[125]

Die weitere Deutung dieser Passage hängt maßgeblich von der Identifizierung des *mḥ* geschriebenen Worts und vom Verständnis von Zeile 38 ab, die in pMMA 35.9.21 XLII.8 anders lautet: *n zp n ỉb⸗ỉ m ỉb⸗ỉ*, offenbar zu verstehen als „Kein Heilmittel für meinen Liebling ist in meinem Herzen.“[126] Die hier gewählte Übersetzung geht davon aus, dass Isis gewiss nicht sagt, sie wisse kein „Heilmittel“ für Osiris, zumal wenn dieser zum Kommen bewegt werden soll. Stattdessen steht folglich ihre eigene Verzweiflung im Mittelpunkt, die Osiris nicht lindert, solange er unsichtbar bleibt. Davon ausgehend kann man in der Zeile zuvor durchaus die bekannte Formulierung *mḥ-ỉb* „Vertrauen haben/einflößen“ wiederfinden.[127] Mit dieser ist nun nicht gemeint, dass Osiris kein Vertrauen hat (*mḥ-ỉb m*), es sein denn, man läse *n* für *m*. Allerdings ist anders als in Zeile 41 das *n* auch in pMMA 35.9.21 geschrieben, und auch

---

122 Zitiert zu XXVI.22–26; s. Kucharek, *Klagelieder*, 214, 244; s. a. Smith, *Traversing Eternity*, 115 mit Anm. 94.

123 Für vergleichbare Passagen aus weiteren Texten s. die Kommentare zu den genannten Stellen.

124 Ausführlich nun Koemoth, *Osiris-mrjtj*.

125 Einschlägig *Opet* I, 233.3–4; zitiert in Quaegebeur, *Shaï*, 98. S. a. die gemeinsamen Belege von Schai und Reret: Quaegebeur, *Chai*, 329 (Index, *s. v.* Reret); *LGG* IV, 698–701; VII, 4–8; vgl. außerdem hier zu VI.26.

126 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 228, 244; Smith, *Traversing Eternity*, 115 mit Anm. 30, wo wie hier „Heilmittel von meinem Liebling“ als möglicherweise treffendere Alternative vorgeschlagen wird.

127 Möglich wäre sonst noch inhaltlich ähnlich: „Er hat sich nicht um das Herz seiner Wärterinnen gesorgt“; so Smith, *Traversing Eternity*, 115, Anm. 30. Anders Kucharek, *Klagelieder*, 228: „der dem Herz seiner Mädchen keinen Kummer bereitet“; aber nichts anderes tut ja Osiris durch seine Abwesenheit.

inhaltlich scheint eine Aussage über den Gemütszustand der Frauen, also gleich dem folgenden Vers, passender zu sein. Solange deren „Herr" sich nicht „freundlich gestimmt" zeigt, ist ihr Herz nicht „voll", womit im vorliegenden Zusammenhang nicht genau das üblicherweise übersetzte „Vertrauen" in eine Person gemeint sein muss, sondern vielleicht allgemeiner „Zutrauen/Zuversicht" anstelle der verzweifelten Trauer. Osiris' Abwesenheit ist dem hier bevorzugten Verständnis nach als Folge seines Zorns ausgedeutet, der besänftigt (*ꜣms-ỉb*) werden muss; vgl. zu diesem Motiv zuvor, XXIVa.28.

Eine ganz andere und ebenfalls bedenkenswerte Lösung schlägt Feder vor, der anders als die übrigen Bearbeiter nicht *zp* „Heilmittel" liest, sondern *ḫnị* „niederschweben/landen", was hier wie andere Wörter in diesem Text ohne Determinativ geschrieben wäre.[128] Die mangelnde Zuversicht aufgrund von Osiris' Abwesenheit wäre demnach ein weiteres Mal formuliert: „Mein Herr hat sich nicht in meinem Herzen niedergelassen." Die Ausführung des runden Zeichens lässt in der Tat eine Lesung *ḫ* ebenso zu wie *zp*,[129] angesichts der Häufigkeit von [Hieroglyphen] als Schreibung von ***nb*** „Herr" erscheint mir eine Wortgrenze zwischen ◎ / ◉ und [Hieroglyphen] bei plausiblem Textverlauf aber doch wahrscheinlicher.

XXIVb.39) ***ỉnk mꜣw.t mkị zꜣ=s ḥm.t ꜣḫ.t n h(y)=s***	Ich bin die Mutter, die ihren Sohn schützt, die Ehefrau, die ihrem Gatten nützlich ist.
XXIVb.40) ***nḏ(=ỉ) ṯw nb=ỉ nḏ(=ỉ) ỉwꜥ(.w)=k sḫr=ỉ ḫft(.ỉ)=k ḫr=k***	Ich werde dir beistehen, mein Herr, ich werde deinem Erben beistehen. Ich werde deinen Feind unter dir niederwerfen.

In pMMA 35.9.21 ist der erste Vers auf zwei Zeilen verteilt (XLII.9–10), dabei fehlt ***n*** vor ***hꜣ.y=s***.

Die schon in XXIVa.26 verwendete Schreibung ***tỉ*** für das enklitische Pronomen ***ṯw*** auch in pBM 10081.[130]

In pMMA 35.9.21 XLII.11 ist das Objektpronomen ausgelassen worden, was dort zu einem Wechsel von der dritten Person („ich werde meinem Herrn beistehen") in die zweite („ich werde deinem Erben beistehen") geführt hat.

Zu diesen gut bekannten Funktionen der Isis und den vorliegenden Formulierungen s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 244. Der grundsätzlichen Feststellung über die eigene Rolle durch einen Nominalsatz folgt im nächsten Vers die Benennung der entsprechenden Handlungen in drei Verbalsätzen.

Die Schreibung von *ꜣḫ* mit [Hieroglyphe] geht offenbar auf die Textvorlage zurück, denn in pSchmitt ist sie in dieser Form einzigartig (s. zu XV.17–18).

XXIVb.41) ***bnn=k n (= m) bn.w r p.t mỉ ntk ỉwn***	Als der Phönix wirst du zum Himmel dahingehen, so wie du der Pfeiler bist.

Die Identifizierung des Verbs am Versbeginn ist nicht restlos sicher. Sowohl ***bnn*** „anschwellen/aufgerichtet sein" als Bezeichnung der erneuten Zunahme des Monds als auch das damit wahrscheinlich etymologisch verbundene ***bnu*** „entkommen/sich entfernen"[131] als Bezeichnung des Mondaufgangs kom-

128 Feder, in: *TLA*.

129 Vgl. nur zuvor, XXIVb.33.

130 *Pace* Kucharek, *Klagelieder*, 244, die anstelle des enklitischen Pronomens ***tỉ/ṯw*** eine Schreibung des Suffixpronomens ***=ỉ*** ansetzt. Die Schreibung „***nḏtỉ***" könnte immerhin Anlass zur Änderung zu ***nḏ=ỉ*** in pMMA 35.9.21 gewesen sein.

131 Allen, *Inflection*, 569.

men in Betracht.[132] Angesichts der folgenden Richtungsangabe „zum Himmel" ist wohl das zweite gemeint, die Assoziation mit das ersten aber gewiss nicht unerwünscht angesichts zahlreicher Alternativen, mit denen man den Aufstieg des Gestirns an den Himmel ebenfalls hätte ausdrücken können (z. B. ***wbn***, ***pri̯***, ***ḫꜥi̯***, ***sḫri̯***).

pMMA 35.9.21 XLII.12: eindeutig ***m bn.w*** „als der Phönix", während man hier auch „zum Phönix" verstehen könnte. Angesichts der folgenden Identifikationen des Angeredeten mit dem Mond[133] und der Anrede als ***bn.w*** in Zeile 43 besteht an der Lesung ***n*** = ***m*** aber praktisch kein Zweifel.

In pMMA 35.9.21 fehlt die Konjunktion ***mỉ*** vor ***ntk***. Die dortige Graphie könnte man geradezu ***ỉwn-ỉꜥḥ*** lesen. Da diese Epitheta-Kombination allenfalls selten ist[134] und die Schreibung von ***ỉwn*** mit dem Mond als Determinativ verschiedentlich vorkommt,[135] wird jedoch dort wie hier allein ***ỉwn*** gemeint sein, wobei die Schreibung an dessen lunarer Bedeutung an dieser Stelle keinen Zweifel aufkommen lässt.[136]

XXIVb.42) ***ḫpr⸗k m ỉꜣb(.t) n.t {Ḫprỉ}⟨Ỉtm.w⟩ ỉ.sḥḏ tꜣ n ḫꜥ.w⸗k***	Als linkes Auge des Atum wirst du Gestalt annehmen, du Erleuchter der Erde durch deine Erscheinung.

Ein – sonst m. W. unbekanntes – Auge des Chepri kann hier angesichts des linken Auges, also des Monds, kaum gemeint sein. pMMA 35.9.21 mit eindeutiger Schreibung von ***Ỉtm.w***. Zu Osiris-Mond als linkem Auge des Atum s. zu II.32. Die vorliegende Schreibung, die exakt so sonst nur für ***Ḫprỉ*** belegt ist, dürfte nicht eigentlich als phonetische Angleichung an den Versbeginn zu verstehen sein, vielmehr könnte sie auf eine in der Tat mit dem Verb ***ḫpr*** spielende Graphie von ***Ỉtm.w*** o. ä.[137] zurückgehen, aus der die vorliegende Zeichenfolge als *lectio facilior* verschrieben wäre.

pMMA 35.9.21 schreibt anstelle von . Deswegen ist dieses hier nicht als Interjektion ***ỉ*** „o!" aufgefasst, sondern als prothetisches ***ỉ*** des Partizips ***sḥḏ***. Im New Yorker Papyrus könnte man auch ***r*** „um zu" lesen – hier prinzipiell auch, aber die Verwendung von für ***r*** wäre sowohl in unserem Text als auch in pSchmitt insgesamt äußerst ungewöhnlich.

Zum Mond als Erleuchter der Erde (***sḥḏ tꜣ***) wie meist, aber eben nicht immer, die Sonne[138] s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 246.

XXIVb.43) ***pꜣy⸗ỉ bn.w bnn⌜⸗k r⌝ [pr]⌜⸗k⌝***	Mein Phönix, du sollst zu deinem Haus dahingehen!
XXIVb.44) ***ỉw Pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) ⌜ḏdi̯(.w)⌝ ḥr ns.t⸗k***	Pharao – er lebe – währt auf deinem Thron.
XXV.1) ***ḫwi̯(.w)⸗k sḫꜣbi̯⸗f ḥw.t-nṯr⸗k***	Du wirst geschützt sein, er wird deinen Tempel festlich machen.

Die Parallele zum Dahingehen (***bnu̯***) des Phönix zum Himmel in Zeile 41 macht deutlich, dass Osiris' Haus hier nichts anderes als der Himmel ist.[139] Entsprechend kann man vielleicht einige, wenn nicht gar

132 Egberts, *Quest of Meaning*, 131f.; Baines, *Orientalia* 39 (1970), 389–404, bes. 394f., 402; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 245.

133 Zum ***bn.w*** als „Mondgestalt des Osiris und als solche eng mit dem Ba verbunden" s. Kucharek, *Klagelieder*, 245. S. a. Barbash, *Padikakem*, 60f., die den Bezug der Phönix-Gestalt zur Vereinigung von Re und Osiris hervorhebt.

134 Kein entsprechender Eintrag in *LGG* I, 195.

135 *LGG* I, 193.

136 Zu anderen Deutungen der Bezeichnung des Osiris als ***ỉwn*** s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 70.

137 Für diese und weitere Schreibungen des Theonyms ***Ỉtm.w*** unter Verwendung des Käfers s. *LGG* VII, 411.

138 Vgl. *LGG* VI, 481–490.

die meisten der Bitten in den Klagetexten, der Totengott möge zu seinem Haus kommen, auch als Beschwörung des Mondaufgangs verstehen. Eine strikte Unterscheidung der Ankunft im Himmel und im Tempel verbietet sich, da das astronomische Ereignis im Kultgeschehen der Tempel nachvollzogen oder zumindest von diesem begleitet wird; vgl. hier in den *GZG*, wo der in seiner Gestalt erschienene Gott im Sokar-Tempel, also einem „Haus" von sich, Jubel hervorruft (*sḥꜥꜥ⸗f m ḥw.t-Zkr*; hier I.23). Ganz ähnlich wird an der vorliegenden Stelle laut dem folgenden Vers XXV.1 die sichere Ankunft des Osiris von der Ausrichtung eines Fests begleitet. Barbash weist auf das Wortspiel zwischen ***bn.w bnn*** und ***bnbn*** hin, aus dem man einen Fingerzeig auf die u. a. mittels ***bnbn*** denotierte Nilüberschwemmung als weiterer Erscheinungsform des wiedererstandenen Osiris herauslesen könnte.[140]

Am Ende der Strophe wird die Rolle des Horus als Thronfolger explizit auf Pharao als Kultausübenden übertragen, passend zur Nennung des irdischen „Tempels" als Ort des Festgeschehens; entsprechend am Ende der vierten (XXVI.38) und siebten Strophe (XXIX.21). In anderer Formulierung begegnet diese theologische Grundlage von Königtum und Kultvollzug zweimal in *sꜣḫ.w* I (s. zu XII.11) und häufiger in *sꜣḫ.w* II (insbes. XVIII.14–15, 17, 19–20, 25–27, 29–32, XIX.18, 26–27); auch die Erwähnungen des Königs in den *GZG*, insbesondere im Zuge der dortigen Königseulogie (s. VIII.14) erfüllen eine entsprechende Funktion, um nur Beispiele aus unserem Papyrus anzuführen.

Da die Ankunft des Osiris oft mittels eines Hinweises auf vorhandenen Schutz beschworen wird,[141] gehe ich davon aus, dass nun eine entsprechende Aussage vorliegt, Pharao als Kultvollzieher also Schützer seines Vaters ist und nicht umgekehrt dieser aufgefordert wird, den König zu beschützen. Ein Hinweis auf Schutz bzw. Feindabwehr beschließt drei weitere Strophen (2.: XXV.15; 3.: XXVI.11; 5.: XXVIII.5), die drei anderen Male wird die Nachfolge des Erben – und damit indirekt gleichfalls die Existenzsicherung des Vorgängers im Grab – beschworen (4.: XXVI.38; 6.: XXVIII.21–22; 7.: XXIX.22). In der ersten Strophe sind beide Aspekte unmittelbar hintereinander in die letzten beiden Verse gestellt.[142]

4.2.2 Zweite Strophe

Als einzige Strophe wird die zweite eindeutig nicht Isis in den Mund gelegt, sondern ihrer und Osiris' Mutter Nut. Ritualpraktisch muss damit kein Sprecherwechsel verbunden gewesen sein: In ihrer Rezitation während der fünften Tagstunde der *Stundenwachen* nimmt die „Weihe" zeitweilig die Rolle der von ihr zuvor in der dritten Person erwähnten Nut ein.[143]

Der Identität der Sprecherin gemäß thematisiert die Rede zu Beginn die Fürsorge der nährenden Mutter. Wie zuvor und den gesamten Text hindurch steht dahinter die Abwesenheit des Osiris, dem nach seiner Gattin nun seine Mutter sowohl die Trauer der Hinterbliebenen als auch die gesicherte Nachfolge und damit Schutz für seine Ankunft verheißt. Anders als in den übrigen Strophen bleibt Osiris' Erscheinungsform als Mond gänzlich unerwähnt.

139 So bereits Kucharek, *Klagelieder*, 246.

140 Barbash, *Padikakem*, 71.

141 Vgl. nur hier im Index, *s. v. Wsir* → Ankunft des Osiris → Schutz/Sicherheit bei Ankunft des Osiris.

142 Zu Schutz/Feindabwehr als einem typischen Thema für den Abschluss eines Klage- oder Befähigungstexts vgl. Kucharek, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 240: Die Exzerpte aus den *Lamentations* und *sꜣḫ.w* IV in pLeiden T 31 sind ohne erkennbare äußere Zwänge wie Platzmangel o. dgl. so gewählt, dass sie mit Aussagen über Feindvernichtung und Schutz enden.

143 Pries, *Stundenwachen* I, 403; II, 108 (05 TS μ–ν).

XXV.2) *ḥw.t* 2-⌜*nw*(*.t*)⌝ **Zweite Strophe**

XXV.3) *nḫḫ*
ỉ-ỉn Nw.t „Kindchen(?)“, so spricht Nut,

Das den (göttlichen) Sprecher einführende *ỉ-ỉn* „so sagt“ kann sowohl vor der Rede stehen als auch nach deren Beginn.[144] Im *Großen Dekret* ist nach Kucharek stets das Erste der Fall. Überträgt man diese Regel auf unseren Text, dann könnte *nḫḫ* nicht Bestandteil von Nuts Rede sein. Die im *Großen Dekret* vorgenommene Unterscheidung ist jedoch, wie Kucharek selbst anmerkt, nicht überall nachzuweisen, eher im Gegenteil.[145] Dies gilt in pSchmitt auch für den weiteren Beleg von *ỉ-ỉn* in XVIII.4. Dort steht es hinter der namentlichen Anrede *Wsỉr*, also eindeutig innerhalb der direkten Rede. Schlagend ist pBM 10252 XXV.13, wo *ỉ-ỉn* in der Randglosse anstelle von *ỉ.n* im Haupttext steht. Mit Blick auf jene Stellen und in Anbetracht der Schwierigkeit, *nḫḫ* als Bezeichnung einer Redeform zu deuten,[146] ist auch hier das erste Wort als Anrede verstanden. Außerdem erhält nur so der erste Abschnitt dieser Strophe – bis zu Nuts Selbstpräsentation in Zeile 6 – überhaupt einen Adressaten. Damit ist *ỉ-ỉn* hier genauso verwendet wie *ỉ.n* in der dritten Strophe (XXV.17).

Das Wort *nḫḫ* kann sowohl Kinder als auch ältere Personen bezeichnen. Mit Osiris' Mutter Nut als Sprecherin und der anschließenden Verheißung von (Mutter-)Milch kann nur das erste gemeint sein, entsprechend der ungleich häufigeren Variante *nḫn*,[147] auch wenn man eine mitanklingende Bedeutung „Fortdauernder“ nicht wird überhören wollen. Die Anrede als Kind wiederholt sich außerdem in Zeile 7 mit „Knabe aus Gold“, dort mit der geläufigeren Vokabel *ḫy*.

Eine Alternative ergibt sich bei stärkerer Berücksichtigung der Version von pMMA 35.9.21 XLIII.2. Dort steht *nḫḫ nḫ* mit ähnlich vielfältigen Lesungs- und Übersetzungsmöglichkeiten wie hier, ausgehend von den Wörtern *nḥỉ* bzw. *nḥỉḥỉ* „alt werden/fortdauern“, *nḫḫ* „Kind“ und *nḥỉ* „klagen“.[148] Sollten also wie im New Yorker Papyrus zwei Wörter statt nur einem zu lesen sein, also ein wie auch immer zu deutendes *nḫ*/*nḥỉ* gefolgt von *ḫ*(*y*) „Knabe“?[149] Darauf könnte die Zeichenanordnung hindeuten, die *nḫ* von *ḫ* zu trennen scheint. Allerdings würde die vorliegende Schreibung in nichts den übrigen Belegen von *ḫy* in diesem Text und auf diesem Papyrus ähneln. Dass aber mit unserer Version eine Verkürzung aus *nḫḫ nḫ* vorliegt, erscheint möglich bis wahrscheinlich.

Ob nun ein oder zwei Wörter, in jedem Fall ist m. E. mit Dembska der Beginn dieses Verses als Teil von Nuts Rede aufzufassen, der ganz oder teilweise aus einer direkten Bezeichnung des angesprochenen Osiris als Kind der Sprecherin besteht. Für pMMA 35.9.21 bietet sich unter diesen Voraussetzungen eine Deutung als „beklagtes Kindchen“ (*nḫḫ nḥỉ*) an.

---

144 Kucharek, *Klagelieder*, 69f., 246, 346, 614.

145 Kucharek, *Klagelieder*, 69f.

146 Das Wort wäre auf *nḥỉ* „klagen“ zurückzuführen.

147 S. hier III.21, XII.10–12, XXVII.35, XXXII.2 sowie Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 334–337.

148 Goyon, *Imouthès*, 86: „Lamentation, se lamenter par Nout“, d. h. Goyon fasst *ỉ-ỉn* als Schreibung der Präposition *ỉn* auf. Ähnlich Kucharek, *Klagelieder*, 229, die aber, wohl mit Blick auf die vorliegende Version, nur ein Wort *nḫ.wt* ansetzt: „Klage, gesprochen von Nut“. Smith, *Traversing Eternity*, 157 mit Anm. 31: „Mourning and lamentation. Thus Nut has spoken.“

149 So mit angemessener Vorsicht Dembska, in: *FS Kákosy*, 114: „Endure (?) child (?), thus says Nut.“

XXV.4) ***mi̱ di̱=ỉ ỉrṯ.t=k bnỉ.tỉ n ʿw3=s*** — „Komm, dass ich Deine Milch spende, süß und unvergoren.

XXV.5) ***mri̱=k bʿḥi̱(.w) n 3b rʾ=k ỉm=f*** — Was du liebst quillt über, so dass dein Mund nicht damit aufhören muss.

Vielleicht ist nach pMMA 35.9.21 XLIII.3 und evtl. auch pWAM 551 I.50 (wegen Beschädigung undeutlich) der Anfang in ***mi̱ n=ỉ*** „komm zu mir" mit folgendem Präsens I („Deine Milch ist süß ...") zu korrigieren. pBM 10081 IX.15 genau wie hier.

Das von Cauville als eigenes Wort für „Milch" geführte *ỉḫ.t*[150] ist auf die Austauschbarkeit von [Hieroglyphe] und dem in späten Graphien von *ỉrṯ.t* gebräuchlichen [Hieroglyphe] im Hieratischen zurückzuführen.

Die Unverderblichkeit von Nuts Muttermilch entspricht den Aussagen über die Haltbarkeit der Grundnahrungsmittel Brot und Bier; s. hier in *s3ḫ.w* I, Spruch 9, XV.4–5 und Spruch 12, XVI.31 (= *Pyr.*, 655a; vgl. *s3ḫ.w* II, Spruch 2, hier XIX.4, mit *ʿm3* statt *ʿw3*). Nut tritt nicht nur gegenüber ihrem Sohn Osiris als Spenderin von Milch auf, sondern kann, wie andere Göttinnen, allgemein als „Amme" (*3ṯy.t*, *mnʿ.t*, *rnn.t* etc.) eines Gottes oder einer ganzen Göttergruppe betitelt werden.[151]

Die Deutung von ***mri̱=k*** als Relativform mit Goyon, *Imouthès*, 87; Smith, *Traversing Eternity*, 157. Die prinzipiell denkbare Aussage „du liebst den Überfluss" ist mit der Verwendung des einleitungslosen *sḏm=f* schwieriger zu vereinbaren.

XXV.6) ***nnk mʾw.t=k Nw.t*** — Denn ich bin deine Mutter Nut.

pMMA 35.9.21 XLIII.5: „Ich bin deine Mutter, die Göttin, Nut" (***ỉnk mʾw.t=k nṯr(.t) Nw.t***), also mit dem typischen Epitheton der Isis, die in dieser Strophe ausnahmsweise nicht die Sprecherin ist (Assoziationsfehler?).

pWAM 551 II.1 wie hier, aber mit eindeutiger Schreibung *ỉnk*.

XXV.7) ***ḫ(y) n(.ỉ) nb.w tp=f m ḫsbḏ n wỉn{3} ỉnm=f*** — Knabe aus Gold, dessen Kopf aus Lapislazuli ist, ohne dass seine Färbung nachlässt.

In pMMA 35.9.21 XLIII.6–7 zwei Verse, in pWAM 551 II.2 ein Vers wie hier. Dort steht anstelle von „*š n*" = *ḫ(y) n(.ỉ)* (s. II.36, XXIVa.39, XXIVb.26, 27, XXV.13) die Zeichenfolge [Hieroglyphen], worin man mit Barbash das seltene *ḫn.w* „Kind" erkennen kann.[152] Dass es sich nicht bloß um eine Gruppenschreibung von *ḫ(y) n(.ỉ)* handelt, beweist dieselbe Schreibung sechs Verse später (pWAM 551 II.8, hier XXV.13), wo ein indirekter Genetiv nicht in Frage kommt.

Zum Kind aus Gold mit Kopf aus Lapislazuli s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 247 und Barbash, *Padikakem*, 75f.; allein zum lapislazulifarbenen Kopf *LGG* V, 952f. *s. v.* ***Ḫsbḏ-tp***. Die Farben bzw. Materialien weisen Osiris als unvergänglich-göttliche Mumie aus, wobei die „Farbe" auch die Haut als deren Träger und damit ebenfalls die physische Existenz meinen kann, deren Unvergänglichkeit hier beschworen wird. Darüber hinaus wird man der goldenen Farbe zusammen mit der Bezeichnung als „Kind" solaren oder lunaren Charakter zusprechen dürfen; vgl. auch in den *GZG* das Nebeneinander von Lapislazuli und der ebenfalls meist solar – jedenfalls mit „Glanz" – konnotierten Fayence (VII.43). Für die Assoziation mit dem Gestirnsaufgang spricht insbesondere die Erweiterung zu ***ḫy n(.ỉ) nb.w n(.ỉ) Rw.tỉ*** „Goldknabe des Löwenpaars" in der ersten westlichen Dachkapelle von Dendara.[153] Das meist auf

150 Cauville, *Chapelles osiriennes* III, 59; entsprechend Kucharek, *Klagelieder*, 229, 246.

151 Vgl. *LGG* VIII, 278. S. jetzt auch Wagner, *Anchnesneferibre*, 365 mit Anm. 12: Verweis auf Billing, *Nut*, 181ff. sowie Rickert, *Gottheit und Gabe*, 130f. (insbes. zur Milch der Hesat).

152 Barbash, *Padikakem*, 75.

153 *Dendara* X, 276.14.

Osiris angewendete Epitheton ***ḫy n(.ỉ) nb.w***[154] erscheint gleich mehrmals im *Großen Dekret*;[155] neben die bisher bekannten Belege[156] tritt der in pSchmitt verlorene Anfang der *GZG*: pBM 10252 XXIV.4.

Im negierten Satz liegt eine Mischschreibung aus ***wỉn*** „zurückweisen/ablehnen" und dessen Synonym ***wỉꜣ*** „zurückweisen/absondern" vor; vgl. XXVIII.3. In der Schreibung ***wỉꜣnꜣ*** ist das am Ende aus dem im Hieratischen ähnlichen Determinativ verschrieben.[157] In pWAM 551 steht , also ***wỉn*** wie hier, in pMMA 35.9.21 hingegen ***wỉꜣ.n*** ().

XXV.8) ***mi̯ n⸗ỉ hꜣ.w-ḥr⸗ỉ nḏ.t(ỉ) zꜣ n⸗k ỉmy***

Komm zu mir, nahe zu mir! Ein Beistand ist der Sohn, der dir angehört!

Zur Schreibung von ***ḥr⸗ỉ*** s. zu XXIVa.29.

Auch dieser Vers ist in pMMA 35.9.21 auf zwei Zeilen verteilt (XLIII.8–9), die zweite beginnt mit ***nḏ.t(ỉ)***. pWAM 551 II.3 wieder mit nur einer Zeile wie hier. Dort fehlt ***n⸗ỉ*** nach ***mi̯***.

Die Präposition ***(r-)hꜣ.w-ḥr***, zumal mit Auslassung von ***r*** kann als Hinweis auf eine späte Entstehungs- bzw. Redaktionszeit des Texts gewertet werden.[158]

Die Deutung der Schreibung ***nḏt*** als ***nḏ.tỉ*** „Beistand" lässt sich auf alle Textzeugen anwenden. In pMMA 35.9.21 steht das ***t*** vor dem Determinativ, so dass „dir wird beistehen" (***nḏ ṯ(w)***) dort annähernd ausgeschlossen ist im Gegensatz zu „ich werde beistehen", das man auch in der vorliegenden Version lesen könnte. Diese zweite Möglichkeit kommt jedoch für in pWAM 551 kaum in Frage, dort liegen ***nḏ ṯw*** und eben ***nḏ.tỉ*** „Beistand" am nächsten. Außerdem ist üblicherweise der Sohn der „Beistand" des Vaters,[159] und um die Zugehörigkeit des Sohns zum Vater geht es ja in den folgenden Worten.

XXV.9) ***nṯr.w ḥr tp-mꜣs.t n ỉwi̯⸗k***

Die Götter sitzen mit gesenktem Haupt da, damit du kommst.

Der Ausdruck ***tp-mꜣs.t*** (pWAM 551 II.4: ***tp m mꜣs.t***) ist offenbar univerbiert und kann als eigenständiger Begriff für „Trauer/trauern" verwendet werden.[160] Es ist also nicht ****ḥr tp mꜣs.t*** „Gesicht auf den Knien" zu lesen" wofür man ohnehin eher ***ḥr⸗sn*** erwarten würde,[161] sondern die Präposition ***ḥr***, die hier anstelle des üblicheren ***m*** steht.

Die Übersetzung von ***n*** durch „damit"[162] aufgrund der zitierten Parallele in ***sꜣḫ.w*** IV, wo mit ***ꜣwi̯(.w) n ỉwi̯⸗k*** „sich nach deiner Ankunft sehnend" o. ä. deutlich gesagt wird, dass die Trauer eben „für" Osiris'

154 Als Bezeichnung des Königs in pBrooklyn 47.218.50 I.17; Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, Taf. 2.

155 pMMA 35.9.21 V.1, 5, VII.2, IX.2, XIII.7.

156 *LGG* V, 618.

157 S. Parallelen. In pWAM 551 ist die Identifizierung des Zeichens ebenfalls nicht restlos sicher; s. Barbash, *Padikakem*, 76.

158 Vgl. nur *Wb* II, 477.11–14; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 599, *s. v.* ***m-hꜣw***; entsprechend Barbash, *Padikakem*, 76.

159 Auch außerhalb der Verbindung ***nḏ.tỉ ỉti̯⸗f*** u. ä.; vgl. *LGG* IV, 588.

160 Zur Wendung ***tp/ḏꜣḏꜣ ḥr mꜣs.t*** s. immer noch grundlegend Sauneron, *Kêmi* 10 (1949), 75–80, bes. 76 mit weiteren Beispielen für ***tp-mꜣs.t***; s. a. Pries, *Stundenwachen* I, 94; II, 22 (01 NS ζ'); *Edfou* I, 573.4. Sinuhe R.9–11 und Parallelen (Koch, *Sinuhe*, 6) illustriert die Entwicklung von ***tp ḥr mꜣs.t*** zu ***tp mꜣs.t*** (so in Textzeuge C = Ostrakon Kairo CG 25216). Dementsprechend ist ***tp-mꜣs.t*** in der Lemmaliste des *TLA* ‚konservativ' unter ***tp-ḥr-mꜣs.t*** subsumiert.

161 Vgl. ***sꜣḫ.w*** IV, pBM 10208 I.22 und pLouvre I. 3079 CX.21: ***nṯr.w nṯr.wt tp⸗sn ḥr mꜣs.t⸗sn ꜣwi̯(.w) n ỉwi̯⸗k n⸗sn*** (pMMA 35.9.21 XIX.9: ***r*** statt ***ḥr***; ***ḥr*** in); s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 128, 248.

162 Mit Goyon, *Imouthès*, 87 („dans (l'attente) de ta venue"); Smith, *Traversing Eternity*, 157 („awaiting your coming"); Kucharek, *Klagelieder*, 229 („bis du kommst"). Anders Barbash, *Padikakem*, 77: „because of your departure"; Dembska, in: *FS Kákosy*, 114 („because you (do not) come").

Ankunft geschieht und nicht etwa durch diese veranlasst wird – die Anwesenheit des Gottes ruft schließlich Freude hervor, was ebenfalls durch ***n ỉwi̯=k*** ausgedrückt werden kann (vgl. XXIVa.29, 43). In pWAM 551 steht anstelle von ***n ỉwi̯=k*** unklar ***n*** *ḏ(.t)*/*ḏ(d)*(?)*=k* oder – angesichts der Schreibung wohl weniger wahrscheinlich – ***nḏ=k.***[163]

XXV.10) *ḥꜥpi̯ m ḥr=sn bꜣgi̯(?)=f zꜣṯ.w*	Die Überschwemmung aus ihrem Gesicht, sie weicht den Boden auf(?)
XXV.11) *ḥr ỉw ỉm=k n ỉwi̯=k n=sn*	bei der Klage um dich, damit du zu ihnen kommst.

Die hier gewählte Lösung setzt entweder ***m*** als Schreibung für ***ỉm.ỉ*** voraus oder ein adverbiales Attribut, das erst im späteren Ägyptisch gebräuchlich wird.[164] Strikt klassisch-mittelägyptischen Regeln folgend müsste man eher übersetzen: „Überschwemmung ist in/(strömt) aus ihrem Gesicht, so dass sie den Boden aufweicht(?).“[165] Dann würde der zweite von zwei Sätzen mitten im ersten dieser beiden Verse beginnen, während hier ein einziger Satz über zwei Verse läuft und die Voranstellung des Subjekts das einleitungslose präsentische ***sḏm=f*** erklärt.

Das Verb, mit dem das offenbar gemeinte Befeuchten des Bodens durch die Tränenflut der Götter ausgedrückt wird, ist vielleicht nicht ***bgꜣ*** „schiffbrüchig sein“, dessen Verwendung genauer zu erklären wäre,[166] sondern das aus medizinischen Texten bekannte ***bꜣg***, das anscheinend einen dickflüssigen Aggregatzustand o. ä. beschreibt.[167] Dieses ist hier nicht als eigenes Verb angesetzt, sondern als spezifische Verwendung von ***bꜣgi̯*** „schlaff/träge/müde sein“ und entsprechend transkribiert.[168] Wie für das mit ***bꜣgi̯*** im spätzeitlichen Schriftgebrauch oft zusammenfallende ***bgꜣ***[169] gilt, dass der transitive Gebrauch in jedem Fall ungewöhnlich ist; er dürfte sich auf die spezifische Funktion des Verbums zur Bezeichnung von Dickflüssigem beschränken, während für ***bꜣgi̯*** „müde“ etc. der Kausativ ***sbꜣgi̯*** in Gebrauch war. Denkbar ist auch eine Ergänzung der Präposition ***ḥr***, so dass die Tränen kraftlos auf die Erde tropfen o. ä.[170] Wie die Übersetzung anzeigt, gehe ich davon aus, dass ***m*** hier weniger die Tränenflut „im“ Gesicht benennt als die Herkunft des Wassers, das den Boden befeuchtet.

Einen ganz anderen, gleichfalls bedenkenswerten Vorschlag macht Barbash, die ***bgꜣ*** als Schreibung von ***bkꜣ*** „schwängern“ versteht.[171] Dass die Nilflut den urbaren Boden ‚befruchtet‘, ist bekannt (s. hier zu VII.31), so dass ***bkꜣ***, sollte es doch nicht direkt geschrieben sein, zumindest anklingen und damit einen Grund für die ungewöhnliche Wortwahl ***bgꜣ/bꜣg*** geboten haben könnte.

163 Lesung mit Kucharek, *Klagelieder*, 247f.; *pace* Barbash, *Padikakem*, die eine Schreibung von ***ns*** „gehen“ vermutet. Als Übersetzung bieten sich z. B. an: „wegen deines Leibes“ (*n ḏ(.t)=k*); „damit/bis zu sprichst“ (*n ḏ(d)=k*); „du bist geschützt“ (*nḏ(.w)=k*).

164 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 815f., § 173; dazu wiederum kritisch Quack, *WdO* 139 (2009), 278. Aber auch wenn man mit Quack „die meisten Belege“ als nicht überzeugend einstuft, sind es eben nicht alle, und es bleibt gerade für die Schreibung ***m*** mit *(ỉ)m(.ỉ)* eine weitere, auch von Quack fallweise vertretene Lesemöglichkeit, so dass die Annahme eines adverbialen Aussagesatzes zwar nicht restlos auszuschließen, aber auch nicht zwingend ist.

165 Vgl. Goyon, *Imouthès*, 87; Smith, *Traversing Eternity*, 158; Barbash, *Padikakem*, 73; offenbar jeweils mit einem Verständnis von ***bꜣgi̯/bgꜣ=f*** als präsentisches ***sḏm=f***. Ähnlich wie hier: Kucharek, *Klagelieder*, 229.

166 Kucharek, *Klagelieder*, 248 nimmt mit Verweis auf Hannig, *Handwörterbuch*, 264 einen transitiven Gebrauch von ***bgꜣ*** „schiffbrüchig machen“ an, indem der Boden „Schiffbruch erleidet“, d. h. in der Tränenflut untergeht.

167 Vielleicht besser so und nicht genau „gerinnen“ (so *MedWb*, 241f.).

168 Entsprechend auch Feder, in: *TLA*.

169 *Wb* I, 431.

170 Feder, in: *TLA*.

171 Barbash, *Padikakem*, 77.

Wie auch immer man das Verb nun genau identifiziert, die Aussage scheint deutlich, dass die Tränen der Götter – oder sind genau die weinenden Göttinnen gemeint? – mit der Nilflut gleichgesetzt werden, entsprechend einer Angabe des Pausanias, bei der er sich auf Isis allein bezieht (vgl. zu XIII.3). Auch auf diese Weise ist es letztlich Osiris, der die jährliche Überschwemmung und damit das Gedeihen der Felder verursacht, diesmal nicht direkt in Form seiner Ausflüsse, sondern indirekt über die Trauer seiner Anhänger.[172] Man kann die Tränenflut auch als rein rituelle Vorwegnahme der Nilflut verstehen, mit der diese hier explizit so genannte „Ankunft" (*ỉwi̯⸗k*) des Osiris herbeibeschworen wird.

Im zweiten Vers bereitet die Identifizierung des ersten Worts Probleme. Die Unterschiede zwischen den Textzeugen könnten auf entsprechende Schwierigkeiten schon bei den antiken Rezipienten und entsprechend Kopisten hinweisen. pMMA 35.9.21 XLIII.12: [hieroglyphs]; pWAM 551 II.6: [hieroglyphs]. Eine Entwicklung von bloßem „bei/wegen der Klage, damit du zu ihnen kommst"[173] über eine Verschreibung des Determinativs durch Assoziation mit *ỉw* „schifflos sein" und dessen Umdeutung zur Präposition ***m/ỉm⸗*** erscheint plausibel; eine ungefähr umgekehrte Richtung mit der Auslassung des Suffixpronomens ***⸗k*** in pWAM 551, einer Auslassung von ***ỉm⸗k*** in pMMA 35.9.21 und vielleicht noch dem Wegfall des Determinativs von ***ỉw*** in pWAM 551 ist jedoch ähnlich gut vorstellbar.[174]

XXV.12) ***mi̯ m-wni̯ zp*** 2	Komm schleunigst,
XXV.13) *z3⸗ỉ ẖ(y)*	mein Sohn, Knabe! Gehe nicht, so dass uns Finsternis vor
m šmi̯	Angesicht stünde!
ỉw kk.w m ḥr⸗n	

pWAM 551 II.8 wieder mit der Schreibung [hieroglyphs] für *ẖn(.w)* „Kind" statt ***ẖy*** wie sechs Verse zuvor (s. XXV.7).

pMMA 35.9.21 XLIII.14 ohne *ỉw* und ***m*** im letzten Satz. pWAM 551: ***n kk.w m ḥr.w*** „wegen Finsternis in den Gesichtern/weil (dann) Finsternis in den Gesichtern ist". Am Zeilenende fehlt dort wohl einfach die ***n***-Linie über den Pluralstrichen.

Die Lesung ***mi̯*** „komm!" nach der entsprechenden Schreibung in XXV.14. Es lässt sich für XXV.12–14 eine gewisse Häufung verschiedenen Wörter „***m/mi̯***" feststellen (sieben, davon dreimal Präp. ***m***), die, falls nicht doch bloßer Zufall, onomatopoetische Gründe haben mag.

Zu diesen beiden Versen s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 248f. Sowohl die Bitte um eiliges Kommen als auch die Formulierung, dass den Trauernden in ihrer Trostlosigkeit sozusagen schwarz sehen, sind in Klagen und anderen Texten mit Bezug zu Tod und Trauer belegt. Die „Finsternis" ist aber nicht nur metaphorisch, sondern auch wörtlich zu verstehen, wenn der als Neumond unsichtbare Osiris die Erde im Dunkeln sein lässt.

172 Anders Kucharek, *Klagelieder*, 248, die aus der Gleichsetzung der Göttertränen mit der Nilflut auf eine Gleichsetzung der Tränen mit Osiris' Ausflüssen schließt.

173 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 158. Goyon, *Imouthès*, 87 mit Anm. 18 sowie Kucharek, *Klagelieder*, 229, 248 und Barbash, *Padikakem*, 73, 77 nehmen eine Schreibung von *3w(.t)* „lange Zeit" bzw. *3wi̯* „lang sein/dauern" an; Kucharek verweist dafür auf die zu XXV.9 zitierte Passage aus *s3ḫ.w* IV (pMMA 35.9.21 XIX.9 und Parallelen), wo in der Tat *3wi̯* steht; die Formulierung ist aber mit der vorliegenden nicht identisch.

174 Die von Barbash, *Padikakem*, 77 angegebene Schreibung von *ỉw* in pBM 10081 IX.22 [hieroglyphs] ist zu streichen: Der vermeintliche Stern ist das Schiff wie hier.

XXV.14) *ḫ(y) mi̯ n ḫ(y)=k mi̯ sw m ḥq3 ns.t=k*	Knabe, komm zu deinem Knaben, denn siehe, er ist der Herrscher deines Throns!

pWAM 551 II.9: „Knabe, komm zu deiner Stadt“ (*ḫ(y) mi̯ n n*ʾ*.t=k*). Angesichts der Bezeichnung des Nachfolgers als „er“ (*sw*) in der zweiten Vershälfte ist seine vorherige Nennung zu erwarten, so dass wohl *n*ʾ*.t* aus *ḫ(y)* verschrieben ist, nicht umgekehrt.[175]

Die Feststellung, dass der Sohn „Herrscher deines Throns“ ist, wird im weiteren Textverlauf noch zweimal getroffen, einmal über Pharao, einmal über Horus (XXVI.38, XXIX.12; vgl. XXIX.17: *ḥq3 ns.t=f*).[176] In beiden Fällen wird diese Aussage über sie getroffen, ohne Hinweis auf ein Eingreifen des Osiris, das die Nachfolge ermöglicht hätte. Deshalb ist eine Lesung von *i͗mi̯* „gib“ eher unwahrscheinlich, zumal dann das auffälligerweise in allen Textzeugen folgende und daher wohl bedeutungstragende *t* zu erklären wäre.[177] Es bleibt mit Dembska[178] die konstatierende Partikel *mi̯* „siehe“ als plausibelste Lösung übrig, zumal deren Schreibung „*mt*“ in ptolemäischen Texten die Regel ist.[179]

XXV.15) *i͗w wni̯(.w) zp 2 i͗ty wnn ḫw*	Das Schlimme ist vorbei, vorbei, Fürst, es besteht Sicherheit!“

Zur Begründung dieser Lesung gegenüber denkbaren Alternativen s. Kucharek, *Klagelieder*, 249 mit Verweis auf *zbi̯ i͗w wn ḫw* in der sechsten Nachtstunde der *Stundenwachen*.[180] Der dortige Satz steht parallel zu *s3ḫ.w* I, Spruch 3 (hier XII.22). Das Wortspiel über *wn* verleiht dem Schlussvers der Strophe zusätzliches Gewicht.

4.2.3 Dritte Strophe

Anders als den ersten beiden und den folgenden Strophen lässt sich der wieder von Isis gesprochenen dritten Strophe nach meinem Eindruck kein ‚Leitmotiv‘ o. ä. zuordnen. Mehrere bereits in der ersten Strophe angeführte Aspekte wiederholen sich bis hin zu großer Ähnlichkeit in der wörtlichen Formulierung. Immerhin aber steht der Sichtbarkeit des Gottes in seiner „wahren/richtigen Gestalt“, die Isis zu Beginn erbittet, unmittelbar vor Strophenende der Aufgang als Mond gegenüber. Die lunare Erscheinungsform des Osiris, die ja für den gesamten Text von eminenter Bedeutung ist, bildet hier somit den inhaltlichen Ausgangs- und Zielpunkt der Rezitation.

175 *Pace* Kucharek, *Klagelieder*, 249, die die Version des Baltimore-Papyrus als „sinnvoller“ einschätzt.

176 Zum häufigen Motiv des Horus auf dem Thron seines Vaters vgl. hier in *s3ḫ.w* II, Spruch 4 = PT 422 (*Pyr.*, 760a; hier XIX.26–27).

177 Eine Deutung als enklitisches Pronomen zur Verstärkung des Imperativs (so Kucharek, *Klagelieder*, 229, 249) muss gleichzeitig eine seltene Formulierung und eine denkbar knappe und damit für den Vorleser anspruchsvolle Schreibung voraussetzen. Derselbe Einwand gilt für eine Lesung *i͗mi̯.tw* als Verkürzung von *i͗mi̯ di̯=tw* (so als Alternative erwogen von Dembska, in: *FS Kákosy*, 115f.). Goyon, *Imouthès*, 87 und Smith, *Traversing Eternity*, 158 gehen offenbar von einer allerdings ungewöhnlichen Schreibung von *i͗mi̯ sw* aus. Angesichts der inhaltlichen Schwierigkeit, dass eher eine Aussage über Horus als bereits etablierter Herrscher zu erwarten steht, sind diese Vorschläge m. E. abzulehnen. S. a. Backes, *JEA* 101 (2015; in Druckvorb.).

178 Dembska, in: *FS Kákosy*, 114.

179 Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 785 mit Anm. 2, 3, 12, 13.

180 Jetzt Pries, *Stundenwachen* I, 293, II, 73 (06 NS θ).

XXV.16) ***ḥw.t 3-nw.t***	**Dritte Strophe**
XXV.17) *ỉh(y) ỉr=f* *ỉ.n 3s.t m'w.t n.t Ḥr(.w)*	„Ohe, ach", sagt nun Isis, die Mutter des Horus.

Der klagende Ruf[181] am Textbeginn ist in den Papyri auf unterschiedliche Weise verschriftlicht worden. pMMA 35.9.21 XLIV.2: *h3y ỉr=f*; pWAM 551 II.11: *ỉ ỉr=f*. In diesem Papyrus steht der Vers in einer Zeile mit der rubrizierten Überschrift.

XXV.18) *sn=ỉ mỉ m33(=ỉ) {ỉ}⟨t⟩w*	Mein Bruder, komm, damit ich dich sehe,
XXV.19) *ỉw=k ỉr=f ⌜n=n⌝ m ỉr.w=k m3ᶜ*	indem du uns doch in deiner richtigen Gestalt gehörst,
XXV.20) *p3 wᶜ mnḫ sḫr.yw n nṯr.w*	du Einziger, mit trefflichen Plänen für die Götter!

Für ***mỉ m33=ỉ ṯw*** vgl. VII.37 sowie hier XXIVa.24, 42, XXV.36, XXVII.5, 28, XXVIII.9, 17.

Die „richtige Gestalt" ist vermutlich nicht einfach die „wahre Gestalt" eines unergründlichen Gottes, wie sie z. B. in einem Nilhymnus des Neuen Reichs vorkommt: „in [seiner] echten Gestalt ist er vor[182] den Göttern verborgen" (*št3=f r nṯr.w m ỉr.w[=f] m3ᶜ*(?));[183] gemeint ist hier eher die der Ordnung der Dinge entsprechende „richtige Gestalt", in der Osiris ins Jenseits eingeht. In solchem Kontext wird die wiedererlangte Handlungsfähigkeit betont, ohne die die erwünschte Ankunft des Gottes nicht denkbar wäre; vgl. schon in PT 260:[184]

> *sk N. prỉ(.w) m hrw pn m ỉr.w m3ᶜ n(.ỉ) 3ḫ ᶜnḫ*
> *ỉ.sḏ N. ᶜḥ3*
> *bḫn=f ḫnn.w.*
> Und zwar ist N. an diesem Tag in der richtigen Gestalt eines lebendigen Befähigten hervorgetreten, so dass N. den Kampf auflöst und den Aufruhr beseitigt.

Die Verwendung der Verben ***sḏ*** und ***bḫn*** für die Beendigung von Kampf und Aufruhr zeigt, dass dem Verstorbenen sehr körperliche Überzeugungskraft zukommt. Mittels anderer Worte zeigt Tb 188 die umfassende Befähigung der „richtigen Gestalt" in diesem Fall des Anubis auf:[185]

> *ỉnp(.w)*
> *m ḥtp*
> *3ḫ(.w) n=k*
> *ᶜq m ḥtp m nṯr.t^{wḏ3.t}*
> *ỉs 3ḫ(.w) n=k m b3 šw.t r m33=s ỉm*
> *m3 sw sỉp(.w) m b(w) nb n.tỉ=f ỉm m ỉr.w=ỉ m qm3=ỉ m šs3.w=ỉ m ỉr.w=ỉ m3ᶜ n(.ỉ) b3 ᶜpr nṯr.y*
> *sḥḏ=f m Rᶜw*
> …
> Anubis: „Willkommen! Befähigung für dich! Tritt ein in Frieden in das göttliche Auge! Denn dir gehört Befähigung als Ba und Schatten, ums es dort zu erblicken.
> Seht ihn an, geprüft an jedem Ort, wo er ist, in meiner Gestalt, in meinem Wesen, in meiner Fertigkeit, in meiner richtigen Gestalt eines ausgestatteten göttlichen Bas!
> Als Re soll er leuchten! …

---

181 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 158 und Kucharek, *Klagelieder*, 230, 249 sicherlich so, keine Benennung der Redeform, wie Goyon, *Imouthès*, 87 und ihm folgend Barbash, *Padikakem*, 81 annehmen.

182 Oder: „verborgener als die Götter".

183 oDeM 1105 Z. 2–3: Fischer-Elfert, *Literarische Ostraka*, 29f. mit Anm. c (Hinweis auf die entsprechenden Wendungen *qỉ=f m3ᶜ* und *sšm.w m3ᶜ*).

184 *Pyr.*, 318c–319a.

185 pBM 10477; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 56 (Z. 2–4).

Auch an unserer Stelle mag die „richtige Gestalt" ein Himmelskörper sein, diesmal der Mond, das linke Auge des Sonnengottes, in dem sich Osiris im Sinne von Tb 188 als Licht spendender Ba zeigt.

Osiris als Gott „mit trefflichen Plänen" ist verschiedentlich belegt, fast wörtlich übereinstimmend in pBremner-Rhind XI.14 (*nṯr wꜥ mnḫ sḫr.w n nṯr.w*). Damit ist er hier nicht als kompetenter Ratgeber ausgewiesen, sondern als der planvolle Herrscher selbst. In dieser Weise wird ***mnḫ sḫr.w*** auch auf andere Götterherrscher wie Horus oder Schöpfergottheiten angewendet.[186] Diese Bedeutung passt genau zur (wieder) handlungsfähigen „richtigen Gestalt", in der Osiris erneut als Herrscher erscheinen und agieren kann.

XXV.21) ***mi̯ m wdn ꜣ.t=k*** — Komm! Sei nicht aggressiv!

S. zu XXIVa.28.

XXV.22) ***qsn-wỉ wḫd=n gꜣ(.w)=k*** — Es tut so weh, dass wir dein Fehlen erdulden müssen!
XXV.23) ***mr-wỉ n=n tm mꜣꜣ ḥr=k*** — Es schmerzt uns so, dein Antlitz nicht zu sehen!

N. B. die leicht unterschiedliche grammatische Konstruktion der beiden inhaltlich parallelen Verse.[187] pMMA 35.9.21 XLIV.8: ***tm=n mꜣꜣ ḥr=k.*** In pWAM 551 II.16–17 hingegen steht zweimal ein Substantiv bzw. Infinitiv: ***qsn w{t}⟨ỉ⟩ wḫd(.t) n=n gꜣu̯=k mr w{t}⟨ỉ⟩ n=n tm mꜣꜣ n(!) ḥr=k.***

Der Wunsch nach dem Anblick des Geliebten (s. hier XXIVa.24, 42, XXV.18) wird an dieser Stelle nur indirekt durch die Feststellung der Abwesenheit ausgedrückt.

XXV.24) ***bꜣ nk mri̯ ḥm.wt*** — Begattender Ba, Geliebter der Frauen,
XXV.25) ***ỉb n(.ỉ) Rꜥw ḥtp(.w) m ỉr.w=k*** — Herz des Re, indem er in deiner Gestalt ruht!

pWAM 551 II.18 schreibt das Suffixpronomen ***=k*** anstelle des phonetischen Komplements ***r***, also ***mri̯=k ḥm.wt*** „da du die Frauen liebst" o. ä.

Die Schreibung von ***bꜣ*** mit in pWAM 551 sowie in pMMA 35.9.21 XLIV.9 unterstreicht das geläufige Wortspiel zwischen „Ba" und „Widder". Zu Osiris als zeugungskräftigem Ba und Widder s. a. zu VII.23 sowie Kucharek, *Klagelieder*, 249f. Hinter dem dort genannten „Widder/Ba" verbirgt sich wohl der Widder von Mendes, und auch hier fällt der Gebrauch von ***bꜣ nk*** zur Bezeichnung sowohl des Osiris als auch des ***Bꜣ-nb-Ḏd.t*** auf.[188] Zu Osiris als „Geliebtem der Frauen" s. zu XXIVb.36.

Dass im unmittelbar folgenden Vers die Wörter ***Rꜥw***, ***ḥtp*** und ***ỉr.w*** verwendet werden, kann kaum Zufall sein.[189] Die Vereinigung von Ba und Körper kann ja in der Tat als Geschlechtsakt zwischen Son-

186 Vgl. die diversen Einbindungen von ***mnḫ sḫr.w*** in Epitheta dieser und anderer Götter; Belege bei *LGG* III, 310f., 315 (***mnḫ.t sḫr.w***).

187 Der Unterschied ist noch größer, wenn man XXV.22 mit Goyon, *Imouthès*, 87 und Barbash, *Padikakem*, 81 übersetzt: „Es tut so weh, dass wir den Mangel an dir erdulden müssen!", also mit einer finiten Verbalform ***wḫd=n*** parallel zu ***n=n*** + Infinitiv. Zumindest in pWAM 551 scheint aber nur das Substantiv ***wḫd.t*** „Leid" in Betracht zu kommen, denn dort steht ***wḫd n=n.***

188 ***Bꜣ nk*** als Bezeichnung des Widders von Mendes: *Edfou* IV, 302.9; pBrooklyn 47.218.84 XI.10–11; s. Meeks, *Mythes et légendes,* 262–265 zu Osiris in Mendes. Zum „kopulierenden Ba" weiterer Götter s. *LGG* II, 686. Der Unterschied zu diesen ist, dass Osiris und der Widder von Mendes einen solchen Ba nicht haben, sondern selbst ***bꜣ nk*** sind.

189 In diesem Sinne auch Kucharek, *Klagelieder*, 250, die auf die Widderköpfigkeit der Gestalt der ineinander ruhenden Re und Osiris hinweist.

nengott und Osiris formuliert werden, bekannt in der Darstellung des ityphallischen Amun als Ba des Osiris in Opet.[190] Schriftlich begegnet diese Idee spätestens seit dem frühen Neuen Reich in Tb 17:[191]

ỉw⸗ỉ rḫ.kw nṯr pwy ꜥꜣ n.tỉ ỉm⸗s
ptr r⸗f sw
Wsỉr pw
ky-ḏd ḥkn.w-Rꜥw rn⸗f
bꜣ pw n(.ỉ) Rꜥw nk⸗f ỉm⸗f ḏs⸗f
Ich kenne diesen Großen Gott, der darin (im *ꜥḥꜣ.t*-Kampfplatz der Götter) ist.
Wer ist das? Das ist Osiris – Variante: Jubel-des-Re ist sein Name.
Das ist der Ba des Re, mit dem er selbst Verkehr hat.

Die bislang bevorzugte Übersetzung „das Herz des Re ist zufrieden mit deiner Gestalt" u. ä. muss nicht notwendigerweise verworfen werden, denn im Ägyptischen sind „ruhen" und „zufrieden sein" eben dasselbe Wort *ḥtp*, und Res Vereinigung mit seinem Körper setzt die Akzeptanz dieser seiner „Gestalt" voraus; vgl. auch XXVII.20 (*ỉb n(.ỉ) Rꜥw r⸗k*). Die regenerative Vereinigung von Re und Osiris ist als solche bestens bekannt, das Epitheton „Herz des Re" ebenfalls, und zwar fast ausschließlich als Beiname von Thot und Chons,[192] also zweier Mondgötter. Als Anrede des Osiris lässt sich *ỉb n(.ỉ) Rꜥw* damit als weiterer Hinweis auf die den Text dominierende Mond-Gestalt erklären, die auch in der Vereinigung mit Re Bestand hat, so dass in der vorliegenden Formulierung streng genommen der Sonnengott den Part des Körpers übernimmt; vgl. auch im Folgenden, Zeile 30. Zum lunaren Osiris und dem ‚solaren Leichnam' in der Ba-Körper-Konstellation s. a. zu I.9. Die Verbindung zwsichen Osiris als Mondauge, dem Herz im Leib sowie der Vereinigung zwischen Osiris und Re verarbeitet auch *sꜣḫ.w* II, Spruch 19A = PT 690 (*Pyr.*, 2097a–2098b; hier XXII.11–13). Zu Osiris in einer typischen Rolle des Thot s. a. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 6 (hier XIII.33–34), wo er dem Sonnengott die Ma'at überbringt.

XXV.26) *ỉnỉ(.w) n⸗k nmt.t⸗k n(.t) p.t tꜣ*	Dein Durchlaufen von Himmel und Erde ist dir ermöglicht („gebracht") worden.
XXV.27) *šzp ṯw ỉm.ỉw tꜣ-ꜥnḫ m ḥtp*	Die Bewohner des „Lebenslands" werden dich wohlwollend empfangen.

Die Deutung von Zeile 26 geht auf Smith, *Traversing Eternity*, 158 zurück.[193] Alternative ist eine Aufforderung an Osiris, für sich selbst seine lunare Reise anzutreten.[194] Unabhängig von dieser Frage wird man die Verwendung der inhaltlich komplementären Verben *ỉnỉ* und *šzp* als Zeichen für die Zusammengehörigkeit der beiden Verse werten dürfen, wobei Osiris zuerst selbst seine Mobilität erhält, um infolge dessen seinerseits als Ankommender empfangen zu werden.

Die *ỉm.ỉw tꜣ-ꜥnḫ* sind anscheinend nur hier belegt.[195] Das Toponym *tꜣ-ꜥnḫ/ꜥnḫ.t* ist hier wohl als allgemeine Bezeichnung des unterirdischen Jenseits als Ort des Fort- oder besser Wiederauflebens zu verstehen, nicht als spezifischer irdischer Kultort, denn es gab verschiedene „Lebensländer" in Ägyp-

190 *Opet* II, Taf. 4.
191 Lapp, *Spruch 17*, 44/45a–46/47e; Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 158 (Z. 12–13); pNespasefy A7.6. Der hier entscheidende letzte Satz sowie zuvor die Identifzierung des Gottes als Osiris fehlen an der entsprechenden Stelle von ST 335 (*CT* IV, 196/7a–c).
192 *LGG* I, 208f.
193 Übernommen auch von Kucharek, *Klagelieder*, 230, 250.
194 Entsprechend übersetzt Feder, in: *TLA*; ähnlich lassen sich die Wiedergaben Goyon, *Imouthès*, 87; Barbash, *Padikakem*, 81 verstehen.
195 Nach *LGG* I, 285.

ten,[196] und die Ortsbezeichnung steht parallel zu Himmel und Erde, entsprechend der geläufigen Folge „Himmel, Erde, Jenseits (*dwꜣ.t*)".

XXV.28) *ꜥḥꜥ n⸗k Ḥr(.w) m nb ỉwꜥ.(w)t*	Horus wird als Herr des Erbes für dich einstehen,
XXV.29) *ỉtỉ⸗k Rꜥw (ḥr) wšb ḥr ns.t⸗k*	und dein Vater Re tritt für deinen Thron ein,

Die Präposition *ḥr* ist in pWAM 551 II.23 ausgeschrieben. Dort zuvor unklares [...] *n(.ỉ) Rꜥw*.

Wieder einmal ist die Ankunft des Osiris im Jenseits mit der hier explizit von Re unterstützten Nachfolge durch Horus verbunden. In Res Eintreten für Osiris setzt sich indirekt auch die zuvor (Zeile 24–25) evozierte Zusammengehörigkeit der beiden Götter als Ba und Körper fort.

XXV.30) *Wsỉr psḏ m ḥn(w)*	Osiris, der in der Henu-Barke scheint,
XXV.31) *nḏ.n s(w) zꜣ⸗f ḫꜥỉ ḥr ns.t⸗f*	da ihm sein Sohn, der auf seinem Thron erschienen ist, beigestanden hat,

Dass mit *ḥn(w)* die gleichnamige Barke gemeint ist, kann dank der ideographischen Schreibung in pWAM 551 II.24 als annähernd sicher gelten. Inhaltlich anders pMMA 35.9.21 XLIV.15: ***Wsỉr psḏ m ꜥnḫ mr Rꜥw*** „Osiris, der in Lebendigkeit scheint[197] wie Re".[198] Osiris in der Henu-Barke ist gut bekannt, spezifisch als „Leuchtender" (*psḏ m ḥnw*) begegnet er bzw. Sokar-Osiris noch mindestens viermal, darunter einmal in der dritten östlichen Osiris-Kapelle in Dendara.[199] Da die Henu-Barke das spezifische Gefährt des Sokar ist,[200] dürfte Osiris' Erscheinen in ihr den Gott als Sokar-Osiris ausweisen, also als landesübergreifende (Memphis/Unterägypten und Abydos/Oberägypten als Hauptkultorte), Körper und Ba bzw. solare und lunare Komponente einschließende (s. zu I.9), wiederbelebte Seinsform. Auch an das Sokarfest als dem Tag des Auszugs in der Henu-Barke ist zu denken und damit passend zur leuchtenden Erscheinung und der gesicherten Nachfolge an einen Termin (*ꜣḫ.t* IV, Tag 26), an dem der Gott in Triumph die Schetit verlässt.

pMMA 35.9.21: ***nḏ*** () ***n⸗f zꜣ⸗f*** „für den sein Sohn Schutz ausübt/sich erkundigt(?)". Eine Relativform ***nḏ.n zꜣ⸗f***, wiewohl eher zu erwarten, ist bei der vorliegenden Schreibung ziemlich sicher ausgeschlossen.

XXV.32) *dgs⸗k ḥr⸗k mꜣꜣ⸗k pr⸗k*	du sollst auf dich (selbst) treten, wenn du dein Haus siehst!

pMMA 35.9.21 XLV.1: ***dgs n*** statt ***dgs⸗k***, was sich mit Smith als „Beweglichkeit(?) eignet deinem Gesicht" wiedergeben lässt.[201] In pWAM 551 II.26 ist das Zeichen nach ***dgs*** zerstört.

Die Schreibung von *ḥr* mit der breiten hieratischen Form von liegt auch in pMMA 35.9.21 und pBM 10081 X.9[202] vor, vermutlich auch in pWAM 551.[203] Ihre Verwendung für die Präposition *ḥr* liegt

196 Habachi, *ASAE* 42 (1943), 387 mit Verweis auf Gauthier, *Dictionnaire* VI, 6f. Vgl. immerhin den, „der im Lebensland ruht" (*n.tỉ ḥtp m tꜣ-ꜥnḫ*) als Bezeichnung des Patienten auf der Heilstatue Neapel 1065; Kákosy, *Healing Statues*, 120, Z. 12 (dort als *tꜣ ꜥnḫ.t* „Land des Westens verstanden); vgl. *LGG* IV, 375.

197 Zu *psḏ m ꜥnḫ* s. a. *LGG* III, 120.

198 Oder: „Res Liebling" (*mrỉ Rꜥw*), so Smith, *Traversing Eternity*, 158; Kucharek, *Klagelieder*, 230. Zu den Varianten zu diesem Vers s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 250.

199 *Dendara* X, 235.9; für die weiteren Belege s. *LGG* III, 126.

200 Zu *ḥnw* und damit zusammengesetzten Götterbezeichnungen s. *LGG* V, 159f. mit älterer Literatur.

201 Smith, *Traversing Eternity*, 158: „Mobility is given to your face, so that you might see your house." Smith, *ibidem*, Anm. 41 erwägt außerdem eine Verschreibung von *dgỉ/dgꜣ* „sehen". Für weitere Vorschläge s. Goyon, *Imouthès*, 87 mit Anm. 20 und Feder, in: *TLA*.

in pSchmitt m. E. noch in IV.12, 27, V.26 und XII.31 vor. Der Gebrauch von ***dgs* + *ḥr*** ist seit dem Neuägyptischen gut bezeugt,[204] während transitives ***dgs*** als Alternative hier aus inhaltlichen Gründen wohl ausscheidet, trotz der dann zu ***m33=k pr=k*** exakt parallelen Formulierung. Jedenfalls kann ich für „mögest du dein Gesicht betreten" keine überzeugendere Erklärung anbieten.[205] Die hier angebotene Übersetzung klingt zunächst zwar auch erstaunlich, lässt sich aber wenigstens versuchsweise als weitere Benennung der Vereinigung von Ba und Leichnam verstehen, indem der Ba als Mond(auge) auf den Tempel als Ort seines Körpers „blickt". Genau dieser Vorgang ist in anderen Worten in den *GZG* beschrieben, hier II.30–32, und zwar ebenfalls unter Verwendung eines Worts für „(be)treten", nämlich ***hbu̯***. Die dortige Formulierung könnte also auf die vorliegende Stelle übertragen werden. Auch hier meint demnach das „auf dich Treten" nicht die bereits zuvor (Zeile 25) durch ***ḥtp m*** ausgedrückte unmittelbare Vereinigung, sondern einen berührungsfreien Kontakt zwischen Ba und Körper, da der Mond eben nicht direkt im Tempel anwesend, sondern nur über diesem sichtbar sein kann; s. zu II.31.

XXV.33) ***Ḥr(.w) ḥr wšb zp=k***	Horus übernimmt deine Sache.

Auch ohne die Präposition ***ḥr*** wird man die Bedeutung von ***wšb*** hier vergleichbar Zeile 29 ansetzen, wo Re für den Thron des Osiris eintritt. Hier ist es mit Horus der Thronfolger selbst, der für Osiris „antwortet". Der Unterschied in der Formulierung erklärt sich durch das andere Objekt: Die gerichtliche „Sache" (***zp***) kann direkt „beantwortet" werden, während der Thron das ist, „worüber" in dieser Angelegenheit verhandelt wird. Zu ***wšb zp*** vgl. neben dem bereits von Kucharek angeführten Beleg aus Tb 170 auch in der Königstitulatur auf der meist Aspelta zugeschriebene „Bannstele" aus Napata: „ältester Sohn, Schützer seines Vaters(?), der die Sache übernimmt, da er für dessen Thron gerüstet ist" (***z3 smsm nḏ{.tỉ}⟨-ỉti̯⟩=f(?)***[206] ***wšb zp ḏb3(.w) r s.t=f***).[207]

XXV.34) ***ỉ sṯỉ ỉbr r šnỉ=k ꜥnt.w (r) ḥꜥ.w=k***	O, der Duft von Ladanum(?) an dein Haar, Myrrhen (an) deinen Leib!
XXV.35) ***n ỉni̯ ỉb=ỉ ḏr.ww mr(.wt)=k***	Mein Herz kann kein Ende der Liebe zu dir erreichen,
XXV.36) ***mỉ mri̯=ỉ m33=k***	da ich mir so wünsche, dich zu sehen!

Eine annähernde Wiederholung von XXIVa.32–33, hier mit ***ỉ sṯỉ ỉbr*** statt dort ***ỉ3d.t*** und ergänzt um einen dritten kurzen Vers. Zur Bedeutung von ***ỉbr*** s. die Hinweise zu XIII.10, namentlich Koura, *Öle*, 204–206. Kombiniert mit der endlosen Sehnsucht nach dem Geliebten nimmt auch hier der Hinweis auf die festliche Salbung die Motivik der Liebeslieder auf; s. zuvor, XXIVa.30, 32.

In pMMA 35.9.21 XLV.3 fehlt ***r šnỉ=k***. Dort ist die Präposition ***r*** vor ***ḥꜥ.w*** ausgeschrieben (***ỉw***).

Zur Schreibung von ***ỉb=ỉ*** und ***mri̯=ỉ*** („*t*" für ***=ỉ***) s. zu XXIVa.29.

Die Wendung von Zeile 36 erscheint gleich dreimal in den *Gesängen*.[208]

202 Nach freundlicher Auskunft von Ann-Katrin Gill (24.1.2013).

203 Die auf dem Foto erkennbaren Zeichenreste (Barbash, *Padikakem*, 312, Taf. 2) stehen jedenfalls nicht mit der schmalen Form von [Hieroglyphe] in Einklang, mit der breiten durchaus.

204 *Wb* V, 501.8–10.

205 Die Übersetzung „mögest du dein Gesicht bewegen" von Kucharek, *Klagelieder*, 230 entspricht nicht der Verwendung von ***dgs*** „treten" bzw. dem von ihr nach Goyon angesetzten annähernd bedeutungsgleichen ***dg3***.

206 Oder mit Pierce, in: *Fontes Historiae Nubiorum* I, 254: ***nḏ.tỉ (ỉti̯)=f***; Grimal, *Quatre stèles*, 69, 76, 83 offenbar: ***nḏ.tỉ=f*** (Index enthält für die fragliche Stelle ***nḏ.tỉ*** und ***=f***, aber nicht ***ỉti̯***).

207 Kairo JE 48865, Z. 2–3: Grimal, *Quatre stèles*, 37.15, Taf. 9; *Urk.* III, 110.17.

208 pBremner-Rhind III.13 (***mri̯=ỉ***), VIII.8 (***mri̯.n=ỉ***), XI.27 (***mri̯(=ỉ)***); s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 195, 205f., 251. Dort auch ***mri̯.n=ỉ*** statt ***mri̯.n=ỉ*** (Lustman, *Étude grammaticale*, 140). Der Wunsch, Osiris zu sehen, hier noch in XXIVa.24, 42, XXV.18, XXVII.5, 28, XXVIII.9, 17; s. a. VII.37.

XXV.37) *ỉ mỉ n≠n* — O, komm zu uns, dass unser Leid wieder gut sei,
nfr mn.t≠n
XXV.38) *mrỉ≠k snb ḫꜣ(.t)≠n* — wenn du möchtest, dass unsere Krankheit kuriert sei!

Zeile 38 fehlt in pMMA 35.9.21.

Dass Osiris durch seine Ankunft die metaphorisch als „Krankheit" beschriebene Trauer der Hinterbliebenen „gesund machen" soll,[209] kann man komplementär zur ebenso geläufigen Behandlung seines Todes als Krankheit betrachten;[210] sie ergänzt außerdem das zuvor thematisierte Verlangen nach dem Geliebten.

XXV.39) *psḏ≠k m dwꜣ.w* — Am Morgen sollst du aufgehen, am Abend sollst du
ḥtp≠k m mšr(.w) — untergehen!
XXV.40) *rꜥw nb r mꜣꜣ ḥr≠k* — Jeder Tag wird dein Gesicht sehen.

Anders als zuvor und wieder gegen Ende dieser Strophe (XXVI.10) wird hier offenbar das solare Fortleben des Osiris beschworen.[211] Die gegenüber dem lunaren Aspekt auffällige Knappheit ist begründet durch den Anlass, ein Fest am Monatsende, dass die Wiederkehr des Osiris als Mond beschwört und feiert, so dass andere Erscheinungsformen des Gottes wie die Nilflut oder eben die Sonne in diesem Text nur ergänzend neben diese zentrale Erneuerungsgestalt treten.

Zur Schreibung von *ḥr≠k* vgl. zuvor, zu Zeile 32. pWAM 551 II.34 offenbar *r mꜣꜣ* ⸢*n*⸣ *ḥr≠k.*

XXV.41) *wbꜣ(.w) n≠k ꜥꜣ.wỉ n.w ỉn.t* — Die Türen zum Wüstental werden dir offen stehen.

Kucharek verweist auf ähnliche Formulierungen, die den freien Zugang zum Totenreich benennen, geht aber dennoch davon aus, dass hier anders als dort „sich die Tore des Totenreiches (hier gleichzeitig: des Horizonts) für Osiris in Richtung Diesseits öffnen sollen."[212] Diese Annahme ist nicht unbedingt nötig, denn im Satzpaar in Zeile 39 wurde doch zuletzt der abendliche Untergang beschworen, und am Ende der Strophe (XXVI.10) soll Osiris erneut als Mond erscheinen. Die kurze Aussicht auf das tägliche Erscheinen als bzw. mit dem Sonnengott wäre mit dem ungehinderten Zutritt ins nächtliche Jenseits stimmig abgeschlossen.

XXV.42) *ỉy≠k ḫy n≠n* ⸢*tw≠k*⸣(?) {*q*}⟨*n*⟩ — Du sollst du kommen, Knabe, zu uns! Du(?), ohne zu
zš mrỉ.t ỉb(≠ỉ) — ignorieren („passieren"), was mein Herz begehrt!

Offenbar ist der Text in der vorliegenden Form korrupt und wohl nicht von ungefähr uneinheitlich überliefert. pBM 10081 X.19 ganz ähnlich, dort aber mit deutlicher Schreibung der Negation sowie am Ende mit 𓂋𓏤𓄣, also ziemlich sicher „mein Herz". Eine inhaltlich kohärente Fassung bietet pMMA 35.9.21 XLV.10: „Du sollst zu uns kommen, so dass wir dich sehen, ohne das/die zu ignorieren, was/die dein Herz begehrt!" (*ỉy≠k n≠n mꜣn≠n ṯw n zš mrr ỉb≠k*). Allerdings bietet das dortige Fehlen eines Worts für „Kind" Grund zur Annahme, dass das über der Kolumne geschriebene *ḫ(y)≠k* „dein Knabe" in diese Zeile (XLV.10) gehört;[213] daher hier die Lesung *ḫy* (statt *ẖrd*). Sollte es genau dieses Wort sein, das im Laufe der Überlieferung diesen Vers verunklärt hat? Hier steht es entgegen den üblichen grammatischen Vorgaben vor *n≠n*, was den Verdacht nahelegt, dass die Vorlage für unsere Version gleichfalls unklar

209 Etwas anders Goyon, *Imouthès*, 88, Anm. 22: „que ton amour guérisse notre maladie".
210 Zu Krankheit als Trauer- und Todesmetapher s. statt vieler Kucharek, *Klagelieder*, 549–554.
211 Vgl. in pSchmitt noch am Ende von *sꜣḫ.w* II (*CT* VII, 44h–i; hier XXIV.21–22).
212 Kucharek, *Klagelieder*, 251.
213 So auch Kucharek, *Klagelieder*, 251.

war. Der andere wesentliche Unterschied zur New Yorker Version ist der Austausch von [Hieroglyphe] gegen [Hieroglyphe] bzw. umgekehrt. Das grammatikalisch und inhaltlich nicht einwandfrei einzubindende *⸗k* oder *tw⸗k* mitten in der Zeile mag auf das in pMMA 35.9.21 anstelle des vorliegenden *ḫy* nachgetragene *ḫy⸗k* zurückgehen.

XXV.43) *m wdn ꜣ.t* — Sei nicht aggressiv!

S. zu XXIVa.28.

XXVI.1) ⸢*Wnn*⸣*-nfr mꜣꜥ-ḫrw ꜥšꜣ nfr.w* — Wennefer, gerechtfertigt, mit zahlreichen „Rekruten",

In pMMA 35.9.21 XLV.12 steht *Wnn-nfr* wie üblich im Namensring, so auch hier IV.1, 11.

Das zunächst unklare *ꜥšꜣ nfr.w* steht parallel zu *ꜥšꜣ mšꜥ* „mit zahlreicher Menge"[214] im New Yorker Papyrus, so dass *nfr.w* wie *mšꜥ* eine Gruppe von Personen bezeichnen dürfte, wofür in Übereinstimmung mit den bisherigen Bearbeitern am ehesten die sog. „Rekruten" in Frage kommen. Vgl. hier in den *GZG*, wo Osiris in VII.39 als „Herr der Rekruten" (*nb nfr.w*) gepriesen wird.

XXVI.2) ⸢*iri̯*⸣ *n*⸢*⸗k*⸣ *tꜣ mw r sꜥnḫ ki.*[*w*]*i* — Brot und Wasser sind dir bereitet, um die „Übrigen" zu beleben.

Zur Lesung des ersten Worts als *iri̯* vgl. zur Transliteration. pMMA 35.9.21 XLV.13 stattdessen *di̯* „geben"; pWAM 551 II.39: *iri̯⸗k* „du sollst bereiten".

Die „Anderen" ist eine bekannte Bezeichnung der Volksmenge, so dass wie im Fall von *ꜥšꜣ.t* Osiris' Anhängerschaft gemeint sein dürfte und nicht Feinde, auf die dasselbe Wort grundsätzlich auch anwendbar ist, zumal in der Schreibung in pMMA 35.9.21 mit Feind-Determinativ ([Hieroglyphen]).[215]

Unklar bleibt, ob der Satzbeginn Osiris als Spender („du hast bereitet" bzw. pMMA 35.9.21: „du hast gegeben") oder als Empfänger präsentiert. Denkt man an Osiris als Nilflut und damit als Erschaffer von Nahrung, erscheint die erste Lösung unmittelbar überzeugend;[216] vgl. nur XXVI.14. Aber gerade die Libation ist ein Ritus für den Toten bzw. Osiris, und die Nennung von Brot allein, auch wenn dieses für die gesamte Mahlzeit steht, ist für die Ankunft und Speisenversorgung bei Re in Heliopolis charakteristisch; vgl. hier in *sꜣḫ.w* I, Spruch 7 (XIV.2), Spruch 9 (XIV.28–30). Eine direkte Verbindung zwischen der Spende von Brot und dem Himmelsaufstieg des Empfängers formuliert *sꜣḫ.w* I, Spruch 13A (XVI.37–38); Brot Wasser und Ladanum gebühren Osiris bei seiner Begrüßung durch die Götter im Horizont in *sꜣḫ.w* I, Spruch 5 (XIII.10); in *sꜣḫ.w* II, Spruch 25B = ST 839 (XXIV.4/*CT* VII, 41q–r) ist der Empfang von Brot in der Sonnenbarke ein Re entsprechendes Privileg. Vgl. auch die gemeinsame Nennung von Schenkel, Brot und Wasser sowie die Waschung und das Reichen von Brot durch Re in *sꜣḫ.w* I, Spruch 9 (XIV.32–34); Res Essen von Brot und Spenden von Wasser an die Neunheit in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10 (XV.8–9). Brot und Wasser können auch für den Erhalt von Nahrung im Opfergefilde und Überschwemmung im Binsengefilde stehen, wie es Osiris in *sꜣḫ.w* I, Spruch 10 (XV.26–27) verheißen wird. Die belebende Wirkung des Speiseopfers, genauer der Brote in Himmel und Erde, sowie der als Rückgabe des Leichensekrets gedeuteten Libation stellt u. a. *sꜣḫ.w* I, Spruch 4 nebeneinander (XII.40–44).

---

214 Zu diesem Beinamen des Osiris s. Kucharek, *Klagelieder*, 117.

215 So bereits Kucharek, *Klagelieder*, 251f., die zur Begründung die Häufigkeit des „Topos von Osiris als Lebensspender, gewöhnlich in seiner Erscheinungsform als Nilüberschwemmung," sowie die sonst notwendige Satzgrenze mitten im Vers (vor *ki.wi*) und die Emendierung zu *sꜥnḫ*⟨*⸗k*⟩ „dich zu beleben" anführt. Zur hier vermutlich beschworenen Erscheinungsform des Osiris s. im Folgenden.

216 Entsprechend Kucharek, *Klagelieder*, 231, 251.

Hinzu kommt die in pSchmitt und auch pBM 10081 X.22 vorliegende Formulierung mit *ỉri̯*. In Verbindung mit Wasser kann sowohl dessen Hervorbringung[217] als auch die Durchführung einer Libation gemeint sein; in Verbindung mit Brot ist nicht dessen Spende, sondern dessen Zubereitung gemeint, und diese Aufgabe ziemt sich nicht für den Herrschergott Osiris, sondern wird von Ritualisten bzw. deren Helfern für einen Kultempfänger durchgeführt.[218] Wahrscheinlich sind hier also nicht die regelmäßigen Speiseopfer von Brot, Bier etc. gemeint, sondern das Ausgießen von Wasser und die Zubereitung von Brot als Riten der erstmaligen Belebung, auch wenn damit die Fassung von pWAM 551 als fehlerhaft bzw. sinnverändernd gewertet werden muss.[219] Für die Frage, worin das Beleben der „Übrigen" dann besteht, ist wieder auf Tb 2 zu verweisen (s. Kapitel 4.1.2.1), wo der bei Tag(!) herausgehende Verstorbene sich offenbar zu der eingangs genannten Menge des Mond-Gefolges rechnet und dies mit dem Erhalt von *ꜣḫ*-Fähigkeit und eben Leben verbindet oder sogar begründet. Der Leben spendende Osiris ist hier demnach nicht die Nilüberschwemmung, sondern wie auch sonst meist in diesem Text der Mond, der durch sein Licht Leben verleiht und das lebendige Herausgehen auch am Tag ermöglicht. Die Belebung ist in diesem Vers also eine doppelte: zunächst die des lunaren Osiris als das Hauptziel des Rituals, hier herbeigeführt über die Spende von Brot bzw. Speisen im Allgemeinen und Wasser, wie sie ähnlich in den genannten Passagen der zu allen lunaren Festen aufgeführten *sꜣḫ.w* I und II erscheint; daraus folgend die hier explizit so bezeichnete „Belebung der Übrigen", denen der als Mond (er)scheinende Osiris wie Re Speisen zuweist. Ausgangspunkt für die belebende Ernährung ist an dieser Stelle also nicht – jedenfalls weniger als in der folgenden Strophe[220] – Osiris als Nilüberschwemmung, sondern allgemeiner Osiris als Jenseitsherrscher. Zu Osiris als Zuteiler der Versorgungsgüter in Diesseits und Jenseits vgl. in pSchmitt v. a. XII.2, XXI.14 sowie hier im Folgenden, XXVI.14–19, 35–36.

XXVI.3) [*w*]*ꜣi̯.w r⸗k ꜣb d*(*ꜣ*)*z*(?)⸗*k* Fern von dir ist der, der deine Halterung(?) trennte (?).

Die Formulierung *wꜣi̯ r⸗k* steht nochmals in XXVIII.29. Dort folgt als Subjekt *ẖꜣr ṯw* „der dich beraubte/verstreute". Entsprechend liegt nahe, für *ỉꜣb*/*ꜣb dz⸗k* hier eine vergleichbare Bezeichnung des Seth anzusetzen. Das in pMMA 35.9.21 XLV.14 und anscheinend auch in pWAM 551 II.40 identische [221] wäre als Schreibung für *ḏs⸗k* „du selbst"[222] sehr ungewöhnlich. Deswegen wird hier eine nominale Ableitung von *dꜣz* „(Schlinge) umlegen, fixieren" als weitere, zugegeben gleichfalls fragliche Alternative zur Diskussion gestellt. Vgl. das Substantiv *dꜣz*, das offenbar die Halterung der Bogensehne

217 Vgl. *ỉri̯ mw* „der das Wasser erschaffen hat/erschafft"; *LGG* I, 457f. Dieses Epitheton ist überwiegend für Ur- und Schöpfergötter belegt (Nun, Atum, Re, Chnum), anscheinend nie für Osiris.

218 Dementsprechend ist *ỉri̯ tꜣ* „Broterschaffer" auch nur zweimal als Bezeichnung des Korngottes Nepri belegt; *LGG* I, 500. Dies gilt nicht für das „Machen" von Opferspeisen im Allgemeinen (*ỉri̯ ḥtp*), womit im Gegensatz zum Brot nicht nur deren Zubereitung, sondern auch ihre Hervorbringung im Pflanzenwachstum gemeint sein kann, so hier in XXVI.14.

219 Angesichts der auch von Kucharek, *Klagelieder*, 251 für unseren Vers angenommenen, bestens bekannten Rolle von Osiris als Erzeuger des (Überschwemmungs-)Wassers und des minimalen Umfangs der Auslassung (ein waagerechter Strich) braucht die Veränderung in einem von vier Textzeugen allerdings nicht weiter zu überraschen. Dass der Textverlauf mit ***n*** der ursprüngliche ist, zeigt seine Schreibung auch in pMMA 35.9.21 mit anderem Verb.

220 In der vierten Strophe wird zu Beginn die Hervorbringung von Nahrung durch und wegen Osiris über mehrere Verse hinweg betont, gegen Ende (XXVI.37) wird ihm dann ausdrücklich der Name „Hapi" zugewiesen.

221 In pWAM 551 ist über dem ***k*** noch die linke Hälfte eines waagerechten Strichs zu erkennen, links davon keine Schriftspuren. ist damit nicht möglich.

222 So Goyon, *Imouthès*, 88 mit Anm. 25: „arrête-toi, toi en personne"; entsprechend Barbash, *Padikakem*, 81, 86. Smith, *Traversing Eternity*, 159 mit Anm. 46 liest ebenfalls *ḏs⸗k*, davor *ꜣb* „wünschen": „just as your person desires". Kucharek, *Klagelieder*, 231, 252 verzichtet unter Verweis auf *wꜣi̯ r⸗k* in der siebten Strophe auf einen Vorschlag.

bezeichnet, ähnlich im *Höhlenbuch* einen Stock, an den ein Feind gebunden wird;[223] entsprechend wohl in der sechsten Stunde des *Pfortenbuchs*.[224] In der *confirmation du pouvoir royal* hingegen steht ein Verb *dꜣỉ/dꜣz* zweimal mit dem Landepflock als Objekt parallel zum Festzurren des Bootstaus durch den König (*ḥwi̯.n=f šs=f dꜣz.n=f mnỉ(.t)=f*).[225] Ebenfalls auf den Landepflock bezieht sich das Verb *dꜣs* in ST 467,[226] bei dem es sich um eine Schreibung von *dꜣz* handeln dürfte. Das Wort kann also ganz positiv eine sichernde Halterung bezeichnen. Angesichts der denkbaren Wörter *ỉꜣb/ꜣb* ist diese Lösung hier mit Vorbehalt[227] gewählt, d. h. Seth wäre als derjenige bezeichnet, der Osiris hat davontreiben lassen, parallel zum Verstreuen in XXVIII.29.[228] Das Erscheinen als sich Stück für Stück erneuernder Mond stünde demnach nicht nur implizit – das ist selbstverständlich – für das Zusammensetzen der im Wasser fortgetriebenen und über das ganze Land verteilten Osirisleiche.

XXVI.4) [*šm*]*i̯=ỉ p.t tꜣ*	Ich [durchlauf]e Himmel und Erde, ohne deine Wege zu
nn ḥmi̯(=ỉ) wꜣ.wt=k	vernachlässigen (?),
XXVI.5) [*ỉ*]⌜*w*⌝ *ꜣwi̯ ḫ(ỉ)p.t n b(w)*	und das, obwohl die Wanderung zum Ort deines Aufenthalts
ḫr(.ỉ)=k	so weit ist.

Die Ergänzung von *šmi̯* ist dank pMMA 35.9.21 XLV.15 und pWAM 551 II.41 sicher.

pMMA 35.9.21: *nn gmi̯=ỉ wꜣ.wt=k* „ohne dass ich deine Wege finden konnte"; vgl. den schwierigen Vers in den *GZG*, hier II.42, demzufolge anscheinend Isis die beiden Wege nach Nedit gehen soll o. ä. Hier hingegen steht wie in pBM 10081 X.24 und pWAM 551 offenbar *ḥmi̯* „weichen/zurücktreiben". Dieses Verb ist ungefähr seit der Spätzeit mit direktem Objekt belegt, aber meist mit einer Person als Objekt. Zu fragen ist auch, wer oder was durch wen „zurückgetrieben" wird. Da Isis hier wie in den folgenden Versen von ihrer Suche nach Osiris spricht, ist eine Aussage über Osiris' ungehinderte Reise (*nn ḥmi̯ wꜣ.wt=k*)[229] hier nicht zu erwarten. Es ist vielmehr Isis, die Osiris' „Wegen" folgt. Entweder sagt sie hier, dass sie daran nicht gehindert wird, was aber nicht nur angesichts des letzten Verses dieser Strophe kaum zutreffen kann: Die suchende Göttin muss sich mit Seth auseinandersetzen. Der ungestörte Zustand liegt demnach noch in der Zukunft, wie aus Zeile 6 auch grammatisch eindeutig hervorgeht. Eher ist mit Barbash[230] auf pBremner-Rhind XIII.5 und für die gesamte Passage auch den Vers davor zu verweisen:[231]

223 Werning, *Höhlenbuch* II, 254f., Text 66.4*, 5*, 7.

224 Szene 34; s. Werning, *Höhlenbuch* II, 524f. mit weiteren Hinweisen.

225 pBrooklyn 47.218.50 XX.18; entsprechend Zeile XVI.16, lies dort *dꜣ{ỉ}⟨z⟩*; Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, 117, Nr. 293, Taf. 12, 15; Feder, in: *TLA*.

226 *CT* V, 378g. Ausgewählte Schreibungen an der entsprechenden Stelle in Tb 110 bei Werning, *Höhlenbuch* II, 524. Unklar ist *dꜣs* in *CT* III, 345a, wo im Titel von ST 250 *dꜣs ḥr wꜣ.t nṯr* parallel zu *šmi̯ ḥr wꜣ.t nṯr* steht.

227 Ein möglicher Einwand wäre, dass man mit einem Wort, dessen Grundbedeutung „Halterung/Fixierung" o. ä. zu sein scheint, eher ein Verb wie *wḥꜥ* oder *sfḫ* „lösen" erwartet.

228 Für den transitiven Gebrauch von *ꜣb* „aufhalten/aufhören/trennen" s. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 27f. (in anderem Sinnzusammenhang in pBologna 1094 X.4). Alternative wäre *dꜣz* als Fesselung des Osiris durch Seth, wofür ich aber kein passendes Wort *ỉꜣb/ꜣb* kenne. Allenfalls „der dein Festbinden wünscht" erscheint denkbar. Parallel zu XXVIII.29 nehme ich aber eine Umschreibung des Mords an Osiris an, und dieser ist mit bloßem „wünschen" wohl kaum treffend ausgedrückt.

229 So offenbar Kucharek, *Klagelieder*, 252: „ohne daß deine Wege versperrt sind".

230 Barbash, *Padikakem*, 86.

231 S. dazu Kucharek, *Klagelieder*, 215; s. a. Mathieu, *Poésie amoureuse*, 247, Anm. 845.

šmi̯=i͗ w3.wt ḏr i͗wi̯ mr.wt=k r=i͗
ḫn(d)=i͗ t3 nn wrḏ=i͗ m ḥ(i͗)ḥ(i͗)=k
Ich durchwanderte die Wege, da die Liebe zu dir mich übermannte.
Ich durchlief die Erde, ohne bei der Suche nach dir nachzulassen.

Gemeint ist hier wie dort wohl eine Aussage über die unermüdliche Suche der Isis, passend zu ihrer Reise durch die gesamte Welt (s. a. XXVI.25) und der hier im folgenden Vers eigens hervorgehobenen Länge der Wanderung. Deshalb und weil das Objekt von *ḥmi̯* die Wege sind, ist es m. E. Isis, die die Wege „nicht zurückweist" und damit fern von sich sein lässt, sondern ohne Unterlass beschreitet. Dabei beruht die Lesung des Suffixpronomens *=i͗* auf pMMA 35.9.21, möglich wäre auch *nn ḥmi̯(.t)* „ohne dass es sein zurücktreiben/weichen gibt". Bei jeder der hier erwogenen Alternativen ist die Verwendung von *ḥmi̯* mit dem Weg als direktem Objekt ungewöhnlich,[232] so dass eine Ergänzung der Präposition *r* vor *w3.t* in Betracht zu ziehen ist. Dann hieße es hier so einfach wie sinnfällig: „ohne von deinen Wegen abzuweichen". So oder so scheint die Formulierung selten zu sein.[233]

pWAM 551 II.42: [*i͗w(?)*] *3w s(i͗) ḥ(i͗)p(.t) n b(w) ḫr.i͗=k* „lang ist sie, die Wanderung zum Ort deines Aufenthalts" mit ○ für *ḫr.i͗*; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 252; Barbash, *Padikakem*, 86.

Der durch *i͗w* eingeleitete Nebensatz erlaubt die Annahme einer emphatischen Form für *šmi̯=i͗*, so dass Isis hier in der Tat, wie inhaltlich naheliegend, als Trauernde von ihrer gegenwärtigen Situation berichtet, deren Schwierigkeit sie betont.

XXVI.6) *i͗wᶜ(.w)=k m ḫ(y) r ḫsf zp=k*	Dein Erbe, noch ein Knabe, wird deine „Angelegenheit" abwehren.

Waren in XXV.33 mit *zp* die vom dort „antwortenden" (*wšb*) Horus verteidigten rechtlichen Belange des Osiris, also der Thronanspruch gegenüber Seth, gemeint, ist das Wort hier als Objekt von *ḫsf* offenbar anders konnotiert und wohl als euphemistischer Ausdruck für das „(schlimme) Geschehen", dessen Wirkung Horus rückgängig macht, zu verstehen.[234]

XXVI.7) *šmi̯=i͗ m wᶜ(.w) n mr(.wt)=k*	Aus Liebe zu dir gehe ich in Einsamkeit,
XXVI.8) *r ḥ(i͗)ḥ(i͗) b(w) wnn=k i͗m=f*	um den Ort zu suchen, an dem du bist.

Oder lies *m wᶜ.t* „als Einsame". Das *t* ist in pMMA 35.9.21 XLVI.2 und pWAM 551 II.43 aber nicht geschrieben. Zur Einsamkeit der Hinterbliebenen s. XXIVa.40 und ausführlich Kucharek, *Klagelieder*, 560–563.

Zur Liebe als Anlass für Isis' Suche vgl. pBremner-Rhind XIII.4, zitiert zu Zeile 4–5. Dies ist ein weiteres Beispiel für *mr.wt* als Kraft, die von einer Person ausgeht und den von ihr Erfassten zu dieser Person zieht.[235]

232 Der Verweis von Barbash, *Padikakem*, 86 auf *Wb* III, 79.21 ist nicht relevant: Aus der Existenz von *ḥmi̯ nmt.t* „jmds. Schritt hemmen" (s. a. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 643) allein lässt sich ein entsprechender Gebrauch von *ḥmi̯* + *w3.t* nicht zwingend herleiten.

233 Kein Beleg für *ḥmi̯* bei Vittmann, *Wegmetaphorik*.

234 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 159. Kucharek, *Klagelieder*, 231 und Barbash, *Padikakem*, 81, 87 folgen bei der Wiedergabe von *ḫsf zp=k* Goyon, *Imouthès*, 88 mit Anm. 26: „protéger ton action" mit Verweis auf Meeks, *ALex* 78.3131. Dieser Hinweis sowie der von Barbash auf *Wb* III, 336.19 sind jedoch hinfällig, denn die entsprechenden Textstellen belegen *ḫsf ḥr* „abwehren wegen" (s. a. van der Molen, *Dictionary*, 408), also eben nicht *ḫsf* mit direktem Objekt des Verteidigten.

235 Mathieu, *Poésie amoureuse*, 168–172, § 52–57, 247, § 163. S. a. in *s3ḫ.w* I, Spruch 5, hier XIII.2–3.

Wie in Zeile 4–5 ist eine emphatische Konstruktion angesetzt, wobei die betonte Adverbialphrase nicht sicher zu identifizieren ist. Anstelle der Liebe zu Osiris wären sowohl Isis' Einsamkeit als auch die Suche nach Osiris gleichfalls als zentrale Aussage des Satzes denkbar.

XXVI.9) ***n m33 n sḏm k3(=ỉ) ṯw nḏ=ỉ ṯw***	Ungesehen und ungehört bleibt, dass ich zu dir rede und nach dir rufe.

Das nur hier und in pBM 10081 X.29 ausgeschriebene Suffixpronomen nach ***nḏ*** erlaubt die Identifikation der Verbformen als ***sḏm=f***, während man nach pMMA 35.9.21 XLVI.4 auch zwei Partizipien lesen könnte.[236] Goyon und ihm folgend Barbash gehen umgekehrt von Suffixpronomen auch an ***m33*** und ***sḏm*** aus, so dass ihnen zufolge Isis nichts sieht und hört, während sie nach Osiris ruft.[237] In der Tat ist Finsternis und damit die Unfähigkeit zu sehen eine gut bekannte Trauermetapher,[238] Taubheit allerdings nicht. Deshalb liegt es näher, mit Smith und Kucharek hier die Wendung „ungesehen und ungehört" (***n/ỉw.tỉ m33 n/ỉw.tỉ sḏm***) zu lesen, die außerdem üblicherweise die Verborgenheit von Dingen oder von Vorgängen benennt,[239] keinen Zustand von Personen. Isis verweist hier demnach darauf, wie sie in ihrer Not unbeachtet bleibt. Damit lässt sich auch das Motiv der Einsamkeit der Trauernden ausmachen und außerdem die Sprechsituation im mythologischen Handlungsablauf verorten, nämlich vor der Reaktion der übrigen Götter auf Isis' Verzweiflung. Vgl. hier zu IV.24–25, wo die Hilfe der Götter für Isis das Thema zu sein scheint. Hier befinden wir uns zwei Handlungsstufen früher. Dazwischen liegt die Episode, in der Isis selbst Götter oder Menschen um Hilfe gegen Seth anruft, wie sie es in der nächsten Strophe tut, und zwar ausdrücklich mit der Bitte, man solle sehen und hören (XXVI.23–28).

XXVI.10) ***mỉ m ỉ῾ḥ wbn=k n=n***	Komm als Mond, gehe für uns auf!
XXVI.11) ***ḫsr=n nbḏ*** (XXVI.12) ***m r᾿-w3.t=k***	Wir werden den **Frevler** am Zugang zu dir hindern.

Das Ende des zweiten Satzes steht aus unbekanntem Grund hinter der Strophenangabe in der folgenden Zeile. Kotext sowie pMMA 35.9.21 XLVI.5 und pWAM 551 II.48 erlauben aber eine problemlose Zuweisung zum Schlusssatz der dritten Strophe, die wieder mit der Verheißung von Sicherheit endet, hier ausdrücklich gegen Seth. „Wir" sind entweder Isis und Nephthys allein[240] oder Isis und alle ihr inzwischen beistehenden Götter; vgl. das Ende der ersten Strophe, wo es der Nachfolger ist, der den als Phönix, also ebenfalls in seiner Mondgestalt, kommenden Osiris beschützt (XXIVb.43–XXV.1). Mit ***r᾿-w3.t***, der „Mündung" von bzw. dem Zugang zu einem Weg, ist ein gut bekannter Aspekt der Abwehr des Seth durch die beiden Schwestern und weitere Gottheiten formuliert: weniger die landesweite Überwältigung, die eher im Zuge von Horus' Offensive im Kampf um den Thron anzusiedeln ist, als vielmehr die ortsgenaue Defensive gegen den Angriff am Eingang der Balsamierungs- oder Grabstätte.[241]

236 So offenbar Smith, *Traversing Eternity*, 159; Kucharek, *Klagelieder*, 231.
237 Goyon, *Imouthès*, 88; Barbash, *Padikakem*, 87.
238 Kucharek, *Klagelieder*, 554–557.
239 *Wb* IV, 384.15; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 94.
240 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 587–592 (zur Schutzfunktion der *ḏr.t*-Frauen).
241 Kucharek, *Klagelieder*, 391f. und v. a. 588–591.

4.2.4 Vierte Strophe

Als Leitmotiv der vierten Strophe kann die Vollständigkeit von Osiris' Anhängerschaft gelten. Nachdem Isis gegen Ende der vorangehenden Strophe ihre Einsamkeit beklagte, evoziert ihre Rezitation nun die Handlung von „Männern und Frauen" (XXVI.13, 22), „jedem Mund" (XXVI.18), „Untertanen und Vornehmen" (XXVI.35) und der „Beiden Länder" (XXVI.38). Die Hinweise auf Isis' zwischenzeitlich verzweifelte Lage fehlen zwar auch hier nicht, sind aber in eine Anrede an die Männer und Frauen eingebettet, deren Anwesenheit und Unterstützung somit auch in dieser Passage mitgehört werden kann (XXVI.23–28). Der mit Ausnahme der kurzen zweiten Strophe den gesamten Text durchziehende lunare Aspekt des Osiris ist auch hier erkennbar, tritt aber hinter Osiris als Spender der Nilüberschwemmung bzw. diese selbst zurück. Die Versorgung seiner zahlreichen Unterstützer steht insbesondere in den ersten als auch in den letzten Versen der Strophe im Mittelpunkt, so dass dieses Motiv die Strophe einrahmt.

XXVI.12) ***ḥw.t 4-nw.t***	**Vierte Strophe**
XXVI.13) *ỉw ṯꜣ.yw ḥm.wt ḥr nḥi̯.t n ỉwi̯⸗k*	Männer und Frauen flehen, dass du kommst,
XXVI.14) *mỉ ỉri̯.n⸗k n⸗sn ḥtp.w*	weil du für sie Opferspeisen erschaffen hast.

Zu *nḥi̯* als Totenklage s. zu III.36, genau das „Flehen" um die Ankunft in II.29. Dort ist es ausdrücklich die Ankunft als Mond wie meist in unserem Text. Hier lässt das „Machen" der Opferspeisen aber in der Tat zusätzlich auch an die Nilüberschwemmung denken. Auffällig ist dabei die Verwendung des *sḏm.n⸗f*, mit der auf die Vorzeitigkeit von Osiris' Nahrungsspende hingewiesen wird. Demnach hat er das Land bereits als lebender König mit Speisen versorgt,[242] also noch nicht als Überschwemmung und Mond, sondern als Rationen zuweisender Herrscher; vgl. die ähnliche Rolle des Osiris in XXVI.2. Um diesen das Land ernährenden König trauern jetzt nicht mehr bloß die familiären Hinterbliebenen Isis und Nephthys, sondern mit „Männern und Frauen" die gesamte Bevölkerung,[243] die von Osiris segensreicher Herrschaft profitierte und seine Rolle als Versorger perpetuiert sehen will, wie es die folgenden Verse, besonders Zeile 18, dann verheißen.

Gleich dieser erste Vers der vierten Strophe setzt die zugrunde liegende Situation deutlich vom Ende der dritten ab, wo Isis noch über ihre Einsamkeit klagte. Nun klagt die gesamte Menschheit mit ihr.

XXVI.15) *ỉ ḫpr ḏfꜣ.w n ỉwi̯⸗f*	O du, aufgrund dessen Ankunft Nahrung entsteht,
XXVI.16) *ỉni̯ wnn.t nb.t m rʾ-ʿ.wỉ⸢⸗f⸣*	der eigenhändig alles bringt, was es gibt,
XXVI.17) *šps pr.w m ḏfꜣ.w⸗f*	durch dessen Nahrung die Häuser prächtig ausgestattet sind!

Den Abschnitt von hier bis Zeile 21 könnte man auch als Rede der Männer und Frauen auffassen,[244] bevor diese selbst direkt angeredet werden. Inhaltlich passt dies durchaus, die Worte können aber ebenso wie deutlicher als solche bezeichnete Reden eines ‚Chors' von den wenigen anwesenden Kultteilnehmern wiedergegeben worden sein.[245]

---

242 Vgl. Quack, in: *Erzählen in frühen Hochkulturen* I, 308 anlässlich der Präsentation des Osiris als irdischer Versorger in der dritten Tagstunde der *Stundenwachen*; jetzt auch Pries, *Stundenwachen* I, 374f., 382 mit Anm. 1838; II, 99 (03 TS δ–ε).

243 Zu *ṯꜣ.yw ḥm.wt* im Osiriskult vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 579.

244 Barbash, *Padikakem*, 91.

245 Kucharek, *Klagelieder*, 579.

Hier geht es nun um den „kommenden“ Osiris, der als Hervorbringer von Nahrung direkter als in XXVI.2 mit der Nilüberschwemmung identifiziert wird, so dann explizit kurz vor Ende dieser Strophe in XXVI.37.

pMMA 35.9.21 XLVI.10: ***ỉrἰ wnn.t nb.t*** „der alles erschafft/erschaffen hat, was es gibt“, ein auf einige Schöpfergottheiten angewendetes Epitheton,[246] während für ***ỉnἰ wnn.t nb.t*** keine weiteren Belege bekannt sind. Dies könnte die Veränderung in pMMA 35.9.21 als Assoziationsfehler erklären. Inhaltlich einleuchtender und damit wohl eher ursprünglich ist aber m. E. die vorliegende Version, die Osiris nicht als Erschaffer der ganzen Welt preist, sondern in Einklang mit den umstehenden Versen als Bringer aller erdenklichen Gaben. Vgl. den Ausdruck ***m r*ꜣ*-*ꜥ*.wỉ⸗f***, der Osiris als selbständig handelnd präsentiert. Dem Anruf kommt damit wie so vielen Klagen auch eine befähigende (*sꜣḫ*) Funktion zu.[247]

pWMA 551 III.4 ohne *⸗f* an *ḏfꜣ.w*.

XXVI.18) ***ỉw mỉn kꜣ⸗k m r*ꜣ *nb*** Heute nun ist dein Ka in aller Munde,

In pWAM 551 III.5 fehlt die Präposition ***m*** vor ***r*ꜣ *nb***.

Die Position des Adverbs ***mỉn*** direkt hinter ***ỉw*** erklärt sich am besten, wenn man die von Barbash angesetzte kontrastierende Satzeinleitung ***ỉw mỉn*** „jetzt aber“ ansetzt.[248] Der Kontrast zu einem früheren Zustand wird zwar nicht explizit gemacht,[249] ist aber aufgrund des Inhalts implizit im Text. Mit seiner Ankunft ist der als Nilflut Nahrung und Leben spendende Osiris „in jedem Mund“, sei es als Ka, sei es als „Nahrung“ (*kꜣ*).[250] Zuvor war er während seiner irdischen Herrschaft gleichfalls Nahrungsspender (XXVI.14), wohingegen er zur Zeit der Trauer noch abwesend ist.

Zeile 18 besitzt eine enge Parallele in den *GZG*, hier V.35–36, wo im ersten der beiden Verse Osiris ausdrücklich als Erzeuger der Nilüberschwemmung angeredet wird, bevor er im zweiten wie hier in aller Munde ist:

ḥꜥpἰ ỉm⸗k wtṯ ntf ḥꜣ.t(ỉ) ḥꜣ(.w)-ỉš.t sr ỉrἰ ḫr.t
*nn r*ꜣ *šwἰ(.w) ỉm⸗k m wn(n) ḥr tp-tꜣ*
Das Nilhochwasser wohnt dir inne, Erzeuger der „Übergießung“, Erster des Zusatzopfers, Amtsträger, der den Bedarf erzeugt.
Es ist kein Mund ohne dich im Dasein auf Erden.

Deutlicher als hier tritt dort das Aussprechen des Namens als weitere Bedeutungsebene des Munds hervor. Dies passt zur Erwähnung des Ka, der seinerseits dem Namen als Träger der personellen Identität nahesteht.[251] Auch hierin lässt sich der Grund für das kontrastierende ***ỉw mỉn*** sehen: Im Gegensatz zur dritten Strophe, an deren Ende Isis’ Rufe ungehört verhallen (XXVI.9), ruft nun jedermann nach Osiris (s. a. zu XXVI.13).

246 *LGG* I, 451.
247 Grundlegend Smith, *Traversing Eternity*, 98f.; vgl. nur hier mehrfach in den letzten Sprüchen der *sꜣḫ.w* I (XVII.20, 27, 28, 31)
248 Barbash, *Padikakem*, 92 mit Anm. 136 (Verweis auf *Wb* II, 43.4).
249 Aufgrund des Fehlens eines „Kontrast(es) zu einem früheren Zustand“ weist Kucharek, *Klagelieder*, 252 Barbashs Vorschlag zurück.
250 Auf dieses Wortspiel macht bereits Kucharek, *Klagelieder*, 231 aufmerksam. Zur Verbindung zwischen Ka und Nahrung und zur möglichen Herleitung von *kꜣ* „Nahrung“ aus ersterem s. Loprieno, in: *Grab und Totenkult*, 206 sowie 220, Anm. 61.
251 Feder, in: *TLA* fasst an unserer Stelle (pMMA 35.9.21 XLVI.12) sogar *kꜣ* in seiner späteren Bedeutung „Name“ auf. Zur „Dialektik zwischen *kꜣ* und *rn*“ u. a. Loprieno, in: *Grab und Totenkult*, 218 mit Anm. 53, 220 mit Anm. 61; Assmann, *Tod und Jenseits*, 54, 155. Vgl. eventuell Osiris als Ka/(Apis-)Stier „mit schönen Namen“ (*nfr rn.w*) in *sꜣḫ.w* I, Spruch 9 (hier XV.2).

XXVI.19) ***mi ntk iri ꜥnḫ=sn***	weil du es bist, der ihnen zu leben ermöglicht,
XXVI.20) ***ḥtp.tw m pr=k***	wenn du in deinem Haus ruhst und fest(?) an deinem Platz
mn(?).tw m s.t=k	bist.

Zur Lesung von ***mn*** anstelle von ***sꜥḥ*** wie in pMMA 35.9.21 XLVI.14 s. die Anmerkung zur Transliteration. Dies gilt auch dann, wenn man die beiden Pseudopartizipien in Zeile 20 optativisch auffasst.[252]

Dieses Verspaar stellt abschließend einen direkten Bezug zwischen Osiris' lebenspendender Wirkung und seiner Anwesenheit am Kultort her.

XXVI.21) ***i ḫr(.w) Stš pfi***	O, **jener Seth** ist gestürzt – komm in Frieden!
mi m ḥtp	

pWAM 551 lässt diesen Vers aus, vielleicht wegen *aberratio oculi* am Zeilenanfang ***i***.

pMMA 35.9.21 XLVI.15: ***nbḏ*** „Frevler" statt ***Stš***. Das Rubrum verläuft dort von ***i*** bis ***pfi***.

Da alle Textzeugen diese beiden Sätze in einer Zeile schreiben, sollten sie als zusammengehörig aufgefasst werden, indem die Niederlage des Seth die Aufforderung an Osiris, zu kommen, erst ermöglicht. Eine Zäsur ist dementsprechend nach dieser Zeile möglich, aber nicht in ihr.[253]

XXVI.22) ***i ṯꜣ.yw ḥm.wt mꜣ nb=n***	O, Männer und Frauen, schaut(?) unseren Herrn!
XXVI.23) ***ih mi̯=n mꜣꜣ=ṯn***	Ah, macht euch auf und seht!
XXVI.24) ***ih mi̯=n sḏm=ṯn***	Ah, macht euch auf und hört,

Zur Lesung von ***mꜣ*** in Zeile 22 s. zur Transliteration. pMMA 35.9.21 XLVI.16: … ***n(.w) nb=n*** „O, Männer und Frauen unseres Herrn"; pWAM 551 III.8: ***ḥr ḥ(i)ḥ(i) nb=n*** „auf der Suche nach unserem Herrn". Diese Version könnte von der ähnlichen Formulierung drei Verse später (vgl. hier XXVI.25) beeinflusst sein, wo Isis „auf der Suche" ist;[254] vielleicht auch direkt von einer Formulierung wie in pBremner-Rhind XII.13–14, wo ebenfalls die Männer und Frauen suchen sollen: „Ohe, macht euch auf mit mir, Männer und Frauen in der Stadt, sucht unseren Herrn!" (***ihꜣy mi̯=n ḥnꜥ=i ṯꜣ.yw ḥm.wt m nꜥ.t ḥ(i)ḥ(i) nb=n***).[255]

Dieser Anruf an die Menschen, Isis und ihr Tun wahrzunehmen, nimmt explizit auf XXVI.9 Bezug, in der die Not der Witwe ungesehen und ungehört ist. Die ähnliche Passage in der fünften Nachtstunde der *Stundenwachen*, auf die Kucharek aufmerksam macht, richtet sich anstelle der „Männer und Frauen" an die „Göttervater und Göttermütter" (***i iti̯.w nṯr.w i mꜥw.wt nṯr.w h(ꜣ)/(i)h h(ꜣ)/(i)h(?)***[256] ***mi̯=n mꜣꜣ=ṯn***)[257] und weist die Angesprochenen damit als Kultteilnehmer oder sogar direkt als Gottheiten aus,

252 Diese Lösung bevorzugen Smith, *Traversing Eternity*, 160 und Kucharek, *Klagelieder*, 231. Der direkte Anschluss an den vorigen Vers mit Goyon, *Imouthès*, 88. Da in pMMA 35.9.21 *sꜥḥ* ohne PsP-Endung steht, könnte man es dort auch auf *pr* „Haus" beziehen: „das durch deinen Thronsitz geehrt ist"; so Feder, in: *TLA*.

253 Mit Smith, *Traversing Eternity*, 160; anders Goyon, *Imouthès*, 89: „– Viens en paix – disent les hommes et les femmes pour notre seigneur." Kucharek, *Klagelieder*, 231 lässt mit „komm in Frieden" einen neuen Absatz beginnen.

254 So auch Kucharek, *Klagelieder*, 253.

255 Die von Kucharek, *Klagelieder*, 214 übernommene Deutung als Aufforderung wird von der vorliegenden Passage und besonders der Version von pWAM 551 gestützt.

256 So mit Blick auf die vorliegende Passage. Sonst ***hh*** „jammert" (vgl. folgende Anm.).

257 Pries, *Stundenwachen* I, 266, 285; II, 66 (05 NS ψ); vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 253. Pries liest ***hh mi̯ n mꜣꜣ=ṯn*** „jammert doch wegen dessen, was ihr seht".

vergleichbar den männlichen und weiblichen Göttern, die als ‚Chor' im *Großen Dekret* auftreten[258]. Dies spricht dafür, sie mit der dem Titel zufolge „eingeführten" Menge gleichzusetzen.[259]

XXVI.25) *šmi̱=i̓ p.t tꜣ m wꜥ(.w) ḥr* ⟨*ḥi̓ḥi̓*⟩*i̓wi̱ nb*	wie ich auf der ⟨Such⟩e nach dem Herrn Himmel und Erde in Einsamkeit durchlaufe,
XXVI.26) *n gmi̱(=i̓) b(w) wnn{=k} nb i̓m=f*	ohne den Ort zu finden, an dem {du} der Herr weilt!

Vgl. zuvor, XXVI.4 und 7–8 sowie XXIVa.41, wo die Vergeblichkeit der Suche ebenfalls explizit ist.

Die Ergänzung des Determinativs [Hieroglyphe] zu *ḥi̓ḥi̓* „suchen" nach pMMA 35.9.21 XLVII.3 und pWAM 551 III.11. pBM 10081 XI.12 im Haupttext genau wie hier, aber in einer Randglosse steht erklärendes *ḥr ḥ(i̓)ḥ(i̓)*.

Eventuell liegt mit [Hieroglyphen] eine doppelte Schreibung des Suffixpronomens *=i̓* vor;[260] s. zu XXIVa.29.

Die hier nicht passende Anrede „du" vor *nb* ist als Assoziationsfehler leicht erklärbar; s. XXIVa.41. Das Suffixpronomen *=k* fehlt denn auch in den Parallelen und dürfte aus einer Schreibung wie in pBM 10081 XI.13 resultieren ([Hieroglyphen]).

Auch dieses Verspaar hat eine Parallele in der zuvor zitierten Passage aus pBremner-Rhind. Dort heißt es anschließend in Zeile XII.15: „indem ich die Erde durchlaufe, in die Nähe unseres Herrn" (*šmi̱=i̓ tꜣ r-ḥꜣ.w nb=n*).

Zur in *Die Menge vorlassen* gleich mehrfach erwähnten Vergeblichkeit von Isis' Suche s. zu XXIVa.41.

XXVI.27) ***zmꜣ.yw nbḏ*** *ꜥšꜣ.w m-pẖr(=i̓)*	**Die Bande des Frevlers** umzingelt mich zahlreich.
XXVI.28) *n mr=i̓ i̓m=sn sšmi̱=f n=i̓ wꜣ.t*	Keiner meiner Anhänger ist unter ihnen, mir den Weg zu weisen.

Die ohnehin naheliegende Lesung *m-pẖr(=i̓)* mit pWAM 551 III.13 und pMMA 35.9.21 XLVII.5.[261] In pBM 10081 XI.14 ist das Suffixpronomen wie hier nicht ausgeschrieben.[262]

Die Bedrängung durch Seth und seine Bande – hier durch das nur wenig seltenere *zmꜣ.yw/zmꜣ.yt nbḏ* ausgedrückt[263] – löst Isis' Hilferuf an Re und die übrigen Götter aus, den das *Buch vom Sieg über Seth* wiedergibt:[264]

wdi̱.i̓n ꜣs.t ḫrw=s r ḥr.t
s(i̓)ꜥr mdw=s r ꜣḫ.t
i̓mi̱ n=i̓ ḥr=k nb nṯr.w
m=k ḥꜥḏꜣ=tw m wḏ=k
i̓nk ꜣs.t zꜣ.t n(.t) zꜣ.t=k
m=k dꜣr(.w)=i̓ ḥr (i̓)ḫ.t=i̓
ṯbhꜣ ꜥn=f sw r qd=f
qn(.w) wr r s.t wnn=f
...

258 pMMA 35.9.21 VIII.6 (s. a. hier zu II.39), X.14 (s. a. hier zu VII.37); s. Kucharek, *Klagelieder*, 376.
259 Die Identität der Männer und Frauen dieser Strophe mit der „Menge" vermutet auch Barbash, *Padikakem*, 88.
260 So Dembska, *BSÉG* 11 (1987, 28f. [Nr. 6]).
261 Im New Yorker Papyrus mit der Götterstandarte geschrieben, *pace* Barbash, *Padikakem*, 93.
262 Nach Barbash, *Padikakem*, 93.
263 *LGG* VI, 318; s. a. Barbash, *Padikakem*, 93 mit Anm. 143.
264 *Urk.* VI, 25.4–11.

Da ließ Isis ihre Stimme bis zum Himmel hinauf erschallen, und ihre Worte wurden zum Horizont emporgesandt: „Wende dich mir zu, Herr der Götter! Siehe, man setzt sich über deinen Befehl hinweg! Ich bin Isis, die Tochter deiner Tochter, und siehe, ich wurde von meinem Besitz verdrängt. Der Tebeha, er hat sich nach seiner Art zurückgewendet, und großes Unheil ist an dem Platz, wo er ist …

Die umstehenden Verse in pBremner-Rhind XII.9–16, auf deren Parallele zu unserer Passage (ab XXVI.22) bereits Kucharek hinweist,[265] verarbeiten in der Tat dieselbe Situation, jedoch mit anderen Bildern. Anstelle der hier genannten Aggression vonseiten Seths Anhängerschaft wird dort Seths zeitweilige Dominanz gleich zweimal durch das Niedergehen des Himmels auf die Erde ausgedrückt (pBremner-Rhind XII.12, 16).[266]

Zu Seth und seinen Anhängern, die Isis Leid zufügen; vgl. hier in den *GZG* IV.24, V.4–5 sowie umfassend Smith, in: *Egypt in Transition*, 396–430. Auffällig ist hier die komplementäre Formulierung über das Fehlen von Unterstützern.[267] Die Lesung von [Hieroglyphe] als Suffixpronomen *=ỉ* und nicht als Personendeterminativ wegen ***mr ỉm=ỉ*** in pWAM 551 III.14.

XXVI.29) ***mi̯ sn.t=ỉ*** ___ ***rmi̯=n sw***	Komm, meine Schwester, wir wollen ihn beweinen!

In den Klagetexten richtet Isis verschiedentlich das Wort an Nephthys. Entweder fordert sie ihre Schwester wie hier zur Beweinung des Osiris auf, z. B. im *Großen Dekret*, pMMA 35.9.21 XV.3–5 (zitiert zu IV.27), oder dazu, sich auf die Suche nach Osiris zu begeben; so hier XXIVb.35.

XXVI.30) ***ỉ ỉwn mri̯ ꞽInb(.w-ḥḏ) m=k wꜣ.t r nꜥ.t 2.t***	O, Pfeiler, der Memphis liebt, siehe der Weg führt zu den zwei Städten,
XXVI.31) ***nn ꜥši̯(.t) n ḏw ḫr=k***	ohne Röcheln und ohne Übel bei dir.

Kein Textzeuge schreibt ***sn-nw.t***, so dass mit Barbash[268] „zwei Städte" gemeint sein wird, nicht „die zweite Stadt".

Bei den zwei Städten dürfte es sich neben Memphis noch um Heliopolis handeln, auf das mit der Bezeichnung des lunaren Osiris als ***ỉwn*** zumindest phonetisch wenn nicht auch inhaltlich angespielt wird.[269] Zu Memphis und Heliopolis als Orten, zu denen Osiris sich begibt; s. zu XXIVb.24. Eine Aussage zur himmlisch-lunaren Ankunft des Osiris in Heliopolis und Memphis auch in XXVII.45.

pMMA 35.9.21 XLVII.9 und pWAM 551 III.17: ***r=k*** „gegen dich" statt ***ḫr=k*** wie hier und in pBM 10081 XI.18.[270]

Die Verwendung des seltenen ***ꜥši̯*** ist erstaunlich, aber in ***sꜣḫ.w*** II (hier XX.16, XXI.25, XXII.23) und unserem Text selbst (XXVIII.26) standen Formulierungen mit ***ꜥši̯*** zur Verfügung, aus denen sich das Wort in einen entsprechenden Kontext übernehmen ließ, nämlich die körperliche Lebensfähigkeit, dank derer Osiris den Weg zu den zwei Städten zurücklegen kann. Dabei kann ***ḏw*** wie ***ꜥši̯*** als körperliches Übel verstanden werden, entsprechend dem sonst neben ***ꜥši̯*** verwendeten ***gꜣu̯***, oder aber komplementär

265 Kucharek, *Klagelieder*, 253, wobei die vorliegenden Verse mit einzuschließen sind.

266 Zu den ‚sethischen' Implikationen dieses Motivs s. Kucharek, *Klagelieder*, 555–557.

267 Die Lesung von ***mr*** „Anhänger/Angehöriger" mit Smith, *Traversing Eternity*, 160 mit Anm. 48; Barbash, *Padikakem*, 88f., 93. Für das Fehlen von Unterstützern in der Not s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 253 mit Verweis auf Zeile 73 der Siegesstele des Piye (*Urk.* III, 23.7 = Grimal, *Stèle triomphale*, 77/24*.9 und 78f., Nr. 224), wo ebenfalls ***mr*** (nicht ***mri̯***) verwendet wird.

268 Barbash, *Padikakem*, 88f.

269 Zu ***ỉwn*** s. Kucharek, *Klagelieder*, 70 mit weiteren Hinweisen. Auch Barbash, *Padikakem*, 90 sieht in diesem Vers Osiris' Verbindung zu Re betont.

270 Vgl. Barbash, *Padikakem*, 94.

dazu als jedwede böse Tat, mit der Osiris bei seinem Kommen behelligt werden könnte. Mit Blick auf den folgenden Vers halte ich die erste Lösung für treffender.

In pSchmitt und pBM 10081 steht als Determinativ von *ʿši̯* nicht nur 𓏴 wie in den anderen Textzeugen, sondern .[271] Damit beruht die Lesung *n ʿši̯(.t) n ḏw* nur auf den Parallelen; eine Umdeutung des Determinativs 𓏴 zu einem Ideogramm und ein daraus resultierender Textverlauf *n ʿši̯ n gꜣu̯*(?)[272] *n ḏw* „ohne Röcheln, ohne Beklemmung(?), ohne Übel" kann für unsere Version nicht ausgeschlossen werden.[273]

XXVI.32) *gnn ʿnt.w* *n t(ꜣ)š(?)⸗k r⸗f*	Geschmeidig ist die Myrrhe, so dass du nicht von ihr getrennt(?) wirst.

Angesichts der in allen Textzeugen belegten, sonst aber unbekannten Schreibung von *gnn* mit zwei sitzenden Männern stellt sich die Frage, ob an deren Statt nicht ein per Reduplikation gebildetes Verb *gngn*/*gngnn* vorliegt. Zur Übersetzung des ursprünglich eher einen negativ bewerteten „schwachen" Zustand beschreibenden *gnn*, gerade in der mehrfach belegten Anwendung auf die angenehme Konsistenz des „Myrrhen"-Balsams;[274] vgl. außer den Hinweisen von Kucharek, *Klagelieder*, 253f. auch die demotischen Belege von *gnn*/*knn* mit der Bedeutung „zart/milde/feucht sein".[275]

Die Lesung *tš* mit Blick auf pWAM 551 III.18; s. a. zur Transliteration. Dass die Schreibung in pWAM 551 vermutlich richtig ist, legt pMMA 35.9.21 XLVII.10 nahe: ; zudem lässt sich aus der vorliegenden Zeichenreihenfolge mit den Standardlesungen schwerlich ein verständlicher Text gewinnen. Immerhin ist es möglich, ausgehend von = *twr* auch hier noch *tš* zu lesen, zumal Wörter wie *qsš* oder *trš* nicht existieren. Unsicher bleibt in jedem Fall die Lesung des Worts: *tši̯* „fortgehen/verschwinden" oder *tꜣš* „abgrenzen/teilen", wobei die Determinierung in keinem Textzeugen eine echte Hilfestellung gibt. Hier ist aufgrund des Suffixpronomens *⸗k* die zweite Lösung gewählt, während für pMMA 35.9.21 wohl *n tši̯⸗f r⸗k* „sie wird sich nicht von dir lösen" (o. ä.) zu bevorzugen ist.[276] Unklar ist pWAM 551: *nn tš r⸗k r⸗f*, was man mit Barbash als „without being removed from you, indeed" verstehen kann.[277]

Die Erwähnung der auch bei der Balsamierung zum Einsatz kommenden „Myrrhe" wirkt auf den ersten Blick recht unvermittelt. Hier wird zum einen der Gedanke des vorangehenden Verses fortgeführt, in dem bereits von Osiris' körperlicher Wiederherstellung die Rede war, die ihm die zum Abschluss der Strophe im Mittelpunkt stehende feierliche Ankunft in Heliopolis und Memphis ermöglicht. Diese wird durch den Einsatz duftender Essenzen der Ankunft des begehrenswerten Geliebten ähnlich gemacht; vgl. XXIVa.32, 34, XXV.32.

271 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 253.

272 Oder ein anderes Wort, für das eine ideographische Schreibung 𓏴 vorstellbar ist (z. B. *wt* „Mumienbinden", *sṯꜣ.w* „Verwundung"). Genau *gꜣ*, das aufgrund der phraseologischen Parallelen dennoch am plausibelsten erscheint, ist als Lautwert des Zeichens bislang anscheinend nicht belegt.

273 Hinweis Natalie Schmidt (Tübingen).

274 Könnte man den Balsam in einer modernen Verpackung erwerben, wäre auf dieser in werbender Absicht womöglich das Adjektiv „soft" geschrieben, das bekanntlich auch auf Personen angewendet werden kann, dann mit einer *gnn* zwar nicht entsprechenden, aber ebenfalls nicht eben schmeichelhafter Aussage.

275 Erichsen, *Demotisches Glossar*, 565, 581. Keine weiteren Hinweise in *CDD k* (29.6.2001), 27; *g* (25.5.2004), 33; vgl. aber die Belege im *TLA*.

276 Entsprechend übersetzt von Smith, *Traversing Eternity*, 160; Kucharek, *Klagelieder*, 232.

277 Barbash, *Padikakem*, 89.

XXVI.33) *ỉh(y) hn(.w) r rʾ n(.ỉ) ḥw.t-nṯr⸗k* — Jubelrufe und Akklamation finden am Eingang zu deinem Tempel statt,

In pMMA 35.9.21 XLVII.11 sind die beiden Wörter für „Jubel" noch knapper geschrieben: . pWAM 551 III.19 mit bedeutungsähnlichem ***nhm***.

pMMA 35.9.21 mit direktem Genetiv; pBM 10081 XI.20 wie hier. pWAM 551 mit wohl nicht mehr sinnvoll lesbarem , was aus der vorliegenden Version entstanden sein könnte.

Vgl. die entsprechende Formulierung in pBremner-Rhind XIII.11: *ỉhꜣy hn(.w) r rʾ ḥw.t⸗k.*[278]

Mit diesem Vers beginnt der letzte Abschnitt der vierten Strophe, der die durch die vorangehenden Sätze vorbereitete Ankunft des Osiris als festliches Ereignis beschreibt. Zum Jubel am Eingang zu Osiris' Aufenthaltsort im Diesseits oder Jenseits s. a. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 2, hier XII.13–14 (Jubel im Palast und Lobpreisung am Eingang der beiden Landesheiligtümer).

XXVI.34) *ỉw⸗k m pr⸗k*
n snḏ⸗k — (weil) du in deinem Haus bist, ohne dass du etwas zu fürchten hättest.

Vgl. die ganz ähnliche Formulierung in XXIVa.26 und XXIVb.32.

XXVI.35) *wnn rḫ.yt pꜥ.yt ḥr dwꜣ⸗k* — Untertanen und Vornehme beten dich an
XXVI.36) *ḥr ḥ(ỉ)ḥ(ỉ) ꜥnḫ⸗sn m-ꜥ⸗k* — und ersuchen ihren Lebensunterhalt aus deiner Hand.

Die Reihenfolge *rḫ.yt pꜥ.t* ist erheblich seltener als *pꜥ.t rḫ.yt*, kommt aber bereits im Neuen Reich vor.[279]

In pWAM 551 III.22 fehlt *ḥr* vor *ḥỉḥỉ*.

Zu *ḥỉḥỉ ꜥnḫ* „Lebensunterhalt verschaffen wollen" als Tätigkeit der Nilschwemme s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 254. Anders als in den übrigen Belegen ist es hier anscheinend nicht die Überflutung selbst, die Lebensunterhalt „sucht",[280] sondern die den Nilflutbringer Osiris anbetende Menschheit, also die Empfänger der vom Gott hervorgebrachten Nahrung.

XXVI.37) *m⸗k ꜥnḫ⸗sn m tr n(.ỉ)*
ỉwỉ(.t)⸗k m rn⸗k pwy Ḥꜥpỉ — Und siehe, sie leben auf, sobald du in jenem deinem Namen Hapi kommst!

In pMMA 35.9.21 XLVII.15–16 zwei Verse.

Zur Formulierung vgl. XXIVa.31 sowie in den GZG .

XXVI.38) *ỉw pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w) m ḥq(ꜣ)*
ns.t⸗k
tꜣ.wỉ m-ḫt⸗f — Pharao – er lebe – ist Herrscher deines Throns, die Beiden Länder folgen ihm.

Anstelle der ausdrücklichen Gewährleistung von Schutz (s. zu XXV.1) für Osiris schließt die vierte Strophe mit der sicheren Thronfolge, wie es ähnlich auch am bzw. unmittelbar vor dem Ende der ersten, sechsten und siebten Strophe geschieht. Wie in der ersten und siebten Strophe wird der Nachfolger nicht als Horus, sondern als Pharao bezeichnet, also als der menschliche Herrscher auf Erden, passend zur Anwesenheit des Osiris in seinem „Tempel" (*ḥw.t-nṯr*, *pr*: Zeile 33–34) und der Anbetung durch seine irdischen Untertanen (Zeile 35).

278 Kucharek, *Klagelieder*, 254; Barbash, *Padikakem*, 94.
279 pChester Beatty IV rto. X.7 (Gardiner, *Chester Beatty Gift* II, Taf. 16).
280 S. a. *LGG* V, 466; Ventker, *Der Starke auf dem Dach*, 77 mit Anm. 118, 105.

4.2.5 Fünfte Strophe

Ausgangspunkt des Gedankengangs ist im ersten Vers die Einsamkeit der Witwe, der kaum zufällig am Schluss (XXVIII.4) die des Verstorbenen gegenübergestellt wird. Die Ankunft des Gottes, die diesen Zustand überwinden soll, bedarf bekanntlich des umfassenden Schutzes, weshalb dieses häufige Motiv fast die gesamte Strophe hindurch immer wieder in unterschiedlichen Facetten hervortritt.

XXVI.39) ***ḥw.t 5-nw(.t)***	**Fünfte Strophe**
XXVI.40) *ỉnk wꜥ(.t) ỉmm n sḫ(r.w)⸗k*	Ich bin die Einsame, die über dein Befinden wehklagt,
XXVI.41) *ḥm.t sn.t n(.t) mꜣw.t⸗k*	die Frau, die Schwester von deiner Mutter her.

Die Deutung von *wꜥ(.t)* als „Einsame" mit den meisten bisherigen Übersetzern.[281] Isis präsentiert sich hier nicht als alleinige Trauernde, wie es noch in der dritten Strophe anklang. Die folgenden Verse, bes. Zeile 46, weisen Isis wie in der vierten Strophe als Mitglied einer ganzen Gruppe von Unterstützern des Osiris aus. Damit ist in Übereinstimmung mit *ỉmw* „wehklagen" und passend zu den folgenden Verwandtschaftsbezeichnungen[282] die Göttin als „einsame" Hinterbliebene gemeint; vgl. in diesem Text XXIVa.40, XXVI.7, 25.

Die aufgrund der in diesem Text häufigen Schreibung von ▭ für *ḫ* naheliegende Lesung *sḫr.w* wird durch die Randglosse in pBM 10081 XI.27 bestätigt.[283]

pWAM 551 III.27 mit Pluralstrichen nach *ḥm.t*, aber *ḥm.wt* „Frauen/Gattinnen" dürfte aber auch dort kaum gemeint sein.[284]

XXVI.42) *n r⸗k Ḥp.w ꜥnḫ*	Nichts steht dir entgegen, lebendiger Apis!

Im weiteren Fortgang dieser Strophe erscheint Osiris eindeutig als Mond, also als sichtbarer Ba des solaren Leichnams. Demnach wird man hier den Apis-Stier komplementär als sichtbaren Ba des Ptah verstehen dürfen. Vgl. folgende Passage aus der Anrufung an den Sonnengott („*nouvelle page du Livre des Respirations*") auf den Totenpapyri pBerlin 3030 VIII.10–12, pLouvre N. 3236 III.2–3 und pGolenischeff 520 II.3–9, wo der Verstorbene neben dem „Phönix, dem erhabenen Ba des Re" in Heliopolis sowie parallel dazu zusammen mit dem „erhabenen Ba, Sprecher des Ptah" in Memphis aufgenommen werden soll:[285]

> *sꜥȝi̯⸗k rn⸗f m-ẖnw ḥw.t-bnbn r-gs bn.w bȝ šps(.ỉ) n(.ỉ) Rꜥw*
> *wnm⸗f ḥnꜥ⸗k m-ẖnw ḥw.t-ꜥȝ.t ḥnꜥ nṯr.w wr.w psḏ.t n(.t) Rꜥw*
> *sšmi̯.n⸗k qrs⸗f r Rꜣ-sṯȝ.w m ꜣInb-ḥḏ ḥnꜥ bȝ šps(.ỉ) wḥm n(.ỉ) Ptḥ*
> *qmȝ⸗k ꜥ.wt⸗f nb.t m-ẖnw ꜣInb-ḥḏ*
> Du sollst seinen Namen im Benben-Tempel Ansehen verschaffen, an der Seite des Phönix, des erhabenen Bas des Re, damit er mit dir gemeinsam im Großen Tempel speise, zusammen mit den großen Göttern, der Neunheit des Re! Du sollst seinen Bestattung(szug) nach Rasetjau in Memphis leiten, zusammen mit dem erhabenen Ba, dem Sprecher des Ptah! Du sollst alle seine Glieder in Memphis erschaffen!

---

281 Anders nur Barbash, *Padikakem*, 98: „I am the one …".

282 Deren Übersetzung mit Smith, *Traversing Eternity*, 160 und Kucharek, *Klagelieder*, 232. Diese sinnvolle Aussage vermeidet den Personenwechsel der von Goyon, *Imouthès*, 89 und Barbash, *Padikakem*, 98 bevorzugten Wiedergabe „Frau meines Bruders, zu deiner Mutter gehörig" und stimmt in pSchmitt außerdem am besten mit der Schreibung überein.

283 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 254; Barbash, *Padikakem*, 100f.

284 Mit Barbash, *Padikakem*, 101.

285 Herbin, *BIFAO* 84 (1984), 266 (Synopse); Smith, *Traversing Eternity*, 596f. Zu Phönix und Apis als Ba = sichtbare Erscheinungsformen von Re und Ptah s. den Kommentar von Herbin, *loc. cit.*, 292, Nr. 64, 67.

Die theologischen Verbindungen zwischen Osiris und dem Apis bedürften durchaus einer grundsätzlichen Aufarbeitung.[286] Zu vermerken ist einstweilen, dass bislang keine weiteren Belege für den „lebendigen Apis“ als Bezeichnung des Osiris bekannt zu sein scheinen;[287] vgl. aber den im Neuen Reich belegten Osiris-lebendiger Apis (*Wsỉr-Ḫp.w-ꜥnḫ*).[288]

XXVI.43) ***m wdn{h} ꜣ.t⸗k r⸗n***	Richte deine Aggressivität nicht gegen uns!

In pWAM 551 III.28 steht dieser Vers mit dem vorangehenden in einer Zeile; dort außerdem am Ende ***r⸗ỉ*** „gegen mich“; vgl. XXIVa.28.

XXVI.44) ***rnpi̯⸗k rnpi̯.tỉ***	Du sollst dich verjüngen, so dass du verjüngt bist, und
wḥm⸗k rnp (n) nr	termingerecht die Verjüngung wiederholen,
XXVI.45) *s(ỉ)wi̯(.w)(?)* ***nṯr pn ỉwi̯ r sw⸗f***	wenn dieser Gott gemeldet wird, der an seinem Datum kommt,
XXVI.46) ***nṯr.w nṯr.wt m rš(.wt) zp 2***	(so dass) Götter und Göttinnen überaus freudig gestimmt sind!

Da die Ankunft des Osiris hier nicht nur die jährliche als Nilüberschwemmung bzw. Kornosiris ist, sondern auch und besonders die monatliche als Mond, erscheint die bekannte und noch im Koptischen erhaltene allgemeine Bedeutung von ***nr*** als „Termin“ hier treffender als das prinzipiell gleichfalls mögliche „Jahr/jährlich“.[289] Dieser Überlegung entspricht die Verwendung von ***nr*** parallel zu ***sw***.[290]

Die Deutung der Schreibung ***sw*** zu Beginn von Zeile 45 als ***sỉwi̯*** mit Smith.[291] Alternativen sollten allerdings weiterhin in Erwägung gezogen werden, denn zwar ist ***sw*** für ***sỉwi̯*** bekannt, genau jedoch sonst m. W. nicht. Die übrigen Belege des Worts in pSchmitt sind alle mit geschrieben. Feder schlägt ***sw(t)*** „er ist“ vor.[292] Bevorzugt man diese Lösung, wäre „er“ nicht Osiris, sondern wie in XXVII.2 der Sonnengott.[293] Das Verspaar wäre dann so zu verstehen, dass Osiris’ termingerechte Ankunft der seines solaren Vorbilds entspräche: „da ‚Er‘ dieser Gott ist, der an seinem Datum kommt“. Diese grundsätzlich attraktive Möglichkeit ist hier deshalb hintangestellt, weil die Begriffe ***nr*** und ***sw*** nahelegen, dass nicht die tägliche Regeneration gemeint ist, für die der Sonnengott vor allem steht. Bei der gewählten Lösung ist „dieser Gott“ der Gott, in dessen Form – Mond oder Nil – Osiris erscheint. Die außergewöhnliche Schreibung von ***s(ỉ)wi̯*** könnte das Wortspiel mit ***sw*** „Tag/Datum“ betonen. Erwähnt sei auch noch der Gedanke, dass ein Beleg der kontrovers diskutierten ***sw sḏm⸗f***-Form vorliegen könnte, genauer dann eine Variante davon, denn zwar lässt sich ***sw sḏm*** (PsP) nachweisen, nicht aber ***sw N sḏm*** (PsP).[294]

Zp 2 könnte sich auch auf den gesamten Vers beziehen, so die bisherigen Bearbeiter.

286 Umfangreiche Bibliographie zum Apis: *LGG* V, 116.

287 Vgl. *LGG* V, 117.

288 *LGG* II, 555.

289 Formulierungen mit *nr* und für die jährliche Verjüngung des Osiris sind zusammengestellt bei Kucharek, *Klagelieder*, 254.

290 Man könnte allenfalls einwenden, es handele sich hier um eine Nebeneinanderstellung von jährlicher (*nr*) und monatlicher (*sw*) Verjüngung, aber beide Wörter haben eine Grundbedeutung „bestimmter Zeitpunkt“ o. ä., so dass es angemessener sein dürfte, beide dementsprechend zu verstehen, d. h. jährlichen und monatlichen „Termin“ einschließend.

291 Smith, *Traversing Eternity*, 160 mit Anm. 50; zustimmend Kucharek, *Klagelieder*, 254.

292 Feder, in: *TLA*.

293 Für die Annahme eines Personenwechsels, d. h. eine kurze Rede über Osiris statt an ihn, besteht kein Grund.

294 Vgl. die Diskussion und Hinweise von Stauder, *Linguistic Dating*, 334.

XXVII.1) ***nṯr nfr ṯzi̯ r ḥr.t***	Schöner Gott, steige zum Himmel empor
XXVII.2) ***ỉm.ỉ(t)-wp.t⸗f bꜣq.tw n tꜣ.w⸗s***	mit „Der an Seinem Scheitel" hell glühend („hell durch ihre Glut"),
XXVII.3) ***sḫr⸗s n⸗k nbḏ m h(h)⸗s***	damit sie für dich **den Frevler** mit ihrem Gluthauch zu Fall bringt.

pMMA 35.9.21 XLVIII.11: ***m tꜣ.w⸗s.***

N. B. die Schreibung von ***hh*** mit einem ***h*** und zwei Determinativen statt umgekehrt; identisch in pBM 10081 XII.3.

Nicht auszuschließen ist die den Übersetzungen von Goyon und Smith zugrunde liegende Deutung dieser Verse als Aussage über den Aufstieg des Sonnengottes, dessen Uräus dabei den Widersacher des angeredeten Osiris niederwirft.[295] Für die stattdessen mit Kucharek hier verstandene Aufforderung[296] spricht deren Parallele zu ***rnpi̯⸗k***. Das „Emporsteigen" ist die sichtbare Form des zuvor beschworenen „Verjüngens". Die Verwendung des Suffixpronomens der dritten Person erklärt sich in beiden Fällen durch den Rückbezug auf den Sonnengott, an dessen „Scheitel" die feurige Uräusschlange normalerweise zu finden ist.[297] Dass Osiris' Erscheinen hier nicht solarer, sondern lunarer Natur ist, ergibt sich weniger aus dem Fortgang der Strophe – es könnten ja nacheinander beide Formen evoziert werden – als aus dem Tragen des Herrschaftsabzeichens des Sonnengottes. Damit findet Osiris' Ankunft nicht bei Re im morgendlichen Horizont statt, sondern an Res Stelle und damit doch wohl als Aufgang des ‚Nachtauges'. Deutlicher ist die Identität des mit der Uräusschlange erscheinenden Osiris als Mond in XXVII.15–16.

XXVII.4) ***mi̯ m ḥtp***	Komm in Frieden! Dein Sohn ist unterägyptischer König
zꜣ⸗k m bỉ.tỉ m nḏ⸗k	und dein Beistand.
XXVII.5) ***mi̯ mꜣꜣ⸗ỉ ḥr⸗k mỉ ḫnt(.w)***	Komm, damit ich wie ehedem dein Gesicht sehen kann!
XXVII.6) ***ꜥ.wỉ⸗ỉ qꜣi̯(.w) r ḫwi̯(.t) ḏ(.t)⸗k mri̯⸗ỉ***	Meine Arme sind erhoben, um deinen Leib zu schützen, mein Geliebter!

Die beiden ersten, jeweils mit ***mi̯*** beginnenden Verse stehen in pWAM 551 III.34–35 in umgekehrter Reihenfolge.

pMMA 35.9.21 XLVIII.15: Auf eindeutig geschriebenes ***ḏ.t⸗k*** folgt , lies wohl ***(n) mr(.wt)⸗k.*** pBM 10081 XII.6: ***mr(.wt)⸗k r⸗ỉ*** „da die Liebe zu dir mich übermannt"/„da deine Liebe auf mich gerichtet ist"(?); außerdem Randglosse ***ḏ.t⸗k pw*** „dein Leib heißt das" als Erläuterung der im Haupttext wie hier vorliegenden Schreibung . In pWAM 551 III.36 steht hinter ***mr⸗k*** noch ein Schriftquadrat, das mit Blick auf die Londoner Parallele gleichfalls zu ***r⸗ỉ*** ergänzt werden könnte.[298] Die New Yorker und die vorliegende Version können beide einfache Verkürzungen dieser Formulierung sein, wobei das hier geschriebene Suffixpronomen der ersten Person auch in der sehr ähnlichen Passage pBremner-Rhind VIII.6–9 direkt an ***mri̯*** verwendet wird:

mỉ m ḥtp zp 2 bỉ.tỉ ỉty mỉ m ḥtp
ḥꜣ mꜣꜣ⸗n ḥr⸗k mỉ ḫnt(.w) mỉ mri̯.{wt}n⸗ỉ mꜣꜣ⸗k
ꜥ.wỉ⸗ỉ qꜣi̯(.w) r ḫwi̯.t⸗k mr.{wt}n⸗ỉ

---

295 Vgl. Goyon, *Imouthès*, 90; Smith, *Traversing Eternity*, 161.

296 Kucharek, *Klagelieder*, 233.

297 Vgl. *LGG* I, 290 *s. v. Ỉmyt-wpt-ỉtn-Ꜣḫw* (*CT* IV, 34e), *Ỉmyt-wpt-Rꜥ* (*Pyr.*, 1568c) sowie allgemein zum Uräus am „Scheitel" die Hinweise bei Kucharek, *Klagelieder*, 254f.

298 Diese Lesung erwägt auch Barbash, *Padikakem*, 102. Die Zeichenreste stehen zu zumindest nicht in Widerspruch.

Komm in Frieden – zweimal, unterägyptischer König, komm in Frieden!
Ach, dass wir dein Gesicht erblickten wie zuvor, da ich mir so gewünscht habe, dich zu sehen!
Meine Arme sind hochgestreckt, um dich, den ich liebgewonnen habe, zu beschützen.

Diese an gleich mehreren Stellen enge Parallele ist nicht nur ein gutes Beispiel für die zahlreichen intertextuellen Bezüge zwischen verschiedenen Klageritualen,[299] sondern zeigt gleichzeitig auch, wie frei mit dem in welcher Form auch immer zur Verfügung stehenden Wortmaterial kreativ gearbeitet wurde. Hier ist Horus der ***bỉ.tỉ***-König (vgl. XXIVb.27, dort ebenfalls kombiniert mit ***nḏ*** „beistehen"), in den *Gesängen* hingegen der angerufene Osiris selbst, ohne dass für die übrige Textpassage eine irgendwie geartete Anpassung an diesen inhaltlichen Unterschied feststellbar wäre. Sie ist auch gar nicht unbedingt zu erwarten, da beide Götter oftmals als ***bỉ.tỉ*** bezeichnet werden[300] und Horus' Königtum selbstverständlich das seines Vaters Osiris ist. Andere Unterschiede erklären sich eher durch die unterschiedliche Versstruktur, die hier von zweimal ***mi̯*** „komm!" mit jeweils folgendem Wunsch (*m ḥtp* bzw. *m33⸗ỉ ḥr⸗k mỉ ḫnt.w*) und Aussagesatz, wobei die Aussagen einmal mehr die Nachfolge durch Horus und den Schutz, hier ausdrücklich durch die Sprecherin, in Parallele zueinander setzen (vgl. bes. XXIVb.27–28; zu XXIVb.44–XXV.1).

Die Anrede als „Geliebter" auch in XXVIII.24; zu dessen Anblick s. hier XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII. 28, XXVIII.9, 17 (dort ebenfalls mit ausdrücklicher Nennung des Gesichts).

XXVII.7) *ỉ ḥwn.w nfr mi̯ r pr⸗k nḏ(.w)⸗k nb-T3.wỉ*	O, schöner Jüngling, komm zu deinem Haus, da du beschützt bist, Herr Beider Länder!
XXVII.8) *sbỉ{.w}⸗k ḫr(.w) n wnn⸗f*	Dein Widersacher ist gestürzt, es gibt ihn nicht (mehr).

Auch denkbar: „komm zu deinem eigenen Haus" (*mi̯ r pr⸗k n(.ỉ) ḏ(.t)⸗k*); vgl. die Schreibung von ***ḏ.t*** unmittelbar zuvor in Zeile 6. Allerdings wäre dann die namentliche Anrede auf den Beginn und das Ende eines einzigen Aufforderungssatzes verteilt. Liest man also mit den meisten bisherigen Bearbeitern ***nḏ*** „schützen", dann ist in Übereinstimmung mit dem vorangehenden und dem folgenden Vers in Zeile 7 mit einer Aussage über den Schutz für Osiris zu rechnen, nicht durch ihn,[301] auch wenn der Beistand des Totengottes für seinen Sohn grundsätzlich gleichfalls bekannt ist (s. hier I.6, XIX.15). Da grundsätzlich sinnvolles „der Herr Beider Länder beschützt dich" mit dem überlieferten Text nicht vereinbar ist, bleibt die hier gewählte Lösung als die m. E. wahrscheinlichste übrig.[302] Die bislang vorgeschlagenen Alternativen haben den Nachteil (wenn es denn wirklich ein Nachteil ist), dass sie eine außerhalb des Themas „Schutz der Ankunft" stehende Aussage in den Text bringen.[303]

Wie ***bỉ.tỉ*** in Zeile 4 ist ***nb-T3.wỉ*** eine sowohl auf Horus als auch auf Osiris (und weitere Herrscher-Götter) anwendbare Königsbezeichnung.[304] Als „Herr Beider Länder" wurde in der ersten Strophe

299 Für XXVII.5 macht Kucharek, *Klagelieder*, 255 neben der zitierten Parallele (s. a. *ibidem*, 205f.) noch auf pBremner-Rhind I.20 und III.12 aufmerksam, wo Osiris in seiner vormaligen Gestalt (*ỉr.w⸗k ḫnt.ỉ*) kommen bzw. gesehen werden soll. Der Wunsch, Osiris zu sehen, hier noch in XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII.28, XXVIII.9; s. a. VII.37.

300 Vgl. *LGG* II, 748–752.

301 So Goyon, *Imouthès*, 90, gefolgt von Barbash, *Padikakem*, 102.

302 Möglich noch ein Nominalsatz: „Dein Beistand ist der Herr Beider Länder"; vgl. aber Zeile 4, wo für eine entsprechende Aussage ein Adverbialsatz mit ***m*** bevorzugt wurde. Überhaupt ist nur drei Verse später mit einer zwar inhaltlich, aber nicht im Ausdruck so genau übereinstimmenden Formulierung zu rechnen.

303 Smith, *Traversing Eternity*, 161: „Du bist der Herr Beider Länder" mit einer sehr ungewöhnlichen Schreibung für ***ntk***; Kucharek, *Klagelieder*, 233: „Mögest du den Herrn der Beiden Länder begrüßen!"

304 Vgl. *LGG* III, 776f.

(XXIVb.27) der Erbe des Osiris tituliert, hier nun Osiris selbst; vgl. für einen entsprechenden Umgang mit *bỉ.tỉ* unmittelbar zuvor (XXVII.4 mit Zitat von pBremner-Rhind VIII.7).[305]

XXVII.9) *šmi̯⸗ỉ n (= m) kf.wt wꜥi̯⸗k*	In Entblößung gehe ich einher, da du allein bist.

pMMA 35.9.21 XLIX.2 mit eindeutigen Schreibungen für *m* und *wꜥi̯*. Hier könnte eine Mischschreibung aus PsP *kfi̯.tw* (dann wäre die Präposition *n/m* zu streichen) und *wꜥi̯* vorliegen, während die lesbare Ausschreibung der Endung von *kfi̯.t/kf.wt* eher zufällig daraus resultieren dürfte. pMMA 35.9.21: *n wꜥ.w⸗k* „wegen deiner Einsamkeit/weil du allein bist“.

Kfi̯ als Entblößung der Trauernden mit Kucharek, *Klagelieder*, 255. Zur Einsamkeit des abwesenden Verstorbenen s. II.17 sowie XXIVa.39, wo ebenfalls zuvor (XXIVa.38) Osiris als *ḥwn.w nfr* angeredet wird. Eine fast identische Aussage steht in XXVII.37, dort mit *sꜥḥ* statt *wꜥi̯* als Zustand des Osiris.

XXVII.10) *m⸗k gs-dp(.t)* *m ꜣb r⸗ỉ*	Siehe die Schutzwache! Meide mich nicht!

In pMMA 35.9.21 XLIX.3 ist *gs-dp.t* mit der Götterstandarte determiniert, so dass dort auch „meine Schutzwache“[306] oder „die Beschützerin“[307] gelesen werden könnte. Da zuvor der Schutz nicht nur durch Isis, sondern auch durch Horus ausgeübt wird (Zeilen 4, 6), im Folgenden Seth „uns“ fürchtet (XXVII.12) und die Götter als Schutz Osiris umgeben (XXVII.14), halte ich eine Aussage über das grundsätzliche Vorhandensein dieser und weiterer Beschützer[308] für treffender; in der vorliegenden Schreibung ohne Gottesdeterminativ liegt sie ohnehin näher. Für den *gs-dp.t*-Schutz des auferstehenden Osiris durch die Gemeinschaft der Götter vgl. z. B. den folgenden Anruf aus der Rezitation des Vorlesepriesters in der vierten Tagstunde der *Stundenwachen*, wo die Nennung der Schutzwache ebenfalls mit einem (dort einem von mehreren) „erhebe dich“-Anruf einhergeht (s. hier den folgenden Vers):[309]

> *ṯzi̯ ṯw*
> *ꜣḫ.w m-ḫt⸗k*
> *psḏ.t m gs⸗k dp.t*
> *ḥꜥi̯⸗sn kw m nṯr wꜥ*
> *sꜣḫ⸗sn kw m nb⸗sn*
> Erhebe dich! Die Befähigten sind dein Gefolge, die Neunheit ist deine Schutzwache, indem sie dich als den einzigen Gott bejubeln und dich als ihren Herrn befähigen.

Die Schreibung in der New Yorker Parallele wäre demnach eher als „meine Schutzwache“ aufzufassen in dem Sinne, dass deren Anwesenheit Isis’ Aufforderung zu verdanken ist.

XXVII.11) *ṯzi̯ ṯw r⸗k m ỉꜥḥ m-hꜣ.w Ḥqꜣ-ꜥnḏ*	Erhebe dich also als Mond im Gebiet von Heqa-andj,
XXVII.12) *snḏ n⸗n pfỉ m ꜣ.t⸗f*	da Jener uns in seinem Augenblick fürchtet!

Ein expliziter Beleg für die lunare Ankunft des Osiris im Umland von Heliopolis;[310] vgl. zu I.9. Mit Blick auf das folgende Verspaar ist hier außerdem wieder der Ort des göttlichen Tribunals gemeint.

305 *Pace* Kucharek, *Klagelieder*, 255, die aufgrund des Verses XXIVb.27 eine Deutung von *nb-Tꜣ.wỉ* als Bezeichnung des Osiris für unsere Stelle ausschließen möchte.

306 So Smith, *Traversing Eternity*, 161 („my protection“). Goyon, *Imouthès*, 90 versteht „mein Schutz“ als Bezeichnung des angeredeten Osiris, aber unmittelbar nach *m⸗k* sollte doch das Wahrzunehmende genannt sein.

307 So Kucharek, *Klagelieder*, 233, 255; vgl. auch *LGG* VII, 328 (*gs-dp.t* als Bezeichnung von Göttinnen).

308 Zu den verschiedenen Ausübern von Schutz s. z. B. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 1111.

309 Pries, *Stundenwachen* I, 388 (04 TS ꜥ); II, 103.

310 S. a. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 397f., § 35h, der u. a. diesen Vers zitiert.

Seths Furcht vor „uns" kann hier wie vorgeschlagen durch einen Umstandssatz als Voraussetzung für Osiris' sichere Ankunft[311] präsentiert sein.[312] Vorstellbar ist sie noch als Begleiterscheinung, sei es ebenfalls in einem Umstands- oder in einem Hauptsatz.[313]

XXVII.13) ***sḫꜣḫ=k r pr=k m mꜣꜥ-ḫrw***	Spute dich zu deinem Haus, in Rechtfertigung,
XXVII.14) ***nṯr.w m zꜣ=k ḥꜣ=k***	da die Götter dich als dein Schutz umgeben!

pMMA 35.9.21 XLIX.6 mit ***n*** für ***m***.[314]

Der Furcht des Seth vor den schützenden Göttern im Bezirk von Heliopolis entspricht hier die „Rechtfertigung" des Osiris: Mit dessen Triumph vor dem bevorzugt in Heliopolis einberufenen Göttertribunal[315] ist Seths Niederlage besiegelt. Zur Ankunft im Haus als Anzeichen der Rechtfertigung bei Re s. a. XXIVa.37; vgl. auch im Folgenden, Zeile 19–20.

XXVII.15) ***mḥn(.t) ḥr tp=k nb nsr*(?)**	Die Mehenyt-Schlange ist auf deinem Kopf (befestigt), Herr der Flamme,
XXVII.16) ***nr.w=s pḫr(.w) m šn.w=k***	Ihre Schrecklichkeit erfüllt deine Umgebung ringsum.

pMMA 35.9.21 XLIX.8: „Die Mehenyt-Schlange ist als Herrin der Flamme auf deinem Kopf (befestigt)" (***mḥn.wt ḥr tp=k m nb.t nsr***). Dort steht eine Schlange als Determinativ auch nach dem letzten Wort, so dass dieses in Übereinstimmung mit der Schreibung ***mḥn.wt*** als Bezeichnung einer Göttin gelesen werden sollte. In pWAM 551 III.45 ist der Name der Schlange geschrieben, das abschließende Epitheton .[316] Dieses steht nach einer Präposition ***m***, benennt also wie im New Yorker Papyrus die Schlange, nicht deren Träger. pBM 10081 XII.15 schreibt ***mḥn(.t)*** wie hier. Das abschließende ***nb/nb.t nsr***(?) ist dort in der Randglosse als ***nb/nb.t tꜣ.w*** „Herr/Herrin der Glut" erklärt, wobei die Schreibung [317] und die Abwesenheit eines Determinativs das Genus dieser Bezeichnung offenlassen.

Dass die Schlange weiblichen Geschlechts ist und ihr Name somit problemlos zum bekannten ***mḥn.t/mḥn.yt*** zu ergänzen ist, zeigt die pronominale Wiederaufnahme mit ***=s*** im folgenden Vers.[318] Am Versende ist in pSchmitt anders als im New Yorker und im Baltimorer Papyrus aber grammatisch wie auch von der Schreibung her sicher ein Beiname des Angesprochenen zu lesen. Da das in der Londoner Parallele am Rand angegebene ***nb/nb.t tꜣ.w*** als Beiname männlicher Gottheiten sonst nicht belegt zu sein scheint, ist hier für das Zeichen einer Lesung ***nsr*** der Vorzug gegeben. Außerdem lässt sich ***tꜣ.w*** als Lautwert von bislang nicht nachweisen.[319] Denkbar wäre noch das mit ***nb nsr*** ungefähr bedeutungs-

---

311 Eine umgekehrte Deutung von Seths Furcht als Folge von Osiris' Ankunft, wie sie Kucharek, *Klagelieder*, 233 vorschlägt, halte ich angesichts dieser geläufigen Konstellation für weniger wahrscheinlich, zumal Kucharek selbst beim folgenden Verspaar den Umstandssatz durch „indem" wiedergibt.

312 Entsprechend übersetzt auch Barbash, *Padikakem*, 98; eine inhaltlich entsprechende Lösung bei Feder, in: *TLA*.

313 Die zweite Lösung bevorzugt offenbar Goyon, *Imouthès*, 90; eindeutig so Smith, *Traversing Eternity*, 161.

314 Angesichts des ***m*** in allen übrigen Textzeugen und der Häufigkeit der Schreibung ***n*** für ***m*** besteht nicht die Notwendigkeit einer Übersetzung „Haus der Rechtfertigung" (so Kucharek, *Klagelieder*, 233).

315 Vgl. nur hier XX.1–2, XXIII.17–18.

316 Hierzu Barbash, *Padikakem*, 103f.

317 Wiedergabe nach Goyon, *Imouthès*, 90, Anm. 39; Kucharek, *Klagelieder*, 256; so jetzt auch Gill. Barbash, *Padikakem*, 103 hingegen: , aber es ist doch wohl das üblicherweise mit dem *tꜣ*-Zeichen kombinierte phonetische Komplement ***t*** zu lesen.

318 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 255f.

319 Vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 426 (20.15).

gleiche ***nb sḏ.t***. Während ersteres den Sonnengott bezeichnet,[320] ist das zweite am Ende des *Zweiwegebuchs* für den dem Gott gleichgestellten oder sogar mit ihm identischen Verstorbenen belegt.[321] Osiris hier als Inhaber der ursprünglich und meistens von Re (sowie dem König) getragenen Stirnschlange Mehenyt[322] mit einem Epitheton des Sonnengottes als Besitzer des feurigen Sonnenauges anzureden und ihm damit ausdrücklich die Berechtigung zum Erhalt des Uräus zuzusprechen, ist mindestens ebenso treffend wie die nochmalige Bezeichnung der Schlange in pMMA 35.9.21 und pWAM 551. Unabhängig von diesem Unterschied ist die Mehenyt-Uräusschlange hier eindeutig nicht als Sonnen-, sondern als Mondauge des für Re in der Nacht aufgehenden Osiris zu verstehen.[323] Den Aufgang des Osiris mit der Uräusschlange beschwört bereits XXVII.1–3.

XXVII.17) ***mi̱ n=k zꜣ.w=k m-ꜥ nb.w***	Nimm dir deine Amulette vom „Gold" (= Hathor)!
XXVII.18) *sḫwi̱=s ḏ.t=k mỉ ꜣw(.t)(?) ỉti̱=s*	Sie wird deinen Leib beschützt sein lassen wie den Schrein(?) ihres Vaters.

pMMA 35.9.21 XLIX.10: ***mi̱ n=k ḫkr.w=k m ꜥ.wỉ nb.yw*** mit verschiedenen Deutungsmöglichkeiten (s. im Folgenden). Das Ideogramm für ***ḫkr.w*** in pWAM 551 III.47 ist unklar,[324] es erscheint identisch in der Parallele zu XXVIII.19.

Mit der hier wie in pBM 10081 XII.17 und pWAM 551 geschriebenen Präposition ***m-ꜥ*** kann „Amulette aus Gold" ohne Emendierung zu ***ꜥ.wỉ*** nicht gemeint sein; umgekehrt könnte man dort mit Blick auf die vorliegende Version „aus den Händen" verstehen[325] und nicht „als Goldarbeit" (***m (rꜣ-)ꜥ.wỉ/kꜣ.t nb.w***).[326] Die Deutung von ***nb.w*** „Gold" als das bekannte Epitheton der Hathor[327] begründet sich aus der Wiederaufnahme durch ***=s*** im nächsten Vers, das sich nicht auf ***zꜣ.w*** bzw. beziehen kann.[328] Vgl. auch die Schreibung in pWAM 551: ; pMMA 35.9.21 mit auf verschiedene Weisen deutbarem .[329] In der Wahl genau dieser Gottesbezeichnung findet sich Gold, an dessen Bedeutung für Funeräramulette ja kein Zweifel besteht,[330] als Material der Amulette zumindest indirekt ausgedrückt.

---

320 *LGG* III, 674.

321 *CT* VII, 468c.

322 S. die Hinweise bei Barbash, *Padikakem*, 99, Anm. 154 sowie *LGG* III, 385f.

323 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 256. Zu den als ***nb.t nsr/nsr.t*** bezeichneten Göttinnen – am häufigsten Isis – s. *LGG* IV, 82f. ***Nb.t tꜣ.w*** ist sonst nur in der Chronokratenliste 2 belegt (*Edfou* III, 302, 23° [***nb.t tꜣ.w tꜣ***], 316, 26°; s. *LGG* IV, 154, wobei die Hathorkrone die so bezeichnete Göttin passend zum Namen als weitere Personifikation des feurigen Sonnenauges ausweist.

324 Das von Barbash, *Padikakem*, 317 vorgeschlagene ist zwar grundsätzlich ähnlich, es fehlt aber die unverzichtbare ‚Spitze' der Weißen Krone. Die von Kucharek, *Klagelieder*, 556 gesehene Ähnlichkeit zu kann ich nicht erkennen, und ein Salbgefäß (vgl. *ibidem*) dürfte aufgrund des Kotexts wohl nicht gemeint sein. Am ehesten wird es sich doch um eine Wiedergabe von handeln, wobei die veränderten Proportionen der beiden Grundformen darauf hindeuten könnte, dass die Standardform des Zeichens nicht mehr geläufig war. Die folgende Gruppe passt jedenfalls besser zu ***ḫkr*** als zu ***zꜣ***; vgl. die Schreibung in pMMA 35.9.21: .

325 So Smith, *Traversing Eternity*, 161; Kucharek, *Klagelieder*, 233, 256.

326 So Goyon, *Imouthès*, 90 mit Anm. 40. Barbash, *Padikakem*, 96, 98, 104 ***m-ꜥ*** „adornments of gold".

327 *LGG* IV, 178–184. Diese Lösung erwägt bereits Kucharek, *Klagelieder*, 233, 256.

328 Auf die Frage des pronominalen Bezugs weist auch Kucharek, *Klagelieder*, 256 hin, die allerdings eine Wiederaufnahme von ***mḥn.yt*** ansetzt. Problematisch an dieser Lösung ist aber, wie Kucharek selbst anmerkt, dass dann Vers XXVII.17 ohne Verbindung zum umstehenden Text bleibt.

329 Von Smith, *Traversing Eternity*, 161 als „Goldschmied" übersetzt, was unabhängig von der vorliegenden Version für pMMA 35.9.21 problemlos möglich ist.

330 Vgl. nur den für die Erstedition (Munro, *Ritualbuch*) namengebenden ersten Text auf dem Totenpapyrus des Monthemhat (Bonn L 1647).

Das erste Wort in Zeile 18 ist in pMMA 35.9.21 XLIX.11 wie hier ohne bedeutungssignifikantes Determinativ geschrieben (dort mit der Buchrolle als Worttrenner), so dass auch z. B. *sꜣḫ* als Lesung infrage käme;[331] eindeutig aber pWAM 551 III.48: .

Uneinheitlich überliefert ist das Ende desselben Verses. Während das scheinbare *h* hier sowie in pBM 10081 XII.18 am ehesten als Haus-Determinativ gedeuten werden kann, steht in pMMA 35.9.21 . pWAM 551 im Prinzip ähnlich, lässt man die Schreibung von bzw. Verschreibung aus *iṯi⸗s* am Zeilenende außer acht: . Fraglich ist, auf welchen Teil des Verses sich die demotische Randglosse in pBM 10081 (*pꜣ i͗.i͗r fy* „der/das hochhob“) bezieht.[332]

Als *ꜣw.t* oder *ꜣw.ty*[333] werden verschiedentlich Räume in Tempeln bezeichnet. Die Verwendung dieses Worts lässt sich an unserer Stelle auch durch ein Wortspiel zwischen *wsḫ* „breit“ und *ꜣw* „lang“ begründen,[334] was man als Schutz des Osiris in Breite und Länge, sprich in jede Richtung, verstehen kann. Nichtsdestotrotz ist die genaue Wortbedeutung hier von Belang. *ꜣw.t/ꜣw.ty* werden nämlich meistens verborgene oder verbergende Räume genannt, so gleich mehrfach in den Krypten des Dendara-Tempels.[335] Eine aufschlussreiche Parallele bietet dort ein Text auf der Nordwand von Kammer D der ersten westlichen Krypte, der den Raum des von der Neunheit beschützten Atum-Auges, also des Mondauges, als das Osiris in unserem Text erscheint, als *ꜣw.t* benennt:[336]

šzp.t i͗mn(.t) ẖr(.t) ꜣw.t n(.t) ḫpr.ww i͗r.t I͗tm(.w) ḥtp.tw m ḥḏ⸗s
pꜣw.t tp.i͗(t) m šn(.w) n(.i͗) šf.yt m nh.t n(.t) sšm(.w)⸗s r km ḏ.t
Geheime Kammer, die das Behältnis der die Erscheinungsformen von Atums Auge birgt, das in ihrem Schrein ruht.
Die ersten Urgötter umringen das Angesehene als Beschirmung seines Bilds, bis zur Vollendung der Unendlichkeit.

Dort und offenbar auch hier handelt sich bei *ꜣw.t* also nicht um einen Raum im Sinne einer Kapelle o. dgl., sondern um eine relativ kleine Einheit, die im Schrein in einer Kammer aufbewahrt wird. Im Fall des Osiris ist damit am ehesten sein Sarg gemeint.

Ebenfalls in ‚osirianischem‘ Kontext erwähnt die Philä-Version der dritten Tagstunde der *Stundenwachen* den *ꜣw.t*-Raum, dort mit dem Sonnengott als dessen „Herrn“. Die genaue Bedeutung dieser Stelle, die von der Parallele in Edfu erheblich abweicht, bleibt einstweilen unklar: „He, Osiris-Chontamenti, großer Gott, Herr des Abatons, du wirst den Herrn der *ꜣw.t*-Krypte(?) sehen, und aus der ersten Pforte deines Hauses hervorgehen“ (***hꜣ Wsi͗r-ḫnt.i͗-i͗mn.tt nṯr ꜥꜣ nb ⟨i͗ꜣ.t⟩-wꜥb.t mꜣꜣ⸗k nb ꜣw.t pri͗⸗k m sbḫ.t tp(.t) n(.t) pr⸗k***).[337]

Vgl. auch die Verbindung *ꜣw-ḥꜣp.t*, die ebenfalls einen Raum bezeichnet, worin ein Gott verborgen oder geschützt wird.[338]

331 So Smith, *Traversing Eternity*, 161 mit Anm. 53.

332 S. a. Smith, *Traversing Eternity*, 161, Anm. 55. Ob „Hochheben“ eine Umsetzung von *s(ꜣ)ḫ* „befähigen/verklären“ ist?

333 In dieser Form ist das Wort im *TLA* aufgeführt [26.1.2012].

334 Kucharek, *Klagelieder*, 256.

335 Vgl. Cauville, *Dendara V–VI. Index phraséologique*, 1.

336 *Dendara* VI, 86.13–14; vgl. Cauville, *Dendara V–VI*, 372f.; Waitkus, *Krypten*, 205.

337 Pries, *Stundenwachen* I, 373; II, 98 (03 TS β). Pries geht von einer sekundären Formulierung aus, in der ***nb ꜣw.t*** das ***nb ꜣḫ.t*** der Edfu-Version ersetzt hat (*ibidem* I, 382).

338 *Pace* Waitkus, *Krypten*, 255, Nr. 7, der aufgrund der Schreibung *ḥp* statt *ḥꜣp* liest und als Übersetzung „weitläufig“ vorschlägt. Angesichts einer Raumbezeichnung *ḥp.t/ḥꜣp.t* auch ohne vorangehendes *ꜣw* (vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 616) ist dies aber nicht notwendig, und die meisten Belege, darunter die von Waitkus, *ibidem*, 50, 54 übersetzten, weisen auf das Verbergen und Schützen des Gottesbilds im *ꜣw-ḥꜣp.t*-Gemach hin, sei es direkt (*Dendara* V, 25.11, 28.3–4), sei es in weiteren Inschriften desselben Raums (*Dendara* V, 27.7; vgl. 29.15).

Undeutlich bleibt einstweilen die genaue Aussage des Vergleichs: Gewährt Hathor ihrem Vater Osiris Schutz gleich einer verborgenen Kammer, so dass aggressive Verteidigung und defensives Verbergen einander ergänzen, oder entspricht Hathors Handlung an Osiris ihrem Schutz der verborgenen Kammer „ihres Vaters"?

Ebenfalls unsicher ist, ob man die für pSchmitt und pBM 10081 naheliegende Deutung auf die beiden anderen Textzeugen übertragen kann.[339] Dass diesen zufolge der *3w.t*-Raum sich „über" dem Vater der Göttin befände, erscheint im Kontext eines Grabes, um das es sich bei einem Aufenthaltsort des Osiris stets auch handelt, zumindest nicht unpassend.

Eine ganz andere Möglichkeit zieht Feder in Betracht, der mit Verweis auf ***3w.t-ỉb*** als Goldamulett für Osiris[340] sowohl das Haus-Determinativ hier und im Londoner Papyrus als auch ***ḫr*** in den beiden anderen Parallelen als Verschreibungen von ***ỉb*** betrachtet bzw. als Vereinfachung der Form des Amuletts selbst (Fassade mit Hohlkehle).[341] Akzeptiert man diese Emendierung, würde die Göttin gleich dem „Freude"-Amulett Schutz gewähren.

XXVII.19) ***ỉy.tw ꜥḏ.tw***	Sei wohlbehalten willkommen, da deine Feinde nicht (mehr)
nn ḫft.(ỉ)w⸗k	sind
XXVII.20) ***ỉb n(.ỉ) Rꜥw r⸗k***	und Re dir zugetan ist.

Vgl. XXV.25, wo ***ỉb n(.ỉ) Rꜥw*** aufgrund der ganz anderen weiteren Formulierung vorschlagsweise als Bezeichnung des lunaren Osiris gedeutet ist. Im vorliegenden Zusammenhang kommt dies nicht in Betracht, hier wird der Abwesenheit von Feinden mit dem Wohlwollen des Götterkönigs ein weiterer Akt von Osiris' Sicherheit zur Seite gestellt. Auf eine fast wörtliche Verwendung der beiden Verse in Esna macht Kucharek aufmerksam.[342] Dort ist dem Satz ***ỉb n(.ỉ) Rꜥw r⸗k*** der Beistand durch den Sohn Horus (***z3⸗k Ḥr.w m nḏ⸗k***) hinzugesetzt; vgl. die komplementäre Unterstützung durch den „Vater" Re und Horus hier in XXV.28–29. Versteht man „Herz des Re" als die bekannte Bezeichnung des Thot (oder Chons), dann wären in Esna mit diesem und Horus die beiden wesentlichen göttlichen Ritualisten zusammengestellt, an unserer Stelle Thot allein, mit Blick auf den ersten der beiden Verse wohl als Feindvernichter.[343] Allerdings spielt zumindest hier der Kontext der Weltschöpfung, in dem Thot „Herz des Re" ist,[344] wohl keine wesentliche Rolle.

Zum Zusammenhang zwischen der Akzeptanz durch Re und der Ankunft s. insbes. hier zuvor, XXIVa.37, XXVII.13–14.

XXVII.21) ***ỉ sḥḏ t3 nṯr.w***	O, der Erde und Götter erleuchtet, wenn er kommt,
n ỉwỉ⸗f	
XXVII.22) ***psḏ r⸗k***	scheine doch, da der Frevler entfernt ist!
sḥrỉ(.w) nbḏ	

pMMA 35.9.21 XLIX.14: „der die Erde für die Götter erleuchtet" (***sḥḏ t3 n nṯr.w***); pWAM 551 III.51 ohne ***n*** wie hier, ebenso pBM 10081 XII.21.[345] Für beide Formulierungen fehlen bislang weitere Belege.

N. B. die Schreibung von ***nbḏ*** ohne Rubrum.

339 Dies tun Goyon, *Imouthès*, 90 mit Anm. 41; Smith, *Traversing Eternity*, 161 mit Anm. 54; Kucharek, *Klagelieder*, 233, 256. Anders Barbash, *Padikakem*, 98: „as the one who extends on behalf of her father".

340 Feder, in: *TLA*; s. *Dendara* X, 426.13.

341 S. bereits *Wb* I, 4.20.

342 Kucharek, *Klagelieder*, 257 bzw. *Esna* 413.1, 450.1.

343 Zu Thot als selbst Kämpfendem vgl. Stadler, *Weiser und Wesir*, 328–333.

344 Vgl. Stadler, *Weiser und Wesir*, 164–166.

345 *Pace* Barbash, *Padikakem*, 105.

„Erleuchter“ (*sḥḏ*) der Erde bzw. der Beiden Länder ist meistens der Sonnengott. Beispiele für vergleichbare Bezeichnungen des Osiris sind aber ebenfalls bekannt, wobei oft unklar ist, ob dieser dabei als Sonne oder Mond zu betrachten ist.[346] Jedenfalls begegnen mit Chons oder Horus-Dati eindeutig nächtliche Erleuchter.[347]

XXVII.23) *dwn(.w) ḥꜥ.w⸗k wḥꜥ(.w) ꜥ.wt⸗k* — Dein Leib ist gestreckt, deine Glieder gelöst.
XXVII.24) *zꜣ⸗k Ḥr(.w) m ḥr.ỉ ns.t⸗k* — Dein Sohn Horus ist Inhaber deines Throns.

Die vergleichbare Formulierung in ST 365, auf die bereits Kucharek hinweist, sei hier vollständig wiedergegeben:[348]

ỉmn(.ỉ) wr pḏ qs.w⸗ỉ dwn ꜥ.wt⸗ỉ
šmi̯⸗ỉ ḥr rd.wỉ⸗ỉ mỉ Wsỉr
ḏr.tỉ⸗ỉ ḥr ỉꜣb.t p.t[349] *pḏ qs.w⸗ỉ dwn ꜥ.wt⸗ỉ*
šmi̯⸗ỉ ḥr rd.wỉ⸗ỉ mỉ Wsỉr
Großer Westlicher, breite meine Knochen aus und strecke meine Glieder, damit ich wie Osiris auf meinen Beinen gehen kann!
Meine beiden Weihen auf der Ostseite des Himmels, breitet meine Knochen aus und streckt meine Glieder, damit ich wie Osiris auf meinen Beinen gehen kann!

Auch in Tb 26 ist es nicht der Verstorbene selbst, der „sich streckt und reckt“, sondern es wird für ihn getan, dort von Geb und Anubis:[350]

zš n⸗ỉ Gbb (ỉ)r(.ỉ)-pꜥ.t nṯr.w ꜥr.tỉ⸗fỉ r⸗f
wn⸗f n⸗ỉ ỉr.tỉ⸗ỉ šp(.tỉ)
dwn⸗f n⸗ỉ ꜥ.wỉ⸗ỉ rd.wỉ⸗ỉ qrf(.wỉ)
srwḏ{.n} ỉnp(.w) mꜣs.t⸗ỉ tzi̯⸗ỉ
...
Geb, der Edle der Götter, soll mir doch seine Kiefer aufsperren, er öffne meine blinden Augen und meine Arme und(?) strecke meine gekrümmten Beine! Anubis festige meine Kniee, so dass ich mich erhebe ...

Entsprechend dürfte auch hier eine passivische Übersetzung dem grundsätzlich möglichen und bislang bevorzugten Verständnis dieses Verses als Aufforderung vorzuziehen sein, zumal die Aussage m. E. plausibler ist: Osiris wird mit dem Argument seiner körperlichen Wiederherstellung zum Kommen aufgefordert. Diese Wiederherstellung leistet der Tote in der Tat nicht selbst, sondern sie wird mit der Einbalsamierung des Leichnams durch Andere vollzogen; vgl. die Beschreibung der ebenfalls ausgestreckten Mumie in XXVIII.12–13. Die Gehfähigkeit resultiert erst daraus, wie der zitierte Sargtext mit direktem Verweis auf Osiris ausdrücklich feststellt.

Zwischen Sätzen über die körperliche Behandlung bzw. Bestattung des Osiris ist die Aussage über Horus als Thronfolger wohl als weitere Sicherung des Daseins zu verstehen, ergänzend zur Entfernung des *nbḏ* in Zeile 22. Zudem bietet Horus' Nennung ein Bindeglied zur folgenden Erwähnung seiner Kinder.

346 Vgl. *LGG* VIII, 143f.
347 Vgl. *LGG* VI, 484 *s. v.* ***Sḥḏ-tꜣ-m-grḥ-nb.f*** und ***Sḥḏ-tꜣwy*** (Beleg Nr. 47 = Daumas, *Mammisis de Dendara*, 205.16 [*Schutz des Bettes*]).
348 *CT* V, 26e–h; e/h zitiert auch bei Kucharek, *Klagelieder*, 257.
349 Das Wort ***p.t*** ist nur in B2P erhalten, in B2L fehlt es; Sq3C zerstört.
350 pNespasefy A17.5–6; Verhoeven, *Nespasefy*, 26f., Anm. k–l, Taf. 13

XXVII.25) *rd.wỉ Wsỉr m ms.w Ḥr(.w)* — Osiris' Beine sind Horus' Kinder,
XXVII.26) *tỉ sw ỉw(.w) n wdi̯.t ỉm* — während er wegen des Anschlags dort beklagt(?) ist.

Die in ihrer Lesung durch in pWAM 551 IV.2 bestätigte Schreibung für *Wsỉr* ist insgesamt zwar selten, aber doch verschiedenenorts belegt; vgl. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 253 mit Anm. 334 (5.86); *LGG* II, 528.

pWAM 551 IV.2: *sšmi̯ Ḥr(.w)* „die Horus geleiten".

pMMA 35.9.21 L.3: *tỉ sw ꜣw n wdi̯ s(w)*, wobei die Deutung der Schreibung *ꜣw* ebenso unsicher ist wie die des vorliegenden *ỉw* (s. im Folgenden). In pWAM 551 IV.3 ist die Reihenfolge der Zeichen verändert, möglicherweise wurde dort *ỉwd* „trennen" assoziiert: *tỉ sw ỉwdn=s/ỉw wdn s(w)*.[351] In diesen beiden Papyri steht statt *ỉm* das Objektpronomen *s(w)*, das auch in der vorliegenden Version inhaltlich problemlos passen würde; lies dann: *wdi̯ s(w)* „der ihn niederstieß" o. ä. In jedem Fall handelt es sich hier um eine Bezeichnung des Mords (bzw. in pMMA 35.9.21 des Mörders) an Osiris. Sollte *ꜣw/ỉw* eine Distanzierung von diesem Mord ausdrücken,[352] dann wäre anstelle der Präposition *n* viel eher *r* oder eine andere Präposition mit separativer Bedeutung zu erwarten. Wenn, wie Smith und Kucharek sicherlich zu Recht annehmen, hier die Rolle der Horussöhne als Träger des Osiris gemeint ist,[353] dann setzt dies den toten Osiris auf der Bahre voraus, ebenso der Schutz für Osiris' Beine, den sie gewähren; s. a. in *sꜣḫ.w* I, Spruch 2; hier XII.4–5. Dieser Kontext sowie die Präposition *n* legen nahe, dass mit *ỉw/ꜣw* der Zustand des von den Horussöhnen getragenen Osiris umschrieben wird.[354] Deshalb ist hier trotz des Determinativs nicht das Verb *ỉw* „böse sein" angesetzt,[355] sondern *ỉw* „klagen", wobei der ‚schlechte Vogel' mit der prinzipiellen Unerwünschtheit der Klage bzw. des ihr zugrunde liegenden Todes begründet werden kann. Es wäre also die Anwesenheit der Horuskinder während der (Klage-)Riten in der Balsamierungsstätte evoziert.

ꜣw in pMMA 35.9.21 könnte mit Goyon und Smith als eine Schreibung für *ỉw* anzusehen sein.[356] Da eine unübliche Verwendung von *ỉw* vorliegt, könnte man ohne Blick auf die Parallelen einfach *ꜣw/ꜣwi̯* „lang (sein)" lesen, das auch eine Beschreibung des Todeszustands sein kann; vgl. pBremner-Rhind VIII.2 (*ꜣw nn-rẖ*).

XXVII.27) *ỉh nfr n ꜣb.n nḏ=k pn* — Ah, Schöner, dieser dein Beistand hört nicht auf.

pMMA 35.9.21 L.4 ganz anders: „Schöner Gott, du sollst nicht von mir getrennt sein" (*nṯr nfr n ꜣb=k r=ỉ*). pWAM 551 IV.4 der vorliegenden Fassung im Schriftbild ähnlicher, aber mit ebenfalls anderem Inhalt: „Schöner Gatte, es gibt kein Aufhören/Gestank(?)[357] für deinen Leib" (*hy nfr nn ꜣb/ỉꜣb n ḏ.t=k*). Mit Blick auf die dortige Schreibung könnte man hier *ỉ h(ỉ) nfr* lesen, aber das Fehlen des Determinativs nach *ỉh/ỉ h(ỉ)* sowie die Götterstandarte nach *nfr* sprechen viel eher für die

351 Barbash, *Padikakem*, 97f., 105f. vermutet eine sehr knappe Schreibung von *ỉwꜥ.w* „Erbe": „for he is, indeed, the heir who offers it."

352 So Goyon, *Imouthès*, 91 mit Anm. 43 und Smith, *Traversing Eternity*, 161 mit Anm. 58, die *ỉw* „abtrennen" lesen.

353 Smith, *Traversing Eternity*, 161, Anm. 57; Kucharek, *Klagelieder*, 257f.; vgl. hier XIII.27–28, XV.36, XX.21.

354 Diese Annahme mit Kucharek, *Klagelieder*, 234, die mit der Lesung *ỉw* übersetzt: „als er litt wegen dem, der ihn angegriffen hatte."

355 Dieses Wort scheint Kuchareks Übersetzung „litt" zugrunde zu liegen, was aber zumindest nach den Belegen bei Edel, *ZÄS* 81 (1956), 8 nicht ohne Mühe aus der Grundbedeutung von *ỉw* abzuleiten wäre.

356 Goyon, *Imouthès*, 91 mit Anm. 43 und Smith, *Traversing Eternity*, 161 mit Anm. 58.

357 Das nur aus einigen Pyramidentexten bekannte Wort *ỉꜣb* „schlecht riechen" o. ä. vermutet Barbash, *Padikakem*, 97f. Kucharek, *Klagelieder*, 258 übersetzt „trenne dich nicht", was mit der Negation *n/nn* ohne folgendes Suffixpronomen *=k* nicht möglich ist. Entsprechend bereits Goyon, *Imouthès*, 91, Anm. 44 bei der Wiedergabe der vorliegenden Version.

hier angebotene Lesung.[358] Das Wort ***nfr*** ist als Bezeichnung diverser Götter belegt,[359] auf Osiris wird es im *Großen Dekret* angewendet, also einem weiteren Klagetext.[360] Es mag also unmittelbar Osiris als begehrenswerten Gatten präsentieren. Oder ob die Identifizierung des vom Verstorbenen verehrten „Schönen, der Osiris ist, der in seinem Grab ruht" (*pꜣ nfr ntỉ-ỉw Wsỉr pꜣỉ ntỉ ḥtp n tꜣy=f ꜥḥꜥyꜣ.t*) in pRhind I V.6[361] auch auf unsere Stelle und das *Große Dekret* übertragen werden kann? Unklar bleibt, ob ***nḏ*** den personalen Beistand bezeichnet, also Horus wie in XXVII.4, oder besser als Infinitiv aufzufassen ist.

Das Verhältnis dieser sehr unterschiedlichen, aber alle um die Schlüsselwörter ***nfr*** und ***ꜣb*** kreisenden Versionen zueinander lässt sich nicht genauer bestimmen. Die Fassung des New Yorker Papyrus entspricht inhaltlich am ehesten dem folgenden Vers, was aber nicht notwendig für ihre ‚Richtigkeit' sprechen muss, sondern auch Grund für eine nachträgliche Anpassung geboten haben könnte. Auch die hier formulierte Dauerhaftigkeit von Horus' Nachfolge steht keineswegs isoliert, sondern wurde zuletzt in Zeile 24 thematisiert und erscheint im übernächsten Vers erneut.

XXVII.28) ***ỉty mi̯ mꜣ(=ỉ) ṯ(w) m ỉr.w=k*** Fürst, komm, damit ich dich in deiner Gestalt erblicke!

In pWAM 551 IV.5–6 steht vor diesem ein weiterer, parallel aufgebauter Vers: „Tapferer, komm in meiner Trauer! (?)" (*qn.w mỉ m ỉꜣr=ỉ*).[362] Der vorliegende Vers enthält dort zwei Sätze, eventuell sind zwei Varianten angegeben: „Fürst, komm wegen unserer Stimme! O, Fürst, komm, damit ich dich sehe!" (*ỉty mi̯ n ḫrw=n ỉ ỉty mi̯ mꜣn(=ỉ) ṯw*).[363] pMMA 35.9.21 L.5 wie hier.

Der Wunsch, Osiris zu sehen auch in XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII.5, XXVIII.9, 17; s. a. in den *GZG*, VII.37.

XXVII.29) ***n wn ḫsf ẖ(y)=k m-ꜥ ẖrd.w*** Da ist keiner, der deinen Knaben von den Kindern abwehrt.

Für die Version von pMMA 35.9.21 L.6 sind verschiedene Deutungen möglich: „Dein Kind wird nicht von unseren Kind⟨ern⟩ abgewehrt werden" (*n ḫsf(.w) ẖ(y)=k m-ꜥ ẖrd⟨.w⟩=n*); oder: „Dein Kind wird nicht abgewehrt werden – komm, Knabe, zu uns!" (*n ḫsf(.w) ẖ(y)=k mi̯ ẖrd n=n*).[364] Genau das hinsichtlich seiner Aussage vielleicht schon damals schwierige Versende wurde in pWAM 551 ausgelassen: „Da ist keiner, der deinen Knaben abwehrt" (*nn wn ḫsf ẖ(y)=k*).

In der Randglosse von pBM 10081 XII.29 wird die auch in pMMA 35.9.21 geschriebene Präposition ***m-ꜥ*** durch ***m-m*** wiedergegeben, dort gefolgt von wie im New Yorker Papyrus singularischem ***ẖ(y)***, allerdings ohne folgendes ***n*** ().[365] Ist diese antike Deutung zutreffend, dann geht es um die Vertreibung des Horus aus der Gemeinschaft seiner Generation, die nicht notwendigerweise durch diese „Kinder" selbst geschehen muss.

358 So auch Barbash, *Padikakem*, 106; *pace* Kucharek, *Klagelieder*, 258, die außerdem trotz der Schreibung ***nḏ*** und des folgenden maskulinen Demonstrativpronomens „dieser dein Leib" vorschlägt.

359 *LGG* IV, 207.

360 pMMA 35.9.21 XIV.15; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 407.

361 Nach Hinweis Quack; vgl. Zeile V.8 der hieratischen Version (*p(ꜣ) nfr n.tỉ ḥtp(.w) m nfr.t=f*). Übersetzung nach Vittmann, in: *TLA* und Smith, *Traversing Eternity*, 325.

362 Für weitere Lesungs- und Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Barbash, *Padikakem*, 97f., 106.

363 Von einer „ganz verschriebene(n)" Version, der eine „korrektere" Fassung folge, geht Kucharek, *Klagelieder*, 258 aus. Allerdings liest sie statt des mit Barbash, *Padikakem*, 319 vorzuziehenden . Barbash, *ibidem*, 106 betrachtet die vorliegende Version gegenüber pWAM 551 als „more abbreviated".

364 Oder es ist wie öfters das Suffixpronomen ***=n*** durch doppelte Wasserlinie wiedergegeben, also: „Komm, unser Kind!"

365 Hieroglyphische Wiedergabe auch bei Kucharek, *Klagelieder*, 258.

XXVII.30) *ḥꜣ wnn=ỉ m b(w) wnn=k ỉm=f* — O weh, wäre ich an dem Ort, an dem du bist!

pMMA 35.9.21 L.7 ohne Präposition *m* und *=f*. Der in dieser Explizität erstaunliche Wunsch, am Ort des Toten sein zu wollen, ist in pWAM 551 IV.8 zu einer erneuten Bitte zu kommen umformuliert worden: „Komm, ich will an dem Ort klagen, an dem du dich aufhältst! (*mỉ ḥꜣỉ*[366]*=ỉ m bw wnn=k ỉm=f*). Der Baltimorer Fassung zufolge ermöglicht Osiris durch seine Ankunft die Klage am Aufenthaltsort mit all ihren positiven Auswirkungen auf sein Fortleben.[367] Während dort also das Thema der Ankunft einen Vers lang weiter geführt wird, wird hier wie im nächsten Vers die Unerträglichkeit des gegenwärtigen Zustands der Trennung und Trauer in Worte gefasst.

XXVII.31) *nn wḫd.n=ỉ ꜣ.t=k* — Ich kann deinen momentanen Zustand („Augenblick") nicht ertragen.

Vgl. den fast identischen, aber nicht unbedingt sinngleichen Vers XXIX.7. pMMA 35.9.21 L.8 drückt das Übermaß der Trauer[368] ganz anders aus: „Das Wasser kann nicht von unserem Gesicht trocknen" (*n wšr mw m ḥr=n*). Die übrigen Textzeugen bis auf orthographische Details[369] wie hier. Der „Augenblick" des angesprochenen Osiris ist sein derzeitiger Todeszustand, unabhängig davon, ob der Text nun genau während des Auffinden des Leichnams oder eines anderen Zeitpunkts der Trauer und Bestattungszeremonien rezitiert wird. Die Augenblicklichkeit (und damit Vorläufigkeit) dieses Zustands wird im folgenden Vers durch „heute" erneut thematisiert.

Die vorliegende Formulierung zwingt dazu, die für *ꜣ.t* vorgeschlagene und oft zutreffende Deutung „moment/instantof maximum force/power"[370] zu erweitern. *ꜣ.t* ist der Moment des Erscheinens von Personen in ihrer charakteristischen Qualität. Dies ist zumal bei Göttern und beim König meist ein machtvolles Erscheinen, bei Osiris jedoch nicht immer, da er sich als verstorbener Gott nicht nur durch seine lebendige Wiederkehr (vgl. XXIX.7), sondern auch durch seinen entsprechend „matten" (*wrḏ-ỉb* etc.) Zustand auszeichnet.

XXVII.32) *mꜣꜣ(=ỉ) ṯ(w) mỉn m nn ḥꜣ(.t)-ỉb* — Dass ich dich heute sehe, bedeutet diesen Kummer.

Die Schreibung des ersten Worts mit dem Pupillenpaar legt eine Identifizierung als *mꜣꜣ* doch nahe, in pWAM 551 IV.10 ist sie eventuell sogar eineutig: [Hieroglyphen] (?).[371] Die dann unumgängliche Lesung des Suffixpronomens *=ỉ*[372] bereitet angesichts ähnlicher Schreibungen für *mꜣꜣ=ỉ ṯw* (so hier XXIVa.42)

366 Die Schreibung „*ḥꜣnỉ=ỉ*" ([Hieroglyphen]) ist als Variante von *ḥꜣỉ* aufgefasst, nicht als *ḥꜣỉ.n=ỉ*; vgl. evtl. *ḥn* „preisen" (*Wb* III, 104.8). Die Deutung bleibt hiervon unangetastet; vgl. Barbash, *Padikakem*, 98, 107.

367 Zur Klage am Grab als Ruf zum Opferempfang vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 622–624.

368 Eine genau umgekehrte Deutung dieses und des folgenden Verses bei Barbash, *Padikakem*, 99, 107, der aber eine intransitive Übersetzung von *wḫd* als „schmerzlich sein" zugrunde liegt, die näher zu begründen wäre.

369 Vgl. zu diesen Kucharek, *Klagelieder*, 258f.; Barbash, *Padikakem*, 107.

370 Ogden, *GM* 164 (1998), 79–83, hier 82.

371 Das Zeichen über den beiden Pupillen ist nicht sicher, am ehesten aber so. [Hieroglyphen] (Kucharek, *Klagelieder*, 259) ist schon angesichts der Zeichenreihenfolge, aber auch bei Betrachtung der erhaltenen Schriftreste unwahrscheinlich. Barbash, *Padikakem*, 319 verzichtet auf eine hieroglyphische Transliteration.

372 „Dich zu sehen" (so Goyon, *Imouthès*, 91; jetzt auch Barbash, *Padikakem*, 107 mit der Lesung *mꜣꜣ ṯ(n)*) erfordert im Ägyptischen *mꜣꜣ=k*, wie bereits Smith, *Traversing Eternity*, 162, Anm. 60 bemerkt.

keine Schwierigkeiten. [Hieroglyphe] in pMMA 35.9.21 L.9 hingegen könnte auch mit Smith und Kucharek *mꜣṯ(r)* „Kummer/Klage" gelesen werden.[373]

Da sich das Determinativ des ‚schlechten Vogels' nicht auf *ỉb* „Herz" beziehen kann, ist es als Bestandteil eines längeren Begriffs zu werten, zu dem auch die Herz-Hieroglyphe gehört. Vermutlich ist deshalb mit Kucharek ***ḥꜣ.t-ỉb*** „Kummer des Herzens" u. ä. zu lesen, für das ganz ähnliche Schreibungen wie hier bereits bekannt sind;[374] sonst ***ḥꜣ.w ỉb*** „Zuviel des Herzens".[375]

Entsprechend ***ꜣ.t*** im Vers zuvor ist hier das sonst positiv konnotierte Sehen des Osiris negativ belegt, nämlich als Wahrnehmung des Todeszustands, die nur durch die Ankunft des Bas aufgehoben werden kann.

XXVII.33) ***nḫ(.w) ḫ(y) r nḏ=ỉ***	Der Knabe ist beschützt, um mir beizustehen.

Alternativen: „Der Knabe wird beschützen, um mir beizustehen";[376] „wer den Knaben beschützt, wird mir (dadurch) beistehen."[377] Auch eine Aufforderung an Osiris, seinen Sohn und damit auch seine Witwe zu unterstützen, ist denkbar: „Beschütze den Knaben, um mir beizustehen!" Die Bezeichnung des Horus als kleines Kind deutet m. E. auf dessen eigene Schutzbedürftigkeit hin, gerade auch im Licht des nächsten Verspaars.

pMMA 35.9.21 L.10 wie hier; pWAM 551 IV.11 stattdessen: „Das Kind, der Knabe wird dir beistehen" (***nḫn ḫ(y) ṛ nḏ ḥr=k***).[378]

XXVII.34) ***sn m wꜥ(.w)=f***	Der Bruder ist in seiner Einsamkeit, seine Schwester in
sn.t=f m ỉw=s	ihrem Elend.
XXVII.35) ***nḫn ktt(.w) ky m ḫrw(.yw)***	Das Kind ist (noch) klein, der „Andere" in Aufruhr.

Im zweiten dieser beiden offenbar zusammengehörigen Verse stellen die unterschiedlichen Schreibungen des ersten Worts sowie die verschiedenen Lesungs- und Deutungsmöglichkeiten für ***kt/k.t*** und ***ky*** den heutigen Bearbeitern besonders viele Alternativen zur Auswahl. Wichtigster Ausgangspunkt für die hier angebotene Interpretation[379] ist die trotz aller Unterschiede im übrigen Textverlauf in allen Abschriften durchgehaltene Schreibung von ***kt/ktt*** „klein sein". Der jedes Mal ausgeführte ‚schlechte Vogel' stellt klar, dass es sich eben nicht um die feminine Form des folgenden ***ky*** handelt, sondern lediglich um ein Wortspiel mit diesem. Damit ist in Übereinstimmung mit der eindeutigen Schreibung in pWAM 551 IV.13 (***nḫn m kt(t)***) das erste Wort ***nḫn*** zu lesen, zumal eine ***sḏm.n=f***-Form, ob nun von ***nḫ*** „beschützen"[380] oder von ***nḫị*** „klagen"[381] nur bedingt passen würde. Auch „***nḫ***" in pMMA 35.9.21 L.12 lässt sich dann als die belegte Schreibung von ***nḫn*** mit dem bekannten Ausfall des ***n*** in Endstellung[382]

373 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 60 und Kucharek, *Klagelieder*, 234, 259 mit unterschiedlichen Deutungsvorschlägen für den gesamten Vers. Vgl. aber hier zuvor, XXVII.28, wo eine entsprechende Schreibung sicherlich für *mꜣ(=ỉ) ṯ(w)* steht.

374 S. nur *Wb* III, 7 und Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 614.

375 So mit im Übrigen sehr unterschiedlichen Deutungen des gesamten Verses Goyon, *Imouthès*, 91; Smith, *Traversing Eternity*, 162; Barbash, *Padikakem*, 99, 107.

376 Smith, *Traversing Eternity*, 162.

377 Kucharek, *Klagelieder*, 234.

378 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 259. Oder ***nḫn*** ist eine Anrede; so Barbash, *Padikakem*, 99, die aufgrund der Schreibung *ỉw* für *r* ganz anders übersetzt: „Young child, hail to you!" (*ỉ.nḏ-ḥr=k*; vgl. aber *ibidem*, 97).

379 S. a. Backes, *JEA* 101 (2015; in Druckvorb.).

380 So Goyon, *Imouthès*, 91; Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 62; Barbash, *Padikakem*, 99.

381 So Kucharek, *Klagelieder*, 234, 259.

382 Vgl. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 35f., § 54; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische*, 514f.

erklären bzw. als Schreibung des annähernd synonymen ***nḫḫ*** (vgl. hier XXV.3). Die Aussage, dass Horus „klein“ ist, also noch zu jung, um sich gegen Seth durchzusetzen, passt sowohl zur hier vermuteten Bedeutung von Zeile 33 als auch zur trostlosen Situation von Osiris und Isis in Zeile 34. Der „Andere“ ist damit nicht Osiris, dessen Todeszustand sonst nicht als „Aufruhr“ beschrieben wird, sondern Seth, dessen frevelhaftes Verhalten dieses Wort viel treffender charakterisiert. Seth tritt damit in der Phase seiner Überlegenheit auf, was seine nur indirekte Nennung als „Anderer“ erklärt.

Die hier angebotene Deutung kann ohne jede Emendierung für alle Textzeugen gelten. Ihr zufolge beschreibt das Verspaar die Situation der vier Protagonisten des Osirismythos während Seths Herrschaft: Osiris ist „einsam“, also noch nicht durch Bestattung und Totenkult sozial neu integriert; seine Witwe Isis ist in Elend, wobei das hierfür gewählte Wort *ỉw* auch ‚sündiges‘ Verhalten bezeichnen kann und damit ihren Zustand als nicht der Maat entsprechend charakterisiert. Im zweiten Vers sind die Thronprätendenten gegenübergestellt: Dank der Kindheit des Horus hat sein Kontrahent noch die machtvolle Position inne, die er zu seinem unbotmäßigen Verhalten nutzt, wie es andere Texte mehr oder weniger detailliert schildern[383] und das den im folgenden Vers erwähnten Hilferuf erfordert.

XXVII.36) ***nỉm ỉwi̯=f n {ḫ}ḫrw=n*** Wer ist es, der auf unseren Ruf kommen wird?

▭ für *ḫ* auch in den anderen Textzeugen. Das auch in pBM 10081 XIII.6 so ausgeführte zweite ▭ wohl für *r* wie in pMMA 35.9.21 L.13. pWAM 551 IV.14: ***r ḫrw=n***.

Wie das Verspaar zuvor ist auch dieser Satz in der Phase von Seths Überlegenheit einzuordnen, in der das Resultat des Hilferufs durchaus nicht sicher ist. Zum Hilferuf der Isis vgl. *Urk.* VI, 25.4–11, zitiert zu XXVI.27–28. Hier ist es „unsere Stimme“, also ein Hilferuf bzw. die Klagen beider Göttinnen.

XXVII.37) ***ỉhꜣ šmi̯=ỉ m kf(.wt) sꜥḥ***(?) Ohe, meiner Würde entblößt(?) gehe ich einher,

In Verbindung mit dem Thema „Entblößung“ ist ***sꜥḥ*** vielleicht nicht nur als abstrakte „Würde“, sondern auch als sichtbare angemessene „Verhüllung“ zu verstehen, deren Verlust mit einem sozialen Abstieg verbunden ist. Zur trauernden Isis „in Entblößung“ vgl. die in der ersten Vershälfte identische Formulierung in XXVII.9, dort mit ***wꜥi̯=k*** „da du allein bist“ als eindeutiger Bezeichnung des toten Osiris.[384] Hier steht an entsprechender Stelle mit ***sꜥḥ*** ein Wort, das ungeachtet seiner grundsätzlich positiven Konnotation ebenfalls den Zustand des Todes, eben die Mumie bzw. Mumifizierung, benennen kann. Eine Emendierung zu ***sꜥḥ(.w)=k*** „da du eingehüllt bist“ ist also durchaus in Betracht zu ziehen, zumal das Suffixpronomen in pMMA 35.9.21 L.14 tatsächlich vorliegt.[385]

Ganz anders pWAM 551 IV.15, auf den unetymologisch geschriebenen Ruf ***ỉhꜣy*** – man könnte auch ***ỉ hꜣy*** „o Gatte“ verstehen[386] – folgt dort: „Ich werde nicht in Entblößung einhergehen – Stätten(?)“ (***nn šmi̯=ỉ m kf.wt ỉꜣ.wt***), wobei das wohl nicht sinnvoll in den Satz integrierbare ***ỉꜣ.wt*** „Stätten“[387] am Versende eine Mischschreibung aus der Endung von ***kf.wt*** sowie dem in den Parallelen rein ideographisch geschriebenen ***sꜥḥ*** sein könnte. Dank der Schreibung [Hieroglyphen] in der Baltimorer Abschrift

---

383 Smith, in: *Egypt in Transition*, 396–430; Altmann, *Kultfrevel des Seth*, *passim*. Vgl. hier II.19, XXVI.27–28, XXIX.2.

384 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 234, 259.

385 Entsprechend Kucharek, *Klagelieder*, 234, 259. Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 64 hingegen: „deprived of your nobility“. Smiths Vorschlag, dem die hier angebotene Übersetzung folgt, kann für sich in Anspruch nehmen, ohne Emendierung auf beide Versionen anwendbar zu sein, so dass diese sich allein in der Ausführung des ***=k*** unterscheiden, nicht aber in der grammatischen Konstruktion.

386 Entsprechend Barbash, *Padikakem*, 99, 108.

387 So richtig Kucharek, *Klagelieder*, 259; *pace* Barbash, *Padikakem*, 319.

können die entsprechende Deutung der vorliegenden alphabetischen Graphie sowie die Emendierung *š{r}⟨m⟩i̯* für pMMA 35.9.21 als sicher gelten.[388]

XXVII.38) *tꜣ bꜥḥi̯(.w) ẖr ỉꜥb.y* (= *ꜥb.w*) da das Land von Infektion überschwemmt ist.

Die Lesung des Käfers als *tꜣ*, die schon aufgrund des Fehlens eines phonetischen Komplements *r* und/oder des Buchrollen-Determinativs naheliegt, wird durch die eindeutige Schreibung in pWAM 551 IV.16 abgesichert. Dort steht am Versende *ỉꜥb.y=k*, was man als „deine Unreinheit" im Sinne des Osiris angetanen Frevels verstehen kann,[389] aber auch als Umdeutung zu einem ganz anderen, eher positiv konnotierten Begriff, z. B. *ỉꜥb=k* „Trauer um dich".[390] Für die quasi demotische Schreibung vgl. *yꜥb* im *Brooklyner Weisheitstext*.[391]

Mittels der Metapher von einer Überflutung mit Bösem präsentiert dieser Vers Seths frevelhafte Herrschaft als Umkehrbild der fruchtbaren Nilüberschwemmung, in der sich der rechtmäßige König Osiris als das Land ernährender Herrscher manifestiert. Auch die reinigende Libation klingt als Gegenpol an.

XXVII.39) *ỉ mi̯ n=ỉ n ꜥn(n) zp=k* O komm zu mir! Dein Fall wird nicht wiederkehren.

pMMA 35.9.21 L.16 und pWAM 551 IV.17 (beschädigt): *mi̯ r=k* „komm doch!" statt *mi̯ n=ỉ*; in pWAM 551 ohne den Ruf *ỉ*.

Die Deutungen von *ꜥn(n)* und *zp* hängen direkt voneinander ab: Versteht man, wie hier mit Smith[392] und Barbash[393] vorgezogen, *zp* als negatives Ereignis, dann ist es der Tod des Osiris, der sich nicht nochmals ereignen soll. Für *ꜥn(n)* ist aber auch transitives „abwenden" möglich; dann: „Deine Angelegenheit wird nicht abgewiesen" (*n ꜥn(.w) zp=k*), als Hinweis auf Osiris' Rückhalt im Göttertribunal.[394]

XXVII.40) *r{m}⟨nn⟩.w(t)*(?) *ḥr nḥi̯.t n mr.wt=k* Die Wärterinnen(?) flehen aus Liebe zu dir.

Die Schreibung des ersten Worts ist auch in den Parallelen nicht ganz sicher. pMMA 35.9.21 LI.1 und pWAM 551 IV.18: , was bereits als Parallele zu *rnn.wt* in XXIVb.37 begegnete. Als Argument für eine Schreibung von *rmṯ* in allen Textzeugen wird das vorliegende Wort jedenfalls nicht herhalten können.[395] Dagegen sprechen sowohl die Schreibung mit *m*, aber ohne *t*/*ṯ* als auch die hier eindeutige Frau als Personendeterminativ (vgl. allerdings XXIII.43). Mit Smith ist deswegen dasselbe Wort wie in XXIVb.37, also „Wärterinnen" bzw. „junge Frauen", als wahrscheinlichste Lösung anzusetzen.[396] Die große Ähnlichkeit zwischen und und eindeutiges *rnn.w(t)* in pBM 10081 XIII.10 legen eine entsprechende Lesung nahe.

388 So bereits Kucharek, *Klagelieder*, 259.

389 So Barbash, *Padikakem*, 108.

390 Kucharek, *Klagelieder*, 259f. hält eine Assoziation mit *ꜥꜣb.t* „Opfer" für wahrscheinlich.

391 pBrooklyn 47.218.135 V.3 (Hinweis Quack). Zum Wort s. a. die Hinweise in *CDD y* (29.6.2001), 5 sowie Quack, *ZÄS* 128 (2001), 174, Anm. 61.

392 Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 65.

393 Barbash, *Padikakem*, 99, 109.

394 Eine entsprechende Konstruktion mit anderer inhaltlicher Gewichtung setzt Kucharek, *Klagelieder*, 234, 260 an: „dessen Tat nicht abgewendet wird".

395 *Pace* Kucharek, *Klagelieder*, 260; Barbash, *Padikakem*, 109.

396 Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 66.

In pWAM 551 folgt auf ***rr.wt*** ein eigenes, vermutlich aus einem Determinativ entwickeltes Wort , offenbar ***nni̯*** „müde sein"; außerdem ***nḥb.t*** statt ***nḥi̯.t***. Eine mögliche Übersetzung: „Die Wärterinnen sind müde und/aber versorgen dich aus Liebe zu dir."

pMMA 35.9.21: ***n ỉwi̯⸗k*** „damit du kommst" statt ***n mr.wt⸗k***.

XXVII.41) ***ỉm(ꜣ)(?) r⸗k n rp.ytỉ⸗k***	Sei doch deinen beiden Damen gewogen(?),
XXVII.42) ***mr.ytỉ mri̯ ḥm.wt***	Liebling, Geliebter der Frauen!

Die Lesung von als ***ỉmꜣ*** mit Kucharek.[397]. Erste Alternative dazu ist ***ỉm*** „klagen" bzw. das Substantiv ***ỉm.w*** „Klage",[398] jedoch wäre dann wohl eher mit einer Präposition ***n*** oder ***ḥr*** zu rechnen. Das hier folgende ***r⸗k*** deutet hingegen eher auf eine Aufforderung hin.

pWAM 551 IV.19: mit den laufenden Beinen anstelle von ***r***.[399]

Zu Osiris als „Liebling" der Frauen s. zuvor zu XXIVb.36.

XXVII.43) ***ỉ nb mi̯ r pr⸗k***	O Herr, komm zu deinem Haus!
XXVII.44) ***mnj.w tꜣ qn m tši̯ ꜥw(.t)⸗k***	Tapferer Hirte des Landes, fliehe deine Herde nicht!

Die Konstruktion von ***tši̯*** „sich entfernen/fliehen" mit direktem Objekt scheint sonst unbekannt zu sein. Eine Ergänzung des auch in den Parallelen nicht ausgeführten ***r*** ist deswegen plausibel; vgl. zu XXVI.32 bzw. pMMA 35.9.21 LI.5.[400]

Die Lesung des ersten Zeichens als ***mnỉ.w*** „Hirte" mit Kucharek.[401] Die Verwendung des v. a. als Bezeichnung des Königs belegten Epithetons „Hirte des Landes" für Osiris kann als Hinweis auf dessen segensreiche und schon dadurch legitime Herrschaft aufgefasst werden. Weitere Belege für exakt die vorliegende Bezeichnung scheinen noch zu fehlen, die Kombination von ***mnỉ.w*** mit dem Adjektiv ***qn*** wurde aber sowohl in Bezeichnungen des Königs als auch von Göttern verwendet.[402]

pWAM 551 IV.21 offenbar sekundär ***tštš***[.] „zerquetschen" statt ***tši̯***; vielleicht dachte ein Kopist an das gleichlautende Osiris-Epitheton?[403]

XXVII.45) ***sšd⸗k r ꞽIwn.w*** ⸢***ḥpt***⸣ ***ṯw ꞽInb(.w-ḥḏ)***	Du wirst nach Heliopolis rasen, Memphis wird dich umarmen.

Die Determinierung des Bewegungsverbs ***sšd*** mit dem Stern erklärt sich durch dessen auch in anderem Zusammenhang belegte Verwendung in astronomischem Kontext: In der 18. Dynastie wird die Schnelligkeit der ***sšd***-Bewegung des Königs im Kampf mit dem Überqueren des Himmels durch einen Stern

397 Kucharek, *Klagelieder*, 234, 260.

398 So mit unterschiedlichen Übertragungen des gesamten Satzes Smith, *Traversing Eternity*, 162 mit Anm. 67; Barbash, *Padikakem*, 99.

399 Barbash, *Padikakem*, 319 transliteriert das Zeichen sogar als beschädigtes , anders aber Kucharek, *Klagelieder*, 260. Ausgehend von der Baltimorer Version könnte man „***ỉmm***" noch als allerdings ungewöhnliche Schreibung für ***mi̯*** „komm!" auffassen, wie es unabhängig davon Feder, in: *TLA* mit Verweis auf *Dendara* X, 290.4 tut.

400 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 234, 260. Smith, *Traversing Eternity*, 162 und Feder, in: *TLA* gehen ihren Übersetzungen nach zu urteilen von einem Gebrauch von ***tši̯*** mit direktem Objekt aus.

401 Kucharek, *Klagelieder*, 234, 260 mit Verweis auf *Wb* II, 75.12–13; vgl. auch *LGG* III, 297 (***mnỉ.w nfr n(.ỉ) tꜣ r ꜣw⸗f*** als Epitheton des Chnum) sowie *LGG* I, 413 (***ỉr.ỉ tꜣ***) und VI, 133f. (***zꜣ.w tꜣ***, u. a. mit unserer Stelle), wo ebenfalls eine Lesung ***mnỉ.w tꜣ*** möglich ist.

402 König: Beth-Shan-Stele Ramses' II., Zeile 15 (Kitchen, *Ramesside Inscriptions* II, 151.7); Götter: pBM 10042 (mag. Papyrus Harris 501) vso. II.1, II.9 (Hauron; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 48f., Taf. 22); pChester Beatty IV rto. IV.10 (Gardiner, *Hieratic Papyri* II, Taf. 13; s. a. Popko, in: *TLA*).

403 So Barbash, *Padikakem*, 109.

verglichen (*sšd=f r-ỉm.wtỉ pḏ.tỉ mỉ sbꜣ dꜣỉ=f ḥr.t*);[404] ähnlich die *sšd*-Bewegung des Königs auf dem Streitwagen mit einem golden funkelnden Stern, parallel zur sonnengleichen Schnelligkeit als Läufer (*ḥp.wtỉ mỉ ỉtn ḫꜣḫ pḏ=f sbꜣ n(.ỉ) ḏꜥm sšd=f ḥr ḥtr*).[405]

Die Schreibung von *sšd* mit Determinativ [hieroglyph] dürfte mit Kucharek als sekundäre Variante, hervorgerufen durch die Parallele zu *ḥpt*, zu verstehen sein.[406]

pMMA 35.9.21 LI.6 länger: *r pr=k ꞽIwn.w* „zu deinem Haus Heliopolis“. pBM 10081 XIII.15 und pWAM 551 IV.22 wie hier, letzterer dabei mit anderer Graphie von *ꞽIwn.w*: [hieroglyphs].[407]

Die Lesung *ḥpt* statt des bei rein ideographischer Schreibung gleichfalls möglichen *zḫn* aufgrund der eindeutigen Version in pEES 124/15.[408]

Zur kurzen Schreibung *ỉnb* für *ꞽInb.w-ḥḏ* vgl. XXIVb.24; s. dort und XXVI.30 zur doppelten Ankunft des Osiris in Heliopolis und Memphis. N. B. die komplementäre Formulierung einer Bewegung durch Osiris einerseits und eines der Westgöttin gleichenden Empfangs mit offenen Armen durch die Stadt andererseits. Beide Handlungen sind als „Breviloquenz“ formuliert auf beide Orte bezogen zu verstehen.

XXVIII.1) *ỉw ḏw ꜣbḫ(.w) m ỉrỉ s(w)* — Das Übel hat sich an den geheftet, der es verübte.

pMMA 35.9.21 LI.7 mit der Schreibung „*r tꜣ*“ für *ỉw ḏw*.[409] Zugrunde liegen dürfte neben der phonetischen Nähe auch ein Spiel mit der Bedeutung von *r tꜣ*, das als verfluchender Ruf „zu Boden!“ gut zu Seth passt, dessen Ungemach der Vers thematisiert.

N. B. die ‚gut mittelägyptische‘ Einleitung des Adverbialsatzes mit *ỉw*. Oder handelt es sich um einen (neu-/spätägyptischen) Umstandssatz, der Seths nun schlechten Zustand auch grammatisch in direkten Gegensatz zu Osiris glücklicher Wiederkunft stellt?

Zum Motiv der Vergeltung, indem Seth seine böse Tat zum Verhängnis wird, vgl. in pSchmitt v. a. in diesem Text sowie den *GZG* mehrfach (III.9, V.28–29, 33, XXIII.17–18, XXIVb.31, XXIX.12).

XXVIII.2) *ỉw n=k s.t Rꜥw m-ḫnw swḥ[.t]* — Schon im Innern des Eis gehörte dir Res Sitz.
XXVIII.3) *mỉ r=k m {ỉ}wỉn ns.t=f* — So komm, weise seinen Thron nicht zurück!

Auf die Rechtmäßigkeit von Osiris’ Thronanspruch weist der Text mehrfach hin. Deshalb ist hier auch mit Blick auf die Aufforderung im zweiten Vers eine Deutung des Adverbialsatzes als Aussage über eine vergangene Situation, nämlich die bereits vor der Geburt vorgenommene Zuweisung der Herrschaft an Osiris, m. E. am plausibelsten. Die Alternative ist eine solare Gemeinschaft mit Re vor Sonnenaufgang,[410] was hier aber angesichts der fast durchgehend lunaren Erscheinung des Osiris weniger stimmig

404 Stele Thutmoses III. am Gebel Barkal, Zeile 5: Reisner/Reisner, *ZÄS* 69 (1933), 27; s. a. O’Connell, *JEA* 69 (1983), 71, Anm. b.

405 Luxor-Tempel, Architrav Amenhoteps III.: Gayet, *Louxor*, 4 (Ligne 3, Z. 2); s. bereits *Wb* IV, 300.11–12 mit weiteren Belegstellen. Entscheidend ist hier, dass auch die mit Stern determinierten Schreibungen von *sšd* eine Bewegung meinen und nicht das Leuchten oder Funkeln der Gestirne, wie man bei einem Vergleich mit der eindrucksvollen Erscheinung des Königs grundsätzlich denken könnte.

406 Kucharek, *Klagelieder*, 260.

407 S. a. Barbash, *Padikakem*, 110.

408 Nach Kucharek, *Klagelieder*, 260.

409 Die Deutung von *r tꜣ* als unetymologische Schreibung von *ỉw ḏw* und somit nicht als Fehler mit Smith, *Traversing Eternity*, 162, Anm. 70.

410 Zu Re oder Osiris bzw. dem Verstorbenen „im Ei“ vgl. *LGG* I, 250 (zu *ỉm.ỉ swḥ.t(=f)*).

erscheint. Zudem ist das Herrscher-Sein bzw. schon „im Ei" ein verbreiteter Topos.[411] In anderen Klagetexten findet sich die Herrschaftszuweisung direkt formuliert, so in den *Gesängen*: „der mit dem Uräus am Kopf aus dem Leib hervorkam" (*prỉ m ẖ.t ỉʿr.t m tp⸗f*);[412] ausdrücklich als Akt des Sonnengottes gegen Ende des *Großen Dekrets*: O, dem Re seinen Sitz schon im Leib seiner Mutter zuwies!" (*ỉ dỉ n⸗f Rʿw s.t⸗f m ẖ.t mʾw.t⸗f*).[413] Dass es auch an jener Stelle Res Thronsitz ist, der Osiris zukommt, verweist dort wie hier auf die Rolle als Stellvertreter und ranggleicher Begleiter des Sonnengottes. Das Motiv ist öfter belegt,[414] in pSchmitt noch in *Sokar herausbringen*; hier XXX.2.

Offenbar liegt eine Mischschreibung aus *wỉn* – so eindeutig pWAM 551 IV.25 – und dem in pMMA 35.9.21 LI.9 sicher zu lesenden Synonym *wỉ(ꜣ)* vor; vgl. XXV.7.

XXVIII.4) *pꜣ nb ʿšꜣ.t m mrỉ wʿ(.w)* — Du Herr der Menge, liebe nicht die Einsamkeit!

Die Gegenüberstellung der Einsamkeit des toten Osiris und seiner Rolle als Herrscher über die im Titel genannte „Menge" als Zeichen seiner sozialen Integration im nachtodlichen Dasein bedarf als solche keines weiteren Kommentars.[415] Ist die Einsamkeit des Verstorbenen als solche ein bekanntes Motiv,[416] so wird hier offenbar – ungewöhnlicher Weise und natürlich rein rhetorisch – unterstellt, Osiris könnte diesen grundsätzlich negativ bewerteten Zustand der Gesellschaft seiner Anhänger vorziehen.

XXVIII.5) *ỉ mỉ r⸗k* **Stš** *ḫr(.w)* — O komm doch! **Seth** ist gefallen.

Zu Schutz und Sicherheit als Thema des Abschlussverses der ersten drei sowie dieser Strophe vgl. zu XXV.1.

4.2.6 Sechste Strophe

Die relativ kurze vorletzte Strophe bewegt sich intensiver als die übrigen um Aspekte von Osiris' körperlichem Tod. Neben der zuvor schon mehrfach implizit oder explizit thematisierten Abwesenheit werden in seltener Direktheit der Anblick der leblosen Mumie sowie das Verweilen im Westen („Wennefer, Herr des Lebenslands", XXVIII.18) angesprochen. Erst die letzten vier Verse bieten mit der Nachfolge des Horus und dem Trocknen der Tränen wieder tröstliche Elemente.

XXVIII.6) ***ḥw.t 6-nw(.t)*** — **Sechste Strophe**

XXVIII.7) *ḥn.tỉ wš⸗k tkn(.w) r ḥr.t* — Der Bereich, den du leer lässt, reicht bis an den Himmel oben.

pMMA 35.9.21 LI.13: *ḥn.tỉ⸗k wš(.w)* „dein Bereich ist leer". pWAM 551 IV.27 – dort in einer Zeile mit der Strophenüberschrift – ohne die *wš*-Haarlocke.[417]

---

411 Vgl. z. B. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 41f.

412 pBremner-Rhind XVI.15; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 221 mit weiteren Beispielen.

413 pMMA 35.9.21 XVI.5; s. Kucharek, *Klagelieder*, 412f.

414 Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 202 mit Anm. 56.

415 Kucharek, *Klagelieder*, 261. Die von Goyon, *Imouthès*, 91 und ihm folgend Barbash, *Padikakem*, 99, 110 vertretene Alternative „reich an Liebe zum/zur Einen" ist wohl nur theoretisch möglich. Barbashs Hinweis, es handle sich hierbei um ein Epitheton des Osiris ist missverständlich, da der einzige, nur fragend übersetzte Beleg des von ihr angeführten *LGG* II, 216 eben unsere Stelle ist.

416 S. hier XXIVa.39, ausführlicher zu II.17 und grundsätzlich Kucharek, *Klagelieder*, 563f.

417 Vgl. zuletzt Kucharek, *Klagelieder*, 261; Barbash, *Padikakem*, 111, 113.

XXVIII.8) ***qsn-wỉ wḏ.y(t)⸗k r⸗ỉ***	Gar schmerzlich ist dein Auszug für mich!

pMMA 35.9.21 LI.14: ***r*** statt ***⸗k***.

Die hier gewählte Übersetzung mit Smith sowie Kucharek,[418] die auf die Verwendung von ***wḏ.yt*** zur Bezeichnung des Bestattungszugs hinweist; vgl. auch die zum folgenden Verspaar zitierten Parallelen aus dem *Großen Dekret*.

XXVIII.9) ***ꜣbi̯(⸗ỉ) mꜣꜣ⸗k zp 2 ḥtp ỉr.w⸗f***	Dich zu sehen verlangt mich – zweimal –, dessen Gestalt ruht!
ꜣbi̯(⸗ỉ) n mꜣꜣ⸗k	Dich zu sehen verlangt mich,
XXVIII.10) ***sḏr ḥr psḏ⸗f mỉ ḫt šꜥd***	der gleich einem gefällten Baum auf dem Rücken schläft!

Nur pMMA 35.9.21 LI.15 in beiden Sätzen mit Präposition ***n*** nach ***ꜣbi̯***.

pWAM IV.30: ***zwꜣ*** „fällen" statt des synonymen ***šꜥd***.[419]

Dieselbe Verseinteilung in allen Textzeugen. Nur hier erstreckt sich in diesem Text ein Satz so deutlich über zwei Verse. Die gewählte Übersetzung ist nicht ohne Alternative: Barbash schlägt eine Satzgrenze am Ende von XXVIII.9 vor, so dass der hier als zweite Anrede gedeutete nächste Vers das Subjekt des folgenden Satzes enthielte.[420] Auch bei dieser Lösung läuft also ein Satz über zwei Zeilen. Die stattdessen mit den übrigen Bearbeitern bevorzugte Deutung hat demgegenüber den Vorteil, dass beiden Wünschen nach dem Anblick des Gottes[421] eine inhaltlich vergleichbare Anrede folgt. Denn kaum zufällig bieten diese Anreden mit den Verben ***ḥtp*** und ***sḏr*** beide eine Umdeutung des Todeszustands zu einem erholsamen Ruhen. Für diese Variante des „Zwei-plus-eins-Schemas"[422] aus wiederholtem Anruf, Anrede, einfach ausgeführtem Anruf und nochmaliger Anrede oder anderer Fortsetzung des Satzes[423] vgl. am Beginn von ***sꜣḫ.w*** IV.[424] Diese Form der Textgestaltung erscheint hier mit entsprechender Verseinteilung nochmals in XXVIII.31–32, dort im zweiten Vers mit einer Adverbialphrase anstelle der nochmaligen Anrede. Dort wie hier ist die Aussage offenbar präsentisch.

Ungeachtet der grundsätzlich nicht überraschenden euphemistischen Todesmetaphern des Ruhens und Schlafens[425] ist der Wunsch, Osiris zu sehen,[426] hier ausdrücklich das Verlangen, einen Blick auf den tot Daliegenden zu werfen, wie v. a. der Vergleich mit dem gefällten Baum verdeutlicht.[427] Isis äußert sich vergleichbar im *Großen Dekret*:[428]

---

418 Begründet bei Kucharek, *Klagelieder*, 261.

419 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 261.

420 Barbash, *Padikakem*, 112: „‚I wish to see you.' Twice. ‚One who Rests upon his Back like a Damaged Tree, …'".

421 Vgl. hier XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII.5, 28, XXVIII.17.

422 Kucharek, *Klagelieder*, 511 mit Verweis auf Grapow, *Wie die Alten Ägypter sich anredeten*, 50f. Dieses Stilmittel ist nicht auf Aufforderungen und Anreden beschränkt.

423 Die kürzere Form aus doppeltem Anruf, Anrede und einfachem Anruf ist allerdings häufiger, prominent in den *Lamentations*, pBerlin 3008 II.1, 5–6, 7, V.9; ähnlich II.8–9. S. Kucharek, *Klagelieder*, 511f. mit weiteren Beispielen.

424 pMMA 35.9.21 XVIII.6–7, zitiert zu I.43.

425 Die beiden hier gewählten Bezeichnungen des toten Osiris sind nach *LGG* aber bislang ohne genaue Parallele.

426 S. a. XXIVa.24, 42, XXV.18, 36, XXVII.5, 28; zum Motiv s. zu VII.37.

427 Kucharek, *Klagelieder*, 261 mit Hinweis auf den *Dialog eines Mannes mit seinem Ba*: pBerlin 3024 Z. 21 (***ỉw ḫt.w ḫr⸗sn***; Allen, *Debate*, 268f.) und *Admonitions*, pLeiden I 344 rto. IV.14 (*[nh].wt ski̯(.w)*(?); s. dazu jetzt Enmarch, *Dialogue of Ipuwer*, 31, 70; idem, *A World Upturned*, 103 mit dem Vorschlag „swept away").

428 pMMA 35.9.21 X.6–7; s. Kucharek, *Klagelieder*, 388f.

n3 i.iri̯.w m33 Wsir iw=f ḥtp(.w) n dw3.t i.wn n=i r3 št̠.yt n.t imn.tt
(i)my m33=i p3y=i wsr iw=f ḥtp(.w) m d̠b3.t
Ihr, die ihr Osiris in der Duat ruhend erblickt habt, öffnet mir den Eingang der Schetyt des Westens und lasst (auch) mich meinen Starken im Sarg ruhend erblicken!

In derselben Strophe ist wenig später, nach einer Selbstvorstellung der Sprecherin, vom Landen des Totengottes in der Igeret die Rede,[429] was man als Hinweis auf den Bestattungszug sehen kann, auf den auch hier unmittelbar zuvor angespielt wird. Diese Vermutung bestätigt eine kürzere Formulierung früher im selben Text:[430]

wʿb.w i.wn n=i m št̠.yt
m33=i Wsir
…
t̠3.yw ḥm.wt
mi=n rmi̯
mi=n r mr.yt
p3 sʿḥ ḫ3ʿ=f mr.yt
Reine, öffnet mir die Schetyt, damit ich Osiris sehe … Männer und Frauen, kommt und weint! Kommt zum Uferdamm, da die Mumie den Uferdamm verlassen hat!

Zum Zeitpunkt der Bestattung ist der Wunsch der Witwe, den Gatten noch einmal zu sehen, Teil ihrer Trauerarbeit. Der Blick auf den eingesargten Osiris findet aber auch im Jenseits statt, wie die zuerst zitierte Passage aus dem *Großen Dekret* zeigt. Diese Vorstellung ist bereits in den Sargtexten belegt, jedenfalls lässt sich eine Beischrift zu einem Osirisgrab im *Zweiwegebuch* entsprechend deuten: „Der kann nicht ‚landen', der Osiris erblickt, indem er tot ist" (*nn mn.y m33 Wsir mwt(.w)*).[431] Wie die Klagerufe der Trauergemeinde letztlich befähigende Funktion haben, so ruft der Anblick des Gottes im Sarg nicht nur Trauer und Verzweiflung hervor, sondern wirkt seinerseits lebenspendend.

XXVIII.11) *ḥwi̯(.w) q3y.w m-ḫnw=f* Zerschlagen sind die *q3y*-Tiere in seinem Innern.

pMMA 35.9.21 LII.1 und pWAM 551 IV.31 mit Singular *q3y*. Zu diesem Insekt(?) und dem von Goyon als mit *q3y* möglicherweise identisch ins Spiel gebrachten *q33*-Tier[432] s. jetzt Meeks, in: *FS Brovarski*, 293f.: *Q3y* wird in späten Totenbuch-Handschriften (Tb 146) mit einem Käfer oder einem skorpionsähnlichen Zeichen determiniert. Meeks führt das Wort unter den „tout petits" an, also den mit bloßem Auge schwer zu bestimmenden sehr kleinen Insekten und ähnlich aussehenden Tieren. Zu eventuellen weiteren Nennungen des *q3y*/*qy*-Tiers s. Kucharek, *Klagelieder*, 261f. Nicht notwendig ist die Annahme, es handele sich hier um einen Schädling des Baums, vielleicht Termiten, und nicht um einen Feind des Osiris bzw. allgemein der Mumie, denn genau das legen die von ihr zitierten vermutlichen weiteren Belege von *q(3)y*/*qi* in pRamesseum I und pBM 10808 nahe; die Erwähnung der auf oder in Bäumen lebenden *qy.w* in pKairo CG 58038 VI.7 ist letztlich unklar bzw. verweist sehr allgemein auf eine Vielzahl von Tieren in allen Bäumen, womit sehr wohl diverse Würmer und Maden gemeint sein können. Zu Insekten, Larven, Würmen usw. als Gefahr für den Leichnam bzw. die Mumie vgl. außer Kuchareks Hinweisen[433] noch die vielleicht als Fliegen zu deutenden *sw3.w* in den *GZG*, hier II.15.

429 pMMA 35.9.21 X.8–9.
430 pMMA 35.9.21 V.9–10.
431 *CT* VII, 302e; s. a. zu XII.21–22 und XV.12). Die von Rößler-Köhler, *GM* 192 (2003), 95 und Backes, *Zweiwegebuch*, 70 (ähnlich bereits Barguet, *Textes des sarcophages*, 630) stattdessen bevorzugte Lösung, *mwt(.w)* als Irrealis auf den Sehenden zu beziehen („so dass er tot wäre"), ist wohl zu verwerfen, erst recht in Anbetracht der vorliegenden Formulierungen.
432 Goyon, *Imouthès*, 92, Anm. 55 mit Verweis auf *ALex* 78.4236.
433 Kucharek, *Klagelieder*, 262f.

Ebenfalls seit Goyon wurde *ḥwi̯* als Relativform oder Partizip aufgefasst;[434] Smith hingegen sieht es als spätägyptisches *sḏm⸗f*-Perfekt.[435] Allen Bearbeitern zufolge wäre also laut dem vorliegenden Vers Osiris (bzw. mit Kucharek der für diesen stehende gefallene Baum) von Schädlingen befallen. Da ein inhaltlicher Bezug zu der anschließenden Schilderung des Leichnams in jedem Fall festzustellen ist, erscheint jedoch eine passivische Aussage über die Vernichtung der *qꜣy*-Tiere mindestens ebenso sinnvoll. Die folgenden Verse mögen eindeutig einen toten Körper beschreiben, sie beschreiben ihn aber als mumifiziert, also gerade in seinem neuen, vor der Verwesung geretteten Zustand, in dem Isis ihn während der Bestattung noch einmal zu sehen wünscht. Zur Konservierung des Leichnams gehört selbstverständlich der Schutz vor zerfressenden Schädlingen bzw. das Ende von deren schnell einsetzender Tätigkeit. Man könnte einwenden, dass im Folgenden kein besonders attraktives Bild des einbalsamierten Körpers gezeichnet wird, aber daraus lässt sich nicht schließen, dass Osiris hier als Opfer von Schädlingen dargestellt würde. Es wird – aus der Perspektive der Trauernden und deswegen nicht ins Positive umgedeutet – der tatsächliche Zustand des ausgetrockneten, aber in seinem Fortbestand gesicherten Körpers geschildert.

XXVIII.12) *ꜥ.wi̯⸗f sẖꜣ(.w) m ḏr.ww⸗f* — Seine Arme sind an seinen Flanken ausgezogen.
XXVIII.13) *rd.wi̯⸗f dwn(.w) n qrf⸗f s(n)* — Seine Beine sind gestreckt, er kann sie nicht krümmen.
XXVIII.14) *ỉm ḥr (ꜣ)ẖ(ꜣ)ẖ{ẖ}.w⸗f* — Ledrige Haut ist auf seinen Knochen.

Zum Verb *sẖꜣ* s. die Überlegungen von Kucharek, *Klagelieder*, 389f. Goyon verweist außerdem auf *sẖỉ* (*ALex* 78.3788; s. a. 78.3791). Die Bedeutung ist angesichts des Zusammenhangs einigermaßen sicher.

Die Lesung der Schreibung *qnf* als *qrf* steht angesichts der lautlichen Nähe, dank der geläufigen Determinierung sowie aufgrund des *r* in pMMA 35.9.21 LII.3 und WAM 551 IV.33 außer Frage.[436] Kucharek weist auf den kaum zufälligen Gegensatz zur geläufigen Verwendung von *dwn* in der funerären Literatur hin, wo das Strecken der gekrümmten Beine ein Zeichen neuen Lebens ist; vgl. auch hier zuvor, XXVII.23, wo mittels der Nennung des gestreckten Körpers vermutlich sowohl die vollendete Einbalsamierung als auch die Gehfähigkeit formuliert werden.

Die Deutung auch von Zeile 14 als Beschreibung der äußerlichen Erscheinung des ausgetrockneten Leichnams mit Kucharek.[437] Die Verwendung des zwar nicht immer, aber oft für Tierhaut oder Leder verwendeten *ỉm*/*ỉmt* erklärt sich vielleicht als Hinweis auf die ledrig-trockene Haut der Mumie. Die in der vorliegenden Version nicht sichere Lesung *ꜣẖꜣẖ.w* wird gegenüber *ḥwi̯(.t) qs.w* durch die eindeutige Schreibung in pEES 124/15 und eine ganz ähnliche (?-*ẖ*-?-*ẖ*) in pWAM 551 IV.34 gestützt.[438]

Eine so deutliche Darstellung des Todeszustands ist ungewöhnlich. Eine indirekte Parallele findet sie in der vergleichbar kompromisslosen bildlichen Wiedergabe des Leichnams in der Balsamierungsstätte auf den Särgen der Mutirdis und des Djedbastetiufanch aus el-Hibe (Hildesheim PM 1953–1954).[439]

434 Kucharek, *Klagelieder*, 235; Barbash, *Padikakem*, 114.

435 Smith, *Traversing Eternity*, 163: „The *qai*-animal has struck within him."

436 Entsprechend auch die bisherigen Übersetzungen; zum Wort und seiner Verwendung in Klagetexten Kucharek, *Klagelieder*, 263.

437 Kucharek, *Klagelieder*, 263f.; s. dort auch für weitere lexikographische Hinweise, bes. zu *ỉm*.

438 Kucharek, *Klagelieder*, 264. Das mit Kucharek am ehesten zu umschreibende Wort im Baltimorer Papyrus lässt sich leicht auf im Hieratischen ähnliches zurückführen, vielleicht unter Assoziation von *mꜣꜣ* ( ).

439 S. z. B. Germer, *Geheimnis der Mumien*, 16–19 mit Abb. 1–3.

XXVIII.15) *nḫi̯.w(t) pw*	Es herrscht Jammer, da er auf ewig nicht (zurück)kommen
n iwi̯⸗f r (n)ḥḥ	wird.
XXVIII.16) *mn im⸗f*	Das Leiden wohnt ihm inne, auch wenn seine Gestalt nicht
n zni̯ ir.w⸗f	vergehen(?) wird.

pMMA 35.9.21 LII.6 ohne die Negation, was aus einer Schreibung ähnlich pWAM 551 IV.36 ( ) resultieren könnte; außerdem offenbar ein anderes Verb: . Die Aussage dürfte dort also verändert worden sein, vielleicht: „da seine Gestalt unkenntlich ist",[440] vgl. *zni̯ ir.w⸗f* als Epitheton des Osiris in Dendara sowie des Chons in Karnak,[441] wobei die zweite Verwendung auf den lunaren Gehalt der Bezeichnung hinweist.

Zum Leiden des Osiris vgl. hier XIII.13, XXIVb.28. Dass Osiris bzw. der Verstorbene trotz seines körperlichen Fortbestehens weiterhin „leidet" (*mn*), ist nicht nur in den Klagetexte ein Topos. Schon in den Sargtexten tritt der Verstorbene an, den Gott ärztlich zu behandeln,[442] als späterer Beleg sei der Beginn von Tb 154 zitiert:[443]

rʾ n(.i) tm rdi̯.t zb.y ẖꜣ.t
ḏd-mdw in N.
i.nḏ-ḥr⸗k iti̯⸗i Wsir
iy.n⸗i r srwḫ{d}⸗k
srwḫ{d}⸗k iwf⸗i pn
…
Spruch, um den Leichnam nicht vergehen zu lassen. Von N. zu sprechen:
Sei gegrüßt, mein Vater Osiris! Nun bin ich gekommen, dich zu behandeln, dass du dieses mein Fleisch behandelst! …[444]

Der vom Verstorbenen zu behandelnde Osiris ist offenbar bereits als Gott im Jenseits etabliert. In Tb 117 erscheint der Verstorbene, der Osiris' Leiden gelindert hat bzw. nun lindert, in Abydos, also offenbar als Ausübender des bereits bestehenden Kults am Grab. Das Begräbnis allein hat allen gegenteiligen ‚befähigenden' Aussagen zum Trotz[445] offenbar dem „Leiden" kein immerwährendes Ende gesetzt:[446]

ink wnḫ wr m wr.t
iy.n⸗i zp 2
smn.n⸗i iḫ(.t) m ꜣbḏ.w
wpi̯.n⸗i wꜣ.t m Rʾ-stꜣ.w
snḏm.n⸗i (i)ḫ.t m Wsir
Ich bin der, der den Großen mit der Großen/Ureret-Krone bekleidet hat. Ich bin wahrhaftig gekommen und habe die „Dinge" in Abydos gefestigt. Ich habe den Weg in Rasetjau erschlossen und die Dinge an Osiris[447] gelindert.

---

440 So Feder, in: *TLA*. Jeweils etwas anders, aber gleichfalls von *zni̯* „abschneiden" ausgehend übersetzen Smith, *Traversing Eternity*, 163 mit Anm. 75; Barbash, *Padikakem*, 112; Kucharek, *Klagelieder*, 235, 264.

441 *LGG* VI, 361. In den Abschriften ohne Negation, also pMMA 35.9.21 und evtl. pWAM 551, könnte diese Bezeichnung sogar direkt gemeint sein; so Barbash, *Padikakem*, 111 mit Anm. 230. In der vorliegenden Version ist dies jedoch nicht möglich.

442 Vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 62, 82 (*CT* VII, 284b, 343c); weitere Belege bei van der Molen, *Dictionary*, 520.

443 pBM 10477, Tb 154, Z. 1–2; Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 51.

444 Im späten Totenbuch ist die Reziprozität der Handlung aufgehoben: Der Verstorbene kommt zu Osiris, um von diesem behandelt (*sdwḫ*) zu werden (z. B. pNespasefy D69.1–2; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 65).

445 Z. B. in *sꜣḫ.w* IV: pMMA 35.9.21 XIX.10, XX.14 und Parallelen; s. Kucharek, *Klagelieder*, 128, 133 mit Hinweisen auf ähnliche Formulierungen.

446 pColon. Aeg. 10207 LII.3–4; Verhoeven, Iahtesnacht II, 76*f.; vgl. auch den Vorgängertext ST 1079, *CT* VII, 348f–349d.

447 Ursprünglich *mn.t Wsir* „Osiris' Leiden".

Mindestens ebenso deutlich äußert sich der Verstorbene in Tb 69:[448]

> *ỉy.n⸗f nḏ.n⸗f ḏ.t⸗f ḏs⸗f ḥr msḫn(.t) twy n.t Wsỉr*
> *dr.n⸗f mn⸗f mr⸗f*
> *wsr Wsỉr N. nṯrỉ⸗f ḥr msḫn(.t) twy n.t Wsỉr*
> *msỉ.ntw⸗f ḥnᶜ⸗f rnpỉ(.w)*
> Er ist gekommen und hat an jener Geburtsstätte des Osiris seinen eigenen Leib begrüßt. Er hat sein Leiden und seine Schmerzen beseitigt, so dass Osiris N. stark ist und göttlich an jener Geburtsstätte des Osiris, da er zusammen mit ihm geboren wurde, womit er sich verjüngt hat.

Unabhängig von der jeweiligen Rolle des Verstorbenen in diesen Beispielen kann konstatiert werden, dass die Notwendigkeit, Osiris' „Leiden" zu kurieren, nach dessen Bestattung fortbesteht und fester Bestandteil seiner jährlichen und monatlichen Regenerationszyklen ist.

XXVIII.17) ***ỉw⸗ỉ m pr⸗ỉ***	Ich (bleibe) in meinem Haus, und Finsternis herrscht jeden
kk.w rᶜw-nb	Tag, weil es mich nach deinem schönen Antlitz verlangt.
m-ḏr ꜣbỉ⸗ỉ n ḥr⸗k nfr	

In pMMA 35.9.21 LII.7–8 und pWAM 551 37–38 zwei Verse, der zweite beginnend mit ***m-ḏr***. In diesen beiden Textzeugen kein ausgeschriebenes Suffixpronomen ***⸗ỉ*** nach ***pr***. pWAM 551 dabei mit ***ỉw⸗f***, also mit ganz anderer Aussage: „während er im Haus der Finsternis ist". Dieselben Papyri außerdem mit ***mꜣꜣ*** nach ***ꜣbỉ*** wie zuvor, hier XXVIII.9.

Auf Basis des New Yorker Papyrus wurde bislang angenommen, dass Isis sich im „Haus der Finsternis" sieht. Davon ausgehend sollte für die vorliegende Version trotz der Position des Suffixpronomens „ich bin jeden Tag in meinem Haus der Finsternis" grundsätzlich in Betracht gezogen werden. Dafür ließe sich auf die Geläufigkeit von ***pr kk.w*** verweisen sowie darauf, dass es beim direkten Genetiv hinsichtlich der eigentlich nicht möglichen Verwendung eines Suffixpronomen am Regens doch die ein oder andere Ausnahme gibt, wenn auch insgesamt sehr wenige.[449] Tatsächlich aber passt die Aussage nur bedingt, denn das „Haus der Finsternis" ist eigentlich das Grab oder ein Bereich des Jenseits mit dem Osirisgrab.[450] Dass sich hier Isis selbst in ihrem eigenen „Haus der Finsternis" aufhält, wäre allenfalls als Trauermetapher verständlich: Angesichts der Vergeblichkeit von Isis' Wunsch, den Gatten zu sehen, wäre sie selbst wie tot und bestattet, wobei die um sie herrschende Finsternis auch ihre ‚düstere Stimmung' verdeutlichen würde.[451] Da mit dem Suffixpronomen im eventuellen direkten Genetiv und der unmittelbaren Bedeutung von ***pr kk.w*** gleich zwei Aspekte zu eher gewagten Erklärungen zwingen, halte ich inzwischen die Lösung mit einer Satzgrenze zwischen ***pr⸗ỉ*** und ***kk.w*** für überzeugender,[452] wobei eine Anspielung auf Osiris im finsteren Grab durchaus intendiert gewesen sein könnte. Die abweichende Formulierung in pWAM 551, die ja tatsächlich Osiris im ***pr kk.w*** vorstellt, lässt sich dann als sekundäre *lectio facilior* verstehen. Für pMMA 35.9.21 stellt sich die Frage, ob leidglich das Suffixpronomen nicht ausgeschrieben ist oder ob bereits dort die Umdeutung zu ***pr kk.w*** vollzogen ist.

Die andauernde Finsternis passt zur Unsichtbarkeit von Osiris' Gesicht respektive dem Mondauge. Isis' Zurückgezogenheit kann zum einen ein Anzeichen ihrer Trauer sein, zum anderen aus der zeitweiligen Überlegenheit des Seth resultieren. Dass Isis Osiris' „schönes Antlitz" eben nicht sehen kann, passt

448 pNespasefy B7.15–18; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 26; vgl. auch den Vorgängertext ST 228, *CT* III, 272/273d–276/277d.

449 Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 237 mit Anm. 6, 244, Anm. 1.

450 Kucharek, *Klagelieder*, 348f.

451 Zu Finsternis als Trauermetapher s. Kucharek, *Klagelieder*, 554–557.

452 Dies nach Hinweis Quack. Erwähnt sei noch, dass der indirekte Genetiv *pr⸗k n(.ỉ) kk.w* belegt ist; s. Assmann, *Totenliturgien* II, 223 (Vers 23) und entsprechend Kucharek, *Klagelieder*, 349.

auch zu der vorangehenden Schilderung der kaum als *nfr* zu bezeichnenden Mumie. Vgl. die zu XXVII.27 zitierte Passage aus pRhind I V.6 (demotisch) über Osiris als „Schönen" in seinem Grab, die unmittelbar auf eine Verheißung der Verehrung vor dem „schönen Antlitz" (*ḥr⸗f nfr*) des Herrn des Westens folgt.

XXVIII.18) *Wnn-nfr Wsỉr nb tꜣ-ꜥnḫ* — Wennefer, Osiris, Herr des Lebenslands!

pMMA 35.9.21 LII.9: *Wnn-nfr mꜣꜥ-ḫrw Wsỉr …*

In pBM 10081 XIV.2 ist nach Osiris zusätzlich *ẖ(y)* „Kind" eingefügt worden, zunächst in bzw. knapp über der Zeile, dann als besser sichtbarer Nachtrag über Zeile 1.[453]

Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob die komplette Anrede an Osiris in diesem und dem nächsten Vers bereits den folgenden Anruf einleitet, oder ob dieser Vers den vorangehenden Ruf abschließt. Der zweiten Möglichkeit wird hier mit Kucharek[454] der Vorzug gegeben, weil *ỉty* auch in XXVII.28 am Beginn eines ganz ähnlichen Anrufs steht; vgl. auch im Folgenden, Z. 22 (*ỉ ỉty nfr*). Mit der Bezeichnung als „Herr des Lebenslands"[455] wird der im Bestattungszug (s. Z. 8) fortgetragene Osiris noch einmal ausdrücklich als Bewohner und Herrscher des Totenreichs und damit als abwesend und unsichtbar präsentiert.

XXVIII.19) *ỉty mỉ r pr⸗k*
Ḥr(.w) ỉm⸗f ẖr zꜣ.w⸗k — Fürst, komm zu deinem Haus! Horus ist in ihm, mit deinen Amuletten beladen.

In pMMA 35.9.21 LII.10–11 zwei Verse. Dort und vermutlich auch in pWAM 551 IV.40 *ḫkr.w* „Schmuck/Insignien" statt *zꜣ.w*; vgl. die identischen Varianten zu XXVII.7. pWAM 551 außerdem mit *ḏ.t* „ewig" am Versende.

Das hier einsetzende Motiv des Schutzes durch den Sohn kombiniert die beiden Themen Schutz (hier bis zur vorletzten Zeile) und Nachfolge, mit denen die sieben Strophen schließen; s. zu XXV.1.

XXVIII.20) *ḏ(d) n⸗k ỉtỉ⸗k Šw zꜣ Rꜥw*
ỉwꜥ.(w)t m-ꜥ zꜣ⸗k — Dein Vater Schu, Res Sohn, wird zu dir sprechen. Das Erbe ist in deines Sohnes Hand.

Zwei Verse in pMMA 35.9.21 LII.12–13. Dort ist das erste Wort *nḏ* geschrieben, also „du wirst deinen Vater Schu begrüßen" (*nḏ⸗k ỉtỉ⸗k Šw …*)[456] oder aber „dein Vater Schu wird dich grüßen/schützen(?)" (*nḏ k(w) ỉtỉ⸗k Šw …*), was inhaltlich plausibler erscheint[457] und der vorliegenden Version mit Schu als Handelndem näher stünde, allerdings eine Deutung von *k* als Schreibung alten Objektpronomens *kw* erfordert.[458] Prinzipiell ebenfalls möglich: „dein Beistand ist dein Vater Schu" (*nḏ(.tỉ)⸗k ỉtỉ⸗k Šw …*).[459]

Das erste Wort ist in pWAM 551 IV.41 beschädigt, aber ziemlich sicher ,[460] keinesfalls . Der gesamte Vers verläuft dort aber anders: „Dein Vater Schu, Res Sohn, dein Erbe,[461] wird sagen: ‚Komm zu deinem Sohn!'" (⌜*ḏd*⌝ *ỉtỉ⸗k* ⌜*Šw*⌝ *zꜣ Rꜥw ỉwꜥ(.w)⸗k* ⌜*mỉ*⌝ *n zꜣ⸗k*).

453 S. demnächst Gill, *Ritual Books*.
454 Kucharek, *Klagelieder*, 235.
455 Meist eine Bezeichnung des Osiris; vgl. *LGG* III, 769.
456 So Smith, *Traversing Eternity*, 163 mit Anm. 76.
457 Zu Schu als Ritualisten für Osiris s. hier zu I.9.
458 So offenbar schon Goyon, *Imouthès*, 92 und Kucharek, *Klagelieder*, 235, die allerdings „*nḏ.k*" umschreibt; richtig bei Barbash, *Padikakem*, 115.
459 So Feder, in: *TLA*.
460 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 265.
461 Zur ausdrücklichen Gleichzeitigkeit von Schus Rollen als Vorfahr und Nachfolger vgl. zu I.9.

pMMA 35.9.21 wie pWAM 551: *iwꜥ.wt=k* „dein Erbe".

Eine m. E. attraktive Möglichkeit ist, die zweite Hälfte des Verses entsprechend der Baltimorer Version als Rede des Schu zu verstehen, der somit als göttlicher Vorfahr die rechtmäßige Nachfolge des Horus konstatieren würde.

XXVIII.21) ***n ky*** ⸢***ḥr***⸣ ***iwꜥ.(w)t=k m ir.i ns.t=k***	Keinem Anderen untersteht dein Erbe als dem, dem Dein Thron zusteht.

Die hier gewählte eher freie Übersetzung erfordert eine Lesung *ir.i*. Eine Aussage über die „Zugehörigkeit" des Erben zum Thron halte ich im Zusammenhang der rechtmäßigen Thronfolge für treffender als grundsätzlich auch mögliches *zꜣu̯/zꜣ.w* „bewachen/Hüter".

Auch dieser Satz könnte zur im vorangehenden Vers eventuell beginnenden Rede des Schu gehören.

pWAM 551 IV.42: ***iti̯=k*** „dein Vater" statt ***ky***.

XXVIII.22) ***i ity nfr mi̯ r pr=k wšr mw m ḥr=n***	O schöner Fürst, komm zu deinem Haus! Trockne das Wasser in unserem Gesicht!

pMMA 35.9.21 LII.15–16 wieder mit zwei Versen, deren zweiter mit unklar zu deutendem ***m wšr*** beginnt.[462] Vgl. Zeile L.8 im selben Papyrus (Parallele zu XXVII.31).

In pWAM 551 IV.43 ist wegen Beschädigung nicht klar, welcher der beiden Versionen er näher steht.

Im Gegensatz zu den Strophen, die den nun garantierten Schutz des Osiris beschwören (1.–3., 5.), um ihn damit implizit zum Kommen zu bewegen, folgt hier auf die funktionell vergleichbare Aussage über die gesicherte Erbfolge[463] die Aufforderung „komm!" noch einmal ausdrücklich. Anstatt einer erneuten Begründung weist ein zweiter Imperativ auf die bestehende Trauer als Sprechsituation und -anlass hin. Die Anrede des Osiris als ***ity nfr*** oder auch nur ***ity*** ist zwar keineswegs auf Klagetexte beschränkt, in diesen aber auffällig oft belegt.[464]

4.2.7 Siebte Strophe

Einmal mehr beschwören sowohl Anfang als auch Ende der Strophe die Ankunft des Osiris, das Ende sogar in besonderer Intensität, entsprechend seiner Funktion als Abschluss der gesamten Komposition. Dabei werden in einer Situationsbeschreibung die Errungenschaften von Osiris' Hinterbliebenen, also v. a. der Gewinn des Throns gegen Seth, ausführlicher als sonst geschildert. Der Anfang konzentriert sich auf die erneute Geburt durch Nut am Neumondfest, die hier Isis selbst veranlasst hat, hebt also ebenfalls auf den schlussendlichen Erfolg der Rezitation und aller weiteren Rituale ab. Weitaus umfangreicher als Beginn und Abschluss der Strophe ist die dazwischen liegende Klage (XVIII.30–XXIX.10), in der Isis nochmals auf die Mühsal ihres Witwendaseins und insbesondere die Gefährdung durch Seth hinweist. Während, soweit erkennbar, in den übrigen Strophen ein Motiv das vorangehende sinnvoll fortführt oder komplementiert, lässt sich die klare Unterteilung in die beschriebenen drei Abschnitte am besten als kontrastierend beschreiben, vielleicht mit dem Ziel, die Leistung der Isis zu preisen, die trotz

---

462 Goyon, *Imouthès*, 92; Smith, *Traversing Eternity*, 164; Barbash, *Padikakem*, 116 jeweils sinngemäß: „als Trocknen unserer Tränen". Kucharek, *Klagelieder*, 235: „Laß das Wasser in unseren Gesichtern trocknen!" Feder, in: *TLA* fasst das ***m*** als Schreibung der Negation ***n*** auf: „Das Wasser (der Tränen) in unserem Gesicht trocknet nicht (mehr)."

463 Dieses Thema beschließt auch die Strophen 4 und 7.

464 Vgl. Widmer, in: *Culte d'Osiris*, 93, Anm. 42 mit weiteren Hinweisen, v. a. Smith, *Mortuary Texts*, 61 (d); vgl. hier I.41, VII.26, XXV.15, XXVII.28, XXVIII.19, 22, XXXI.29.

aller Nachstellungen sowohl ihren Sohn wirksam beschützt hat als auch durch ihre Klagen ihren Gatten schließlich zurück ins Leben holen wird.

XXVIII.23) ***ḥw.t 7-nw.t*** **Siebte Strophe**

4.2.7.1 Überstellung an Nut (XXVIII.24–29)

XXVIII.24) *ı͗ mi̯ n⸗ı͗ mri̯(⸗ı͗)* O komm zu mir, mein Geliebter,

Das Suffixpronomen nach *mri̯* ist in pMMA 35.9.21 LIII.2 und in pWAM 551 IV.45 ausgeschrieben.
Die Anrede als „Geliebter" auch in XXVII.6.

XXVIII.25) *sı͗p.ntw⸗k n mꜣw.t⸗k Nw.t* da du an deine Mutter Nut überstellt worden bist!

Identische Zeichenanordnung in pBM 10081 XIV.9. pMMA 35.9.21 LIII.3: ***sı͗p.tı͗ n mꜣw.t⸗k nṯr Nw.t***, also wohl „deine Gottesmutter/göttliche Mutter(?) Nut". Davor offenbar PsP anstelle des ***sḏm.ntw⸗f***-Passivs, deshalb hier die Übersetzung als Nebensatz.[465] Dass in pWAM 551 IV.45 der Satz in einer Zeile mit dem vorangehenden steht, unterstützt diese Auffassung. Die dortige Schreibung [466] kann so nicht richtig sein, das lässt sich aber leicht als Verschreibung aus wie im New Yorker Papyrus erklären.

Zur „Prüfung/Überweisung" (*sı͗p*) des toten Gottes durch den Ritualisten vgl. z. B. die Aussage über Horus in PT 571: „Er wird diesen N. dem mit erhobenen Armen Nut stützenden Schu überstellen" (*sı͗p⸗f N. pn n Šw ḏsr ꜥ.y ḫr.(ı͗)wı͗ Nw.t*).[467] Dort wie hier wird dem Toten der himmlische Jenseitsraum als neue Lebensumgebung zugewiesen. Eine vergleichbare Aussage in Tb 86: „Ich habe Den in Letopolis geprüft/überstellt" (*ı͗w sı͗p.n⸗ı͗ n.tı͗ m Ḫm*).[468] Hier ist es nicht der Sohn, aber mit der Witwe eine andere wesentliche Protagonistin der Bestattung, die sich diese Etablierung des Verstorbenen im Jenseits zuschreibt. In Kombination mit dem vorangehenden Satz – die inhaltliche Zusammengehörigkeit ist in pWAM 551 durch die Schreibung in einem Vers noch deutlicher umgesetzt – ist diese Aussage wohl so zu verstehen, dass die Überstellung zu Nut Osiris' Kommen keinesfalls entgegensteht. Nut gebiert ihren Sohn Osiris auch nach dem Tod zu neuem Leben (s. a. folgenden Vers), so dass Isis mit der „Überweisung" zur Mutter die von ihr im selben Atemzug ausdrücklich ersehnte Rückkehr des Gatten indirekt selbst veranlasst. In Zeile 28 wird denn auch Osiris' Ankunft explizit mit Nuts Unterstützung verbunden.

XXVIII.26) ***n gꜣu̯ n ꜥši̯(.t) ı͗m⸗k*** Keine Beklemmung und kein Röcheln sind an dir.
XXVIII.27) ***nḏrı͗⸗s ꜥ⸗k*** Sie wird dich an der Hand nehmen und dein Ansehen
di̯⸗s šf.yt⸗k gewährleisten.

pWAM 551 IV.47: „Sie wird deinen Feinden Respekt vor dir einflößen" (***di̯⸗s šf.y(t)⸗k n ḫft.ı͗w⸗k***). Trotz dieser längeren Fassung stehen auch dort beide Sätze in einer Zeile.

Vgl. neben Kucharek, *Klagelieder*, 265 noch hier zu XXI.25 (903a) mit weiteren Parallelen. Dort und in XXII.23 (2107a) ist es jeweils Nut, die den Verstorbenen wie hier bei der Hand nimmt, so dass er frei

465 Kucharek, *Klagelieder*, 23 nimmt hingegen das einleitungslose optativische PsP an: „Mögest du an deine Mutter Nut überwiesen werden!"

466 Barbash, *Padikakem*, 116, 118, 320 umschreibt *sı͗p.n k(w) mꜣw.t⸗k Nw.t*, aber das vermeintliche *k(w)* ist die einfache Linie für *n*.

467 *Pyr.*, 1471b.

468 pNes. B17.2; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 36.

von Atemnot ist (*nḏri̯=s ꜥ=k ỉmi̯=k gꜣu̯ ỉmi̯=k ꜥši̯*). Eine ähnliche Situation liegt auch XX.16 zugrunde, wo die Atmung aber nicht auf den Empfang bei der Mutter Nut zurückgeführt wird, sondern auf den Schutz (*nḏ*) durch den Sohn Horus.

XXVIII.28) *šdi̯=s ṯw m ỉwi̯(.t)=k m hrw psḏn.tỉw*	Sie wird dich erretten, wenn du am Tag des Neumondfests kommst,

pMMA 35.9.21 LIII.6: *ḥn* „versehen/schützen" statt *šdi̯*.

Die im ersten Vers der Strophe (Z. 24) erflehte Ankunft des Osiris wird hier ausdrücklich von Nut unterstützt (s. zu Z. 25). Zu bedenken ist allerdings, von welcher Ankunft genau die Rede ist: Von Osiris' Rückkehr zu Isis oder von seiner Ankunft bei Nut. Mit dem Neumond, also der Phase der Unsichtbarkeit des Monds und damit des Gottes, kann kaum der Moment von Osiris' Rückkehr zu Isis gemeint sein, die ja eben aussteht. Vielmehr dürfte es sich um das Eingehen des Gottes wie des Gestirns in die Himmelsgöttin handeln, um aus dieser am folgenden Tag neu geboren zu werden.[469] Dementsprechend ist *šdi̯* nicht notwendigerweise in seiner relativ seltenen Bedeutung „aufziehen/nähren" zu verstehen, denn Osiris ist ja noch gar nicht geboren. Das Verb könnte parallel zu *nḏri̯* im vorangehenden Vers den Empfang durch Nut ausdrücken. Ebenso ist an das für *šdi̯* gleichfalls sehr geläufige Bedeutungsfeld „retten" zu denken, aus dem sich die Variante in pMMA 35.9.21 erklärt. Die gänzliche Unsichtbarkeit des lunaren Osiris, eigentlich der sichtbarste Effekt seines Todes, wird zur Rettungstat seiner Mutter Nut euphemisiert, die ihn „fortnimmt/rettet", also in sich aufnimmt und eben dadurch den Blicken entzieht. Die Aussage des folgenden Verses, der die Ferne des Feinds beschwört, passt genau zu dieser Interpretation. Dessen ungeachtet mag der Gedanke an die Leben spendende Ernährung durch die Mutter die Wahl des vieldeutigen *šdi̯* begünstigt haben. Zu Nut als stillender Mutter s. hier XXIII.35 (*sꜣḫ.w* II, Spruch 25A = ST 838; *CT* VII, 40f).

Es ist dies der einzige explizite Hinweis auf eine direkte Verbindung zwischen dem aus dem Werktitel hervorgehenden Aufführungszeitpunkt am letzten Tag des ersten Mondmonats und dem Textinhalt.

XXVIII.29) *wꜣi̯ r=k ẖꜣr/ẖl ṯw*	und fern von dir wird der sein, der dich beraubte/verstreute(?).

Zu der in pMMA 35.9.21 LIII.7 noch deutlicher als hier in *ẖꜣ(.t)* + *ꜣr* getrennten ( ), aber von Smith identifizierten Schreibung *ẖꜣr* für demotisches *ḫl/ẖl*[470] vgl. *šꜣỉrỉr* = *šll* in IX.3. Das Determinativ und ebenso die Wasserlinien in der New Yorker Parallele sind in beiden Fällen rätselhaft.[471] pWAM 551 IV.49 beschädigt, aber vermutlich ähnlich bzw. aus einer Schreibung für *ẖꜣr/ẖl* leicht herzuleiten: [ ].[472] Denkbar wäre noch *ḫyr* „fallen/fällen",[473] die ebenfalls für *ḫl* nachgewiesene Bedeutung „verstreuen/versprengen" passt aber auf Osiris' Schädigung in Form seiner über das gesamte Land verteilten Glieder. Die Abwesenheit des Verstreuenden bedeutet Sicherheit vor einer erneuten Zerstörung des rituell behandelten Osiriskörpers durch Seth, wie sie einige Quellen mehr oder weniger

469 Diese Sicht scheint auch Kucharek, *Klagelieder*, 266 zu vertreten, wenn sie von der „‚Empfängnis' am Tag des Neumonds" spricht.

470 Smith, *Traversing Eternity*, 164 mit Anm. 79; zustimmend Kucharek, *Klagelieder*, 236, 266; vgl. CDD *ḫ* (14.6.2006), 153f. Zur möglichen Entlehnung des Worts von hethitisch *ḫulle-* s. Simon, *GM* 227 (2010), 80 (Nr. 3). Weiterer Klärung bedarf allerdings noch der bei dieser Lösung unterstellte Wechsel zwischen *ḫ* und *ẖ*; s. zur dahinterstehenden Problematik Quack, in: *Tenth International Congress of Demotic Studies*, 229f. (Hinweis Quack).

471 Ob eine unetymologische Schreibung unter Verwendung von *ỉꜣr* „trauern" in Betracht kommt?

472 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 266. Barbash, *Padikakem*, 117f., 320 liest *mꜣꜣ*.

473 Eine Konfusion von *ḫyr* (< *ḫr*) und *ḫl* erwägt Smith, *Mortuary Texts*, 101 (zu Z. 15); s. a. *CDD ḫ* (14.6.2006), 153.

direkt benennen.[474] Skeptisch stehe ich einer Übersetzung „fern von dir ist die Krankheit, die dich bedrängte“ gegenüber, weil die Handlung *ꜣr* offenbar stets oder zumindest meistens von Personen ausgeübt wird.

Der Vers ist inhaltlich eher den vorangehenden Aussagen über Nut zuzurechnen (s. dort) als der folgenden Klage, weil diese sich eben nicht mehr mit der Sicherheit des Gottes befasst, sondern den kummervollen Zustand der Witwe als Folge des erfolgreichen Mordanschlags ins Zentrum rückt. Umgekehrt ist die oft beschworene Ferne des Feinds als Voraussetzung für Osiris' Rückkehr hier die logische Konsequenz aus der Geborgenheit im Leib der Mutter.

4.2.7.2 Klage (XXVIII.30–XXIX.10)

XXVIII.30) *ꜥšꜣ ḫrw m ỉbb* — Viel Redender, sei nicht stumm!

Als Bezeichnung von Göttern ist *ꜥšꜣ-ḫrw* sonst nicht als Beiname des Osiris vertraut, sondern als Name von Wächtergottheiten.[475] Zur Charakterisierung des lebendigen Osiris erscheint die Wendung auch im *Großen Dekret*.[476]

Ỉbb als Variante von *ỉnbꜣ* ist bereits in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* und in Texten des Neuen Reichs nachgewiesen;[477] vgl. auch die demotische Form *ꜣbw*[478] sowie die Varianten **мпо/ємпо** und **євф** im Koptischen.[479]

XXVIII.31) *rmı̯=ỉ n=k zp 2 sn{sn}⟨=ỉ⟩ rmı̯=ỉ n=k* — Um dich weine ich – zweimal –, ⟨mein⟩ Bruder, um dich weine ich
XXVIII.32) *ḥr qn(.w) wr ḫpr ỉm=k* — wegen der großen ‚Schädigung‘, die dir widerfuhr.

Zur hier und in pBM 10081 XIV.15 erforderlichen Lesung *snsn* und ihrer Emendierung zu *sn=ỉ* s. Anm. zur Transliteration.

Will man auf eine Emendierung weitgehend verzichten, wäre noch an die verbale Äußerung *snsỉ* zu denken, auch wenn diese „preisen“ o. ä. bedeutet,[480] dementsprechend sonst nicht mit dem weinenden Auge determiniert wird und auch nicht im Klagekontext erscheint. Die Anwendung des erweiterten zwei-plus-eins-Schemas (s. XXVIII.9–10) dürfte dem Leser aber die Identifizierung des zweiten *rmı̯* und damit die des davor stehenden Worts als Anrede erleichtert haben. Die zweimalige Lesung von *rmı̯* bestätigt endgültig pWAM 551 IV.51, wo das Wort ausführlicher jeweils geschrieben ist. Dort () sowie in pMMA 35.9.21 LIII.10 (< < ; s. a. zu XXIX.11) ist nicht sicher *sn=ỉ*, sondern vielleicht nur *sn* geschrieben.[481]

Zu *qn.w* (*wr*) als Terminus für den Mord an Osiris s. zu V.28.

474 Zuletzt Pries, *Stundenwachen* I, 38 mit Anm. 160.
475 Vgl. Leitz, *Panehemisis*, 155f.
476 pMMA 35.9.21 V.5; s. Kucharek, *Klagelieder*, 266, 348.
477 Fischer-Elfert, *Lehre eines Mannes*, 77 (Anm. i zu § 4.9) mit Verweis auf Posener, *RdE* 17 (1965), 192f.
478 *CDD ꜣ* (23.8.2002), 18.
479 Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 97.
480 Vgl. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 868f.
481 Entsprechend übersetzt Smith, *Traversing Eternity*, 164: „I will weep for you (twice), brother, I will weep for you“.

XXVIII.33) ***ntk ỉs sn n(.ỉ) mʾw.t⸗ỉ hꜣ(y) n(.ỉ) šꜣꜥ⸗ỉ***	Denn du bist ja (mein) Bruder von der Mutter her, (mein) Gatte von meinem Anbeginn an.
XXVIII.34) ***pꜣu̯.n⸗k šzp⸗ỉ n (ỉ)wr šmi̯.n⸗k n mꜣꜣ⸗k s(w)***	Du ließest meine Empfängnis zu Beginn geschehen und gingst, ehe du ihn (Horus) sehen konntest,

Der Text dieser beiden Zeilen ist in pMMA 35.9.21 LIII.11–14 und in pWAM 551 IV.53–V.2 auf vier Zeilen verteilt, jeweils mit geringfügigen Unterschieden. Im New Yorker Papyrus heißt es parallel zu Zeile 33: ***... sn mʾw.t⸗ỉ ... hꜣy⸗ỉ n-šꜣꜥ***. pBM 10081 XIV.18 ohne Ausschreibung des Suffixpronomens nach ***šꜣꜥ***.

pWAM 551 IV.53–54 weitestgehend zerstört. In Zeile V.2 aufgrund eines zusätzlichen Suffixpronomens mit ganz anderer Aussage als hier: ***šmi̯⸗ỉ n⸗k ...***, vielleicht: „Ich will zu dir gehen, da du ihn nicht gesehen hast/sehen kannst(?).“[482]

Zur Schreibung des in pMMA 35.9.21 LIII.13 eindeutigen ***ỉwr*** s. Anm. zur Transliteration. Eine Assoziation von ***wrḏ***[483] muss nicht zwingend angenommen werden. pWAM 551 V.2 ähnlich wie hier: , was man auch ***ỉwr⸗ỉ*** lesen könnte.

Zu ***n sḏm⸗f*** als Schreibung für das durchaus noch als eigene Verbform existente ***n sḏm.t⸗f*** in mittelägyptischen Texten des 1. Jt. s. Engsheden, *Reconstitution du verbe*, 189 (mit älterer Literatur); Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II, 739f., § 152.

Hintergrund der Aussage ist wohl die v. a. aus dem *Großen Dekret* (pMMA 35.9.21 XVI.3) bekannte Vorstellung vom „pränatalen Geschlechtsverkehr“ zwischen Isis und Osiris.[484] Hier allerdings scheint mit „ihm“ eher Horus als Nachfolger des Osiris gemeint zu sein, nicht als der Ältere Horus, denn Osiris ist „gegangen“, also gestorben, bevor er seinen Sohn sehen konnte. Die Vorstellung von der postmortalen Zeugung des Nachfolgers Horus ist offenbar durch die für Haroëris entwickelte des pränatalen Geschlechtsverkehrs von Isis und Osiris ersetzt worden. Einen ‚logischen‘ Anlass für diesen Vorgang, also eine direkte Kohärenz mit einer der umliegenden Aussagen, kann ich nicht entdecken. Vielleicht wurde die Vorstellung vom Vater, der die Geburt seines Sohnes nicht mehr erlebt, eher aus einem rhetorischen Grund gewählt, nämlich wegen der ihr innewohnenden besonderen Tragik, um Isis’ Verzweiflung, der sie in diesem Abschnitt Ausdruck gibt, noch eindrucksvoller hervortreten zu lassen.

XXVIII.35) ***ỉw⸗ỉ d(y) m-ḫnt nꜣy(.t) n(.ỉ) pfỉ smꜣr nb p.t***	so dass ich hier in der Weberei von Jenem sitze, der den Himmelsherrn ins Verderben stürzte.

pWAM 551 V.3 mit direktem Genetiv ***nꜣy(.t) pfỉ***, womit für das in den übrigen Versionen geschriebene ***n*** eine entsprechende Deutung als Genetivnisbe an Wahrscheinlichkeit noch gewinnt.

Anstelle der in Übereinstimmung mit den meisten Bearbeitern gewählten Übersetzung ist auch eine Deutung von ***smꜣr*** als Relativform denkbar, mit dem Sonnengott als „Himmelsherrn“, der Seth richtet.[485] Das Epitheton ***nb p.t*** wird jedoch auch auf (Sokar-)Osiris häufig angewendet, ebenso auf die Mondgötter Chons und Thot.[486] Die Wahl gerade dieser Bezeichnung für Osiris erklärt sich leicht mit der aufgrund des Aufführungsdatums vorherrschenden Bezugnahme auf die lunare Form des Gottes in unserem Text: Das „elend Machen“ (*smꜣr*) ist die von Seth verursachte Unsichtbarkeit des Monds, nicht

482 Barbash, *Padikakem*, 118 bietet an: „When I came to you you did not see him.“
483 Dies vermutet Kucharek, *Klagelieder*, 266.
484 Diese Verbindung sieht bereits Kucharek, *Klagelieder*, 411 mit weiteren Hinweisen, bes. Quack, *SAK* 32 (2004), 329f.
485 So Kucharek, *Klagelieder*, 236, 267.
486 Vgl. *LGG* VI, 624f.

die erst später in dieser Strophe thematisierte Verurteilung des Seth,[487] in dessen Phase der Herrschaft Isis' Anwesenheit in der Weberei gehört.[488] In der bekannten Stelle in Spruch 1 der *Metternichstele* (Z. 48–49) präsentiert sich Isis eindeutig als Seths Gefangene: „Ich bin Isis, bin aus der Weberei entkommen, in die mich mein Bruder Seth gesteckt hatte" (*ỉnk ꜣs.t pri̯.kw m nꜣỉ.t rdi̯.n wỉ sn⸗ỉ Stš r⸗s*).[489] Dass es sich bei Isis' Tätigkeit als Weberin um einen unfreiwilligen Zustand handelt, lässt sich auch aus einer Stelle in den *Admonitions* schließen, in der – ob in Anspielung auf die hier thematisierte Episode? – die Arbeit in der *nꜣy.t* als Gegenbild zum Status der edlen Dame herangezogen wird:[490]

znnỉ n⸗sn šps.wt mỉ bꜣk.wt
[ḫn]y.wt m mỉꜥ.wt m-ḫnw nꜣ(y).wt
ḥs.wt⸗sn n(.t) mr.t m ỉrt.ỉw
Edelfrauen sind so schlecht dran wie Dienerinnen, Musikerinnen[491] sitzen in den Webkammern(?) in den Webereien, und ihre Weberlieder sind Klagen.

Ort dieser verschiedentlich belegten[492] Episode ist Sais, woher die Mumienbinden sowohl für Osiris als auch für menschliche Verstorbene stammen[493] und mit dessen anonymen Weberinnen Isis und Nephthys gleichgesetzt werden können. Dadurch hat die Gefangenschaft der Göttinnen auch einen positiven Aspekt, indem sie im mythischen Zentrum der Stoffherstellung die Mumienbinden für Osiris anfertigen.

XXVIII.36) ***m⸗k ỉb⸗ỉ ỉwh(.w) m mḥ*** Siehe, mein Herz ist mit Kummer beladen.

Die ohnehin naheliegende Identifizierung von „*ꜣwhꜣ*" als *ỉwh* wird durch die eindeutige Schreibung in pMMA 35.9.21 LIII.16 bestätigt.[494] pWAM 551 V.4 stattdessen: *ꜣwi̯(.w) ꜣhd(.w)* mit der paradoxen Aussage, dass Isis sowohl „froh" (*ꜣw ỉb*) als auch „erschöpft" ö. ä. (*ꜣhd*) ist, es sei denn, man spräche *ꜣwi̯ ỉb* eine spezifische Bedeutung im vorliegenden Zusammenhang zu.[495] In pBM 10081 XIV.20 könnte man die graphische Variante „*ꜣw hꜣd*" notfalls als unetymologisch geschriebenes *ꜣhd* allein werten.

Die Metapher des Beladenseins mit Kummer u. ä. ist durchaus bekannt, die beiden Belege aus der klassisch-mittelägyptischen Literatur verwenden dabei aber *ꜣtp* anstelle von *ỉwh* und jeweils andere Wörter für „Kummer/Sorge" o. ä.:[496] im *Beredten Bauern* (*m⸗k wỉ ꜣtp.kw [m] ỉꜥn.w*)[497] sowie im *Dialog eines Mannes mit seinem Ba* (*ỉw⸗ỉ ꜣtp.kw ḫr mꜣr*).[498]

487 *Pace* Kucharek, *Klagelieder*, 236, 267. In der Tat kann *smꜣr* die Unterwerfung der Feinde bezeichnen, ebenso aber das Handeln des Seth; s. *Urk.* VI, 89.16 (*smꜣr šntꜣy(.t)*).
488 In diesen Zusammenhang stellt auch Smith, in: *Egypt in Transition*, 401 das Weberei-Mythem.
489 Kucharek, *Klagelieder*, 267 geht nicht von einer Gefangenschaft aus, sondern betrachtet lediglich Seths Mord als Anlass für Isis, sich in die Weberei zu begeben. Hier ist Isis aber direktes Objekt zu *rdi̯*. Seth hat eben „mich gesetzt" (*rdi̯.n wỉ*) und nicht *„veranlasst, dass ich gehe" (**rdi̯.n sn⸗ỉ Stš šmi̯⸗ỉ r⸗s*) o. ä.
490 pLeiden I 344 recto IV.12–13: Enmarch, *Dialogue of Ipuwer*, 31, 70; idem, *A World Upturned*, 99, 101.
491 Mit Enmarch, *A World Upturned*, 99, 101.
492 Die entsprechenden Hinweise gibt Smith, in: *Egypt in Transition*, 401.
493 El-Sayed, *Neith*, 77–79; Backes, *Rituelle Wirklichkeit*, 74ff.
494 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 267.
495 S. a. Barbash, *Padikakem*, 124.
496 Auch im Deutschen existieren ja gleich mehrere Metaphern ähnlichen Inhalts, die alle von der Idee des Tragens ausgehen: „an etwas schwer tragen", „bedrückt sein", „seelische Belastung" etc.
497 Parkinson, *Eloquent Peasant*, 19: R XVI.5–6; zitiert auch von Kucharek, *Klagelieder*, 268.
498 pBerlin 3024 Z. 127–128; Allen, *Debate*, 302f.

XXVIII.37) *wḏꜣ.tỉ⸗ỉ ḥm(.w) n rmi̯(.t)* Meine Heilen Augen sind ganz verweint.

So sicher wie diese grundsätzliche Aussage des Verses sein dürfte, so unklar ist die exakte ägyptische Formulierung. Dass das Wort *ḥm* spezifisch einen Zustand des weinenden Auges beschreibt, zeigt das sonst nicht belegte Determinativ hier und in pBM 10081 XIV.21. Welches Wort ausnahmsweise so determiniert wurde, lässt sich nur mit Vorbehalt bestimmen. Die Schreibung in pMMA 35.9.21 deutet am ehesten auf *ḥm* „auspressen" hin,[499] während in pWAM 551 V.5 anscheinend *ḥmi̯* „zurückweichen" steht, was man im Sinne von „verquollen/zugeschwollen" verstehen kann.[500] pBM 10081 bietet in der Randglosse als Übersetzung von *ḥm* das Wort [illegible], also wohl eine Schreibung von *gꜣu̯* „eng sein"[501] oder von *gwꜣ* „zusammenziehen"; N. B. das mit *ḥm* im New Yorker Papyrus übereinstimmende Determinativ.

Dass Isis in solchem Zustand von ihren „Heilen Augen" (*wḏꜣ.tỉ*) spricht, mutet beinahe ironisch an. Das Wort dürfte hier allgemein die göttliche Qualität von Isis' Augen benennen[502] und ist in der Randglosse des Londoner Papyrus dementsprechend durch (singularisches) *ỉr.t* wiedergegeben.

XXVIII.38) *ḥꜣi̯⸗ỉ ṯw*
sḏm ḫrw⸗ỉ Ich beklage dich, höre mein Rufen!

Ḥwi̯ kann problemlos als Variante von *ḥꜣi̯* „klagen" identifiziert werden, entsprechend *ḥwỉ.t* „Klagen" und *ḥwy.t* „Klagende", die beide auf *ḥꜣi̯* zurückgehen dürften;[503] vgl. auch die Satzeinleitungspartikel *ḥwỉ*, die mit *ḥꜣ* synonym wenn nicht gar identisch ist.[504]

Die Varianten lassen sich unterschiedlich deuten. M. E. ist pMMA 35.9.21 LIV.2 am wahrscheinlichsten zu lesen: *ḥꜣi̯(⸗ỉ) ṯw sḏm⸗tw ḫrw⸗ỉ*. Dort wäre also nicht Osiris der Hörende, sondern parallel zum folgenden Verspaar „man", sprich alle potentiellen Helfer: „Ich beklagte dich, und mein Rufen wurde gehört."[505]

pWAM 551 V.6 mit vermutlich fehlerhaftem Suffixpronomen *⸗ỉ* an *sḏm*, ohne Emendierung könnte man immerhin lesen: *ḥw(ỉ) ṯw (ḥr/r) sḏm⸗ỉ ḫrw⸗ỉ* „Ach, dass du mich und mein Rufen hörest!" o. ä.[506]

XXVIII.39) *rmi̯⸗ỉ m ỉkk* Ich weinte in Gram,
XXVIII.40) *nḫb.n⸗tw bꜣk tp hrw* 30 und es wurde ein Dienst für alle 30 Tage festgeschrieben.

pMMA 35.9.21 LIV.4 und pWAM V.8 mit eindeutiger Schreibung *nḫb*; im New Yorker Papyrus als *sḏm⸗f*. Der Wechsel zwischen *nḫb* und *nẖb* ist im Demotischen für die nominale Ableitung *nḫb* „Vorschrift/Titulatur" belegt.[507]

---

499 Mit Kucharek, *Klagelieder*, 268.

500 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 164: „are sunken deep". Anders Barbash, *Padikakem*, 118, 124, die den späten transitiven Gebrauch von *ḥmi̯* annimmt: „My eyes resist weeping" – d. h. Isis würde eben nicht weinen.

501 So Kucharek, *Klagelieder*, 268 („erstickt").

502 *Wb* I, 401.16–17. Natürlich sind Wortspiele zwischen den *wḏꜣ.tỉ* und *wḏꜣ* geläufig; vgl. nur Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 287f.

503 In der Lemmaliste des *TLA* [20.3.2012] sind die beiden Wörter entsprechend eingetragen.

504 Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 238.

505 Die Deutung als Vergangenheitsform aufgrund von *nḫb.n⸗tw* in Zeile 40. Ähnlich Smith, *Traversing Eternity*, 164, der lediglich das Verhältnis der beiden kurzen Sätze zueinander und damit die Zeitstellung anders bewertet: „When <I> mourn you, let my voice be heard." Kucharek, *Klagelieder*, 236 hingegen folgt Goyon, *Imouthès*, 93 mit Anm. 64, der das erste Wort als die Partikel *ḥwỉ* versteht. Allerdings stünde das dann folgende PsP *sḏm.tw* (zu dieser Konstruktion s. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 324) mit direktem Objekt, ein Imperativ *sḏm* wiederum passt nicht hinter das abhängige Pronomen *ṯw* als Subjekt.

506 Anders Barbash, *Padikakem*, 118: „Please, let me hear my (*sic*) voice."

Zur Folge *sḏm≠f* – *sḏm.n≠f* vgl. Assmann, *Totenliturgien* III, 45 mit weiteren Hinweisen. Die zweite Handlung folgt prompt auf die erste, hier als Reaktion anderer auf Isis' Trauer; vgl. außerdem zu IV.24–25.

Zu *ỉkk*, das wohl mit *ỉk* „klagen" zusammenhängt, s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 268.

Die alle 30 Tage wiederkehrende „Arbeit" könnte direkt der – natürlich idealisierte – Mondzyklus sein, d. h. sie wäre Osiris selbst zugewiesen worden.[508] Dafür spräche die Verwendung von *b3k* und *k3.t* für den Lauf des Sonnengottes bzw. des diesem gleich aufgehenden Osiris.[509] M. E. wahrscheinlicher ist aber nicht direkt der Lauf des lunaren Osiris gemeint, auf dem die Formulierung „alle 30 Tage" letzlich gründet,[510] sondern die diesen unterstützenden Riten. Der Lauf der Gestirne mag das „Tagewerk" der entsprechenden Götter sein, es wird ihnen aber doch wohl nicht „vorgeschrieben" (*nḫb*). In diesem Sinne wird *nḫb* auch im *Mythologischen Handbuch für die oberägyptischen Bezirke 7–16* bei der Einrichtung eines Fests verwendet:[511]

> *ḫ(3b) nḫb(.w) n≠s ỉn t3.y⌜w⌝ [ḥm].w[t] zp 2 ḥsi̯ n [k3(?)]≠s*
> Ein Fest wurde für sie (Unut) eingerichtet, (zu begehen) von Männern und [Frau]en – zweimal singen für ihren [Ka(?)].

Parallel dazu wird hier vermutlich nicht Osiris selbst eine Pflicht auferlegt, sondern seinen Anhängern die Vollbringung von „Werken" zu seinen Gunsten vorgeschrieben. Dies könnte das Ritualgeschehen genau zum Aufführungszeitpunkt am letzten Mondmonatstag sein, wobei *b3k* in Anlehnung an *k3.t*, das u. a. *terminus technicus* für die Herstellung von Ritualfiguren, die Mumifizierung oder schützende Rezitationen sein kann,[512] auf die Einbalsamierung des Gottes hinweisen könnte. Die angesichts des eindeutigen monatlichen und damit lunaren Bezugs attraktivste Alternative ist aber nach meinem Eindruck die in einigen Tempelreliefs umgesetzte tägliche Begleitung des zu- und abnehmenden Monds durch verschiedene Göttergruppen.[513]

XXVIII.41) *ỉn pfỉ wdi̯ qn(.w)* Jener war es, der Schaden zufügte.

Da alle Textzeugen *ỉn* schreiben, ist eine Lesung als *n* „wegen", wiewohl inhaltlich plausibel,[514] m. E. eher unwahrscheinlich. Da außerdem das Erlassen einer Vorschrift (*nḫb*) ein administrativer – und damit wünschenswerterweise geordnet und gewaltlos vollzogener – Vorgang ist, wird man ihn kaum als ‚sethische' Handlung verstehen. so dass *ỉn* „durch" vermutlich ebenfalls ausscheidet. Es bleibt die *ỉn*-Konstruktion, wobei der Satz sowohl als Begründung des vorangehenden verstanden werden könnte[515] als auch als Vorrede zum folgenden: Seth wird als der unrecht Handelnde hervorgehoben, bevor seine Opfer benannt werden, nämlich neben dem ermordeten Osiris auch die gedemütigte Isis selbst.

---

507 *CDD n* (19.7.2004), 113, 119.

508 Dies nimmt Kucharek, *Klagelieder*, 269 an.

509 S. Kucharek, *Klagelieder*, 144, 269 mit weiteren Hinweisen.

510 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 269.

511 PSI I 72 IV.18–19: Osing/Rosati, *Papiri da Tebtynis* I, 160; II, Taf. 20.

512 Vgl. Derchain, *Papyrus Salt*, 163, Anm. 54; Schott, *Bücher und Bibliotheken*, bes. 76 (Nr. 131) und 377f. (Nr. 1647–1649) sowie 524 (Index, *s. v. k3.t*).

513 Labrique, *RdE* 49 (1998), 107–149.

514 Kucharek, *Klagelieder*, 236, 269 („wegen Jenem, der Böses tat").

515 Also hinsichtlich der Aussage Kuchareks Vorschlag entsprechend.

XXVIII.42) *ḏd(=ỉ) n=k ḫbn(.t) ỉrỉ r=ỉ m-zn(.t)-r ḫpr ḥr=k*	Ich will dir das Verbrechen berichten, das mir angetan wurde, von gleicher Art wie das, was sich bei dir ereignet hatte.

In pMMA 35.9.21 LIV.6 und pWAM 551 V.10 ist *ḏd=ỉ* ausgeschrieben; in ersterem *ḫb.t* „Verminderung" statt *ḫbn(.t)*;[516] dort außerdem dieser Vers in zwei Zeilen (LIV.6–7).

Zum Inhalt s. zum folgenden Vers.

XXVIII.43) *šmỉ=ỉ m wʿ(.w) n r-ḫnʿ=ỉ*	Allein, ohne einen Begleiter muss ich gehen.

Zur Einsamkeit der Witwe bzw. Isis s. Kucharek, *Klagelieder*, 560–563. Wie die folgenden Verse zeigen, ist *šmỉ* hier speziell das unvermeidliche Weggehen der ‚alleinerziehenden' Isis von ihrem Sohn.

Für diesen und die folgenden Verse stellt sich die Frage nach der Zeitstellung. Nimmt man an, dass Isis nun im Sinne des vorigen Verses von Seths Übergriffen auf sie berichtet, dann müsste es sich um Vergangenheitsformen, also präteritales *sḏm=f* handeln.[517] Es überwiegt jedoch der Eindruck, dass die Göttin ihre bzw. des Horus anhaltende Gefährdung beschreibt und es damit bei einer Anspielung auf das ihr zuvor angetane Verbrechen belässt. Da dieses ausdrücklich dem Mord an Osiris gleichwertig ist, dürfte es sich nämlich wohl nicht ‚nur' um Gefangenschaft und vergebliche Anschläge auf Horus handeln, sondern eher um die Vergewaltigung der Isis.[518]

XXVIII.44) *nwḫ=ỉ ꜣs.tw r ḥpt zꜣ=k*	Ich werde eilends zurückkehren, um deinen Sohn in den Arm zu nehmen,
XXIX.1) [*n-ỉb-n*] *ỉrỉ(.t) wšb*	[mit dem Ziel,] die Sache zu unterstützen,

Zur Lesung von XXVIII.44 vgl. Anm. zur Transliteration.

pMMA 35.9.21 LIV.9: *nwḫ=ỉ ꜣs.tw r ḥpt zꜣ.*

pWAM 551 V.12: *nwḫ ḥꜣ/ḥʿʿ(?) n=ỉ ꜣs.tw ỉw/r ḥpt=ỉ zꜣ=k*; vielleicht zu übersetzen: „Klagerufe gehören mir, da ich eile, damit ich deinen Sohn in den Arm nehme."[519]

Zu ⌓ für *=ỉ* bei weiblichem Sprecher s. zuvor, XXIVa.29.

Das in allen Textzeugen *nwḫ* geschriebene Wort ist durchweg mit den rückwärts laufenden Beinen determiniert, so dass mit Smith und Kucharek „umkehren" o. ä. zu verstehen ist.[520] *Nwḫ* ist wahrscheinlich eine Variante oder Folgeform des seit PT belegten *nwỉ*,[521] vgl. für den Wegfall oder Zusatz von *ḫ* am Wortende hier I.15, V.12, 13.

Auf die phraseologisch vergleichbare Passage der *Metternichstele* (Z. 169: *ʿn.n=ỉ r ḥpt/zḫnỉ(.t) Ḥr.w*)[522] haben bereits Smith und Kucharek hingewiesen.[523] Das generelle Motiv der ‚alleinerziehenden'

516 Aufgrund des nicht seltenen Wegfalls von *n* am Wortende kann man darin eine Schreibung von *ḫbn(.t)* sehen, aber eine inhaltlich passende Aussage mit *ḫb.t* ist auch durchaus denkbar, so Smith, *Traversing Eternity*, 165: „the loss which was inflicted on me".

517 Entsprechend Smith, *Traversing Eternity*, 165.

518 Zu dieser s. Smith, in: *Egypt in Transition*, 401–403 mit weiteren Hinweisen.

519 Barbash, *Padikakem*, 119, 126.

520 S. Kucharek, *Klagelieder*, 270; Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 131.

521 Entsprechend identifiziert auch Feder, in: *TLA* das Wort. Zu diesem vgl. Faulkner, *Concise Dictionary*, 127 *s. v. nwy*; Allen, *Inflection*, 599; van der Molen, *Dictionary of Coffin Texts*, 207. Zum Wegfall von *ḫ* (oder Austausch gegen <ꜣ> o. ä.) im späteren Ägyptisch vgl. Peust, *Phonology*, 158; Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* I, 526 mit Anm. 5.

522 Klasens, *Statue Base*, 22.

523 Smith, *Traversing Eternity*, 165, Anm. 85; Kucharek, *Klagelieder*, 270.

Isis, die ihren Sohn vor Seths Nachstellungen beschützt, bedarf hier keiner Erläuterung;[524] die spezifische Situation, dass die momentan abwesende Göttin ihrem Sohn zu Hilfe eilt, ist besonders aus ‚magisch'-medizinischen Sprüchen gut bekannt.[525]

Die Ergänzung von ***n-ỉb-n*** nach allen Parallelen (pWAM 551 V.13: ⟨*n-*⟩*ỉb-n*). Nach ***ỉri̯ wšb*** „sprechen/eintreten für jmd." steht meist ein Hinweis auf den so Unterstützten, hier aber in keinem Textzeugen;[526] entsprechend auch in der übernächsten Zeile.

XXIX.2) [*snḏ(=ỉ) n*] *ḥḏ{.t} n(.ỉ) pfỉ* *zꜣw wḏb=f qn(.w) r=f*	[da ich mich] vor einer Attacke von Jenem [fürchte] – dass er ihm ja keinen Schaden zufüge!

Zwei Verse in pMMA 35.9.21 LIV.11–12.

Ergänzt nach pBM 10081 XIV.30. Dass ***snḏ=ỉ*** und nicht ***snḏ.tw*** zu lesen ist, bestätigen pMMA 35.9.21 ([hieroglyphs]) sowie pWAM 551 V.14 ([hieroglyphs]).

Zum Inhalt s. zuvor. Ungewöhnlich deutlich ist die Aussage, dass Isis sich fürchtet. Verneint tritt sie im dritten Schlangenzauber auf pBM 10309 entgegen, wo Serqet sagt: „Fürchte dich nicht – zweimal –, meine Schwester Isis!" (***m snḏ zp*** 2 ***sn.t=ỉ ꜣs.t***).[527] Für eine ausdrückliche Negierung der hier der Göttin selbst in den Mund gelegten Aussage s. im Hymnus an die ***wsr.t*** in den *GZG*, hier II.19 („du hattest keine Angst").[528] In allen Fällen ist nicht die Sorge um ihr eigenes Wohl Auslöser von Isis' Angst, sondern die Gefährdung ihres Sohns.

XXIX.3) [*ḥtp ỉb*]*=ỉ ḥr m(w)t r* ⌜*ꜥnḫ* *ꜣ*⌝*w-n ỉri̯(.t) wšb*	Bis die Sache unterstützt wird, ist mir der Tod [willkommener] als das Leben.

Ergänzt nach pBM 10081 XIV.31. Zwei Zeilen in pMMA 35.9.21 LIV.13–14 und pWAM 551 V.15–16.

pBM 10081: *ꜣw-r*, wobei offenbar nachträglich ***n*** zu ***r*** verändert wurde.[529]

pMMA 35.9.21: ***n ꜣw n***. Die Übersetzung mit Kucharek, die auf eine entsprechende Verwendung von ***m ꜣw n*** in ***sꜣḫ.w*** IV hinweist.[530] Die hier getroffene Aussage, dass Isis erst nach der gerichtlichen Durchsetzung von Horus' Thronanspruch[531] das Leben wieder lebenswert findet,[532] hat ihr positives Gegenbild z. B. in ihrem Freudengesang am Schluss von *Horus und Seth*,[533] s. a. im Folgenden, XXIX.16.

XXIX.4) [*rmi̯=ỉ n=k*(?)] *ḥr ꜣw n(.ỉ)* *mḥ=k*	Weil die Sorge um dich so lange währt, [weine ich um dich(?)].

Ergänzt nach pMMA 35.9.21 LIV.15. In pWAM 551 V.17 fehlt bei gleichem Platzbedarf ***n=k***.

Zur „Länge" der Sorge vgl. die Varianten von pWAM 551 und pBM 10081 zu XXVIII.36, auch wenn die dortigen Schreibungen unetymologisch bis fehlerhaft sein dürften.

---

524 Vgl. Smith, in: *Egypt in Transition*, 405 mit weiteren Hinweisen; Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 67–72.

525 S. statt vieler Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 19.

526 Vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 270 mit Hinweis auf *ỉri̯.t wšb* ohne weitere Präzisierung als Epitheton der Weret-Hekau.

527 pBM 10309 II.12–13; Leitz, *Medical and Magical Papyri*, 29, Taf. 10.

528 Unter dem Vorbehalt, dass die dort angesprochene Göttin wirklich Isis ist; s. zur Stelle.

529 Nach Auskunft Gill (24.1.2013).

530 Kucharek, *Klagelieder*, 270 mit Verweis auf pMMA 35.9.21 XX.15 und Parallelen.

531 Den „legalistischen" Ton dieses Abschnitts, der im Ausdruck *ỉri̯ wšb* besonders deutlich wird, hebt Barbash, *Padikakem*, 116, 120 hervor.

532 S. a. Kucharek, *Klagelieder*, 546f. mit Anm. 26–27.

533 pChester Beatty I XVI.6–8.

Die auch in pWAM 551 V.17 verwendete Schreibung von ***mḥi̯*** dürfte kaum zufällig gewählt worden sein, denn sie evoziert Osiris' Treiben im Fluss (*mḥi̯*; vgl. hier II.33, XV.37–38, XX.33, XXIII.36–37, XXX.21), also seinen sichtbaren Tod, verbunden mit der Gefahr des Verlusts des Leichnams im Wasser als Anlass der Sorge.[534] Man könnte sogar lesen „wegen der langen Dauer/Strecke deines Treibens" (*ḥr ȝw n(.ỉ) mḥi̯(.t)⸗k*).

Die Trauer um den lange abwesenden Osiris ergänzt die zuvor thematisierte Verzweiflung über die momentane Unterlegenheit gegenüber Seth.

XXIX.5) *[m]⌜dw⌝(?)(⸗ỉ) (ḥr) smtr* — (Meine) ⌜Rede(?)⌝ bezeugt:
n(.ỉ) wỉ n.tỉ m-sȝ⸗ỉ — Ich gehöre dem an, der hinter mir ist.

Zur Lesung des Versanfangs s. Anm. zur Transliteration. In der engen Parallele pBM 10081 XV.1 ist der Vers bis auf ***n.tỉ m sȝ⸗ỉ*** verloren. pWAM 551 V.18: ***mn.t⸗ỉ smtr***, wobei das auf [Hieroglyphe] noch folgende weitere Determinativ [Hieroglyphe] nahelegt, dass ***mn.t*** aus ***mdw*** verschrieben ist oder eventuell sogar als dessen phonetische Wiedergabe aufgefasst werden darf.[535] In pMMA 35.9.21 LIV.16 eindeutig ***mdw⸗ỉ ḥr***.

Für den zweiten Satz des Verses weist Smith auf die ähnliche Formulierung in den *Gesängen* hin:[536] „Hei, Herr hinter mir zur Stunde, ich will dich heute sehen, da dein Leib nach Punt duftet!" (***hȝy nb m-ḫt⸗ỉ m wnw.t mȝȝ⸗ỉ ṯw mỉn ỉw sṯi̯ n(.ỉ) ḥꜥ⸗k n Pwn.t***). Osiris „hinter" Isis steht dort also in Zusammenhang mit seinem Erscheinen, was im vorliegenden Zusammenhang gleichfalls plausibel ist; s. a. zum übernächsten Vers. Nicht klar ist die vermutlich zugrunde liegende astronomische Zuweisung: Für Isis wird man grundsätzlich zuerst an Sirius/Sothis denken, die neue Mondsichel bewegt sich jedoch in der Nähe des Abendsterns.[537]

XXIX.6) *ỉb⸗ỉ mḥi̯(.w) n gȝ(.w)⸗k* — Ich bin voll Sorge, da es an dir fehlt.

Zur Schreibung von ***mḥi̯*** vgl. zuvor, Zeile 4; das Wasserdeterminativ auch in den Parallelen.

pMMA 35.9.21 LV.1: ***nn gȝu̯⸗f*** „er/es hat keinen Mangel(?)", was Smith und Kucharek auf das von Tränen überschwemmte (*mḥi̯*) Herz beziehen,[538] wohingegen Goyon von Bedürfnislosigkeit des Herzens aufgrund der großen Sorge ausgeht.[539] Ein Bezug auf Osiris oder gar Horus[540] kann für jene Version aber nicht ausgeschlossen werden.

pWAM 551 V.19: ***nn gȝu̯⸗k*** „du sollst keinen Mangel haben(?)".

XXIX.7) *n wḫd⸗ỉ m ȝ.t⸗k* — In deinem Augenblick (des Erscheinens) werde ich nicht mehr erdulden (müssen).

pMMA 35.9.21 LV.2: ***ȝ.t⸗f***, also entsprechend zu ***gȝu̯⸗f*** einen Vers zuvor.

Vgl. die ganz ähnliche Formulierung in XXVII.31. Allerdings fallen doch zwei Unterschiede auf: die Verwendung von ***n(n) sḏm⸗f*** statt ***n(n) sḏm.n⸗f*** und die Präposition ***m***. Da in beiden Punkten keiner der betroffenen Textzeugen[541] abweicht, gehe ich von einem entsprechend veränderten Inhalt aus, auch wenn die Aussage „in deinem momentanen Zustand werde ich es nicht (mehr) ertragen" gleichfalls pas-

534 Entsprechend auch Barbash, *Padikakem*, 127 trotz leicht abweichender Übersetzung.
535 Vgl. das koptische Nominalpräfix ⲙⲛⲧ (< *md.t*) (Vorschlag Quack).
536 pBremner-Rhind XIV.16–17; s. Smith, *Traversing Eternity*, 165, Anm. 87; Kucharek, *Klagelieder*, 217, 271.
537 Quack weist mich darauf hin, dass Sirius ungefähr im Frühsommer als Abendstern sichtbar ist.
538 Smith, *Traversing Eternity*, 165; Kucharek, *Klagelieder*, 237.
539 Goyon, *Imouthès*, 93: „Mon coeur est en souci, il n'a plus de besoins."
540 So der Vorschlag von Feder, in: *TLA*.
541 pMMA 35.9.21 L.8 bietet einen ganz anderen Textverlauf; s. zu XXVII.31.

sen würde und die Ähnlichkeit des Ausdrucks kaum ein Zufall sein kann. An die Stelle des unerträglichen Grams ist kurz vor Ende des Texts demnach die Aussicht auf den verbesserten Zustand nach Osiris' Rückkehr getreten, auf dessen Erscheinen schon Zeile 5 anspielt.

Trifft die hier angebotene Deutung zu, dann ist *ꜣ.t* entsprechend ***wnw.t*** in pBremner-Rhind XIV.16 (zitiert zu Zeile 5) als der Augenblick von Osiris' Erscheinen, also seinem Aufgang als Neumond, zu verstehen; s. zuvor.

XXIX.8) ***ngi͗=ỉ ḥꜥ.w=ỉ ⸢m⸣ štt ḥr qn(.w) wr mꜣꜣ=ỉ*** — Wegen des großen Schadens, den ich sah, zerschmettere ich meinen Leib im Kreuzband-Kleid(?).

pMMA 35.9.21 LV.3: [Hieroglyphen]; pWAM 551 V.21: [Hieroglyphen][542] oder [Hieroglyphen]. In diesem Papyrus läuft der Vers unter Angabe einer ***ky-ḏd***-Variante über zwei Zeilen (V.21–22): ***ngi͗=ỉ ḥꜥ=ỉ m štšt***(?) ***ḥr qn(.w) wr r=k n=ỉ ky-ḏd sḫꜣ.n=s š{r}mi͗***(?) ***ẖ(y)***. Die Variante geht dabei auf den unklaren Schluss des folgenden Verses zurück; s. dort.

Zu ***štt*** s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 271. Möglicherweise ist ***štt*** eine spezifische, intensive Trauergebärde. Das Wort ist in den Papyri sehr unterschiedlich umgesetzt worden,[543] vielleicht weil aufgrund seiner Seltenheit keine Standardgraphie existierte. Das vorliegende Determinativ des schlagenden Mannes kann man, zumal zusammen mit ***ngi͗***, als Hinweis auf eine autoagressive Handlung verstehen, ebenso gut kann dieser Aspekt aber durch ***ngi͗*** allein ausgedrückt sein. Die hier gewählte Übersetzung geht deshalb von einer Verwandtschaft mit dem ähnlich determinierten ***šṯ/šṯꜣ***-Kleidungsstück mit gekreuzten Bändern aus,[544] vgl. die Klage der ***ḏr.t*** in der dritten Nachtstunde der *Stundenwachen*, der zufolge sie in Begleitung der auch hier im folgenden Vers genannten Schentait ein „Kreuzbandkleid der Klage" trägt:[545]

sḫꜣp.n(=ỉ) wnn ỉm ḥr ḥꜣw.w ḥr wḏb pwy ⟨n(.ỉ)⟩ Ndỉ.t
ḥwt=ỉ m dnỉ.wt r p.t
ỉni͗=ỉ Šntꜣỉ.t
sd=s sṯ.t=s r gs=k
ỉnk pw sṯꜣm.t(?) *m š{s}⟨tꜣ⟩*[546] *n(.ỉ) ỉꜣkb*
sšd m tp=ỉ
di͗=ỉ Ḥr.w n nb=ỉ
Ich habe den bekleidet, der dort nackt auf jenem Ufer von Nedit lag, und ich wehklagte mit himmelhoch tönendem Geschrei. Ich holte Schentait (hinzu), damit sie an deiner Seite ihr Kleid anlege. Ich bin diejenige, die mit dem Kreuzbandkleid der Klage angetan ist, mit der Binde an meinem Kopf. Ich will Horus für meinen Herrn einsetzen.

Mit der Klage und der Unterstützung des Horus erscheinen in jener Passage zwei weitere – freilich nicht ungewöhnliche – Elemente, die sich hier in den nächsten Versen (Zeilen 10–11) wiederfinden.

XXIX.9) ***nḥi͗ sw Šnt(ꜣ)ỉ.t sḫꜣ.n=s šmi͗ m nꜥ.t*** (?) — Schentait soll ihn bejammern, da sie dessen gedenkt, der aus der Stadt gegangen ist (?).

Offenbar so, allerdings fehlt ein Determinativ nach dem vermutlichen ***šmi͗***. Genau dieser Schluss des Verses ist sehr unterschiedlich überliefert und scheint schon zur Zeit der Niederschriften in seiner Bedeutung nicht mehr sicher gewesen zu sein. pMMA 35.9.21 LV.4 mit der unklaren Zeichenfolge [Hieroglyphen]

542 So Kucharek, *Klagelieder*, 271. Die Lesung von Barbash, *Padikakem*, 322 ([Hieroglyphen]) ist nicht möglich.

543 pBM 10081 XV.4 wie so oft genau wie hier, *pace* Kucharek, *Klagelieder*, 271.

544 Vgl. die Wiedergabe „verhüllen" durch Jansen-Winkeln, *BSÉG* 18 (1994), 36, Anm. b, 38.

545 Pries, *Stundenwachen* I, 199f.; II, 40 (03 NS σ).

546 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 199, Anm. 846–847.

statt *šmi̱ m nʾ.t*. Vorgeschlagen wurden hierzu *ḫtm* „planen“[547], *ḫm* „nicht wissen“[548] sowie eine Schreibung des Ortsnamens Chemmis.[549]

pWAM 551 V.23: *ỉw sḫꜣ.n≈s zp 2 ḫt r≈s* (?) (), also mit der in ihrer Bedeutung unklaren Holz-Hieroglyphe wie der New Yorker Papyrus.[550] Die Variante in der Zeile zuvor hingegen ähnelt mit eindeutigem *š* eher der vorliegenden Version: . Ob dort mit Blick auf den vorliegenden Textverlauf gelesen werden kann: „da sie sich erinnert hat/daran denkt, dass der Knabe gegangen ist“ (*sḫꜣ.n≈s š{r}mi̱ ḫ(y)*)? Möglich ist in jedem Fall Barbashs Vorschlag: „da sie sich an das Kind als Knaben erinnert“ (*sḫꜣ.n≈s šr m ḫ(y)*).[551]

N. B. den Wechsel zwischen *sḫꜣ.n≈s* und *ỉw sḫꜣ.n≈s*.

Zur Anwesenheit der „Witwe“ Schentait, einer Antonomasie von Isis bzw. diese selbst,[552] gemeinsam mit Isis vgl. das Zitat aus den *Stundenwachen* zum Vers zuvor. Dort steht die Klage im *šṯ/štꜣ*-Kreuzbandkleid in direktem Zusammenhang mit der Inthronisation des Horus,[553] mit deren Beschwörung unser Text im Folgenden schließt.

Zu Beginn des Verses stellt sich die Frage nach dem Bezugswort des Pronomens *sw*. Da zuvor Osiris direkt angesprochen wird, könnte man einen Bezug auf die beklagenswerte Situation verstehen, also parallel zu *≈f* im folgenden Vers „es“ übersetzen;[554] andererseits ist das direkte Objekt der Trauerreden und -gesten üblicherweise Osiris selbst, weshalb die Parallele zu *≈f* als Objekt von *mn* „leiden“ nur bedingt gegeben ist. Da zuvor in pMMA 35.9.21 LV.1–2 (s. zu XXIX.6–7) Osiris zweimal in der dritten statt in der zweiten Person genannt wird, könnte Entsprechendes hier für alle Textzeugen gelten, z. B. weil *sw* bei einer Umsetzung des Texts zu einer Anrede nicht gegen *ṯw* ausgetauscht wurde. Oder sollte hier eine Ritualanweisung stehen bzw. einmal gestanden haben, die die Handlung der gleichfalls anwesenden Schentait begleitend zu Isis' Worten vorschriebe? Diese Anweisung wäre durch nichts gegenüber dem umstehenden Text hervorgehoben, was immerhin die Unklarheit der Übererlieferung mit erklären könnte.

Am uneinheitlich überlieferten Versende ist die vorliegende Version inhaltlich plausibel: Osiris ist der Verstorbene, der seine Stadt verlassen hat, was wohl im Licht der allgegenwärtige Formel „aus meiner Stadt bin ich gekommen/herausgegangen, bin aus meinem Bezirk herabgestiegen“ (*ỉy.n≈ỉ/pri̱≈ỉ m nʾ.t≈ỉ hꜣi̱.n≈ỉ m spꜣ.t≈ỉ* u. ä.) zu verstehen ist. Neben anderen Göttinnen, namentlich Isis, kann auch Schentait „Herrin der Stadt“ genannt werden.[555] Sofern keine Göttin als Herrin einer bestimmten Stadt gemeint ist, ist an die Witwe, die am Ort der Lebenden zurückbleibt, zu denken.

XXIX.10) *rmi̱≈ỉ n≈k* *ỉb≈ỉ ḥr mn≈f* ⸢*n*⸣ *ꜣw n(.ỉ) mr(.wt)≈k r≈ỉ*	Ich will um dich weinen, da mein Herz daran leidet wegen deiner anhaltenden Liebe zu mir.

In pMMA 35.9.21 zwei Verse (LV.5–6). Dort am Ende vermutlich treffender: *mri̱≈ỉ r≈k* „meine Liebe zu dir“; pWAM 551 V.24 und pBM 10081 XV.6 aber wie hier.

547 Goyon, *Imouthès*, 93 mit Anm. 70.
548 Smith, *Traversing Eternity*, 165; Kucharek, *Klagelieder*, 237, 271.
549 Dies erwägt mit angemessener Vorsicht Kucharek, *Klagelieder*, 272.
550 Barbash, *Padikakem*, 118, 119, 128 liest *ḫr≈s* „darüber/deswegen“.
551 Barbash, *Padikakem*, 117, 119.
552 Vgl. *LGG* VII, 105–107 mit weiteren Hinweisen, bes. Cauville, *BIFAO* 81 (1981), 21–40.
553 Vgl. Pries, *Stundenwachen* I, 211f.
554 So Smith, *Traversing Eternity*, 165; Kucharek, *Klagelieder*, 237.
555 *LGG* IV, 70; Herbin, *Livre de parcourir*, 218 (zu pLeiden T 32 VI.5–6) mit weiterer Literatur.

Die Präposition ***r*** nach ***mr.wt*** erscheint ganz ähnlich in den *Gesängen*: „weil ich wegen deiner Liebe zu mir bekümmert bin" (***mḫj=ỉ n mr.wt=k r=ỉ***).[556] Derselbe Gebrauch offenbar schon im Fragment eines Liebeslieds aus dem Neuen Reich: „Ihre Liebe ist gerichtet auf [...]" (***mr.wt=s r ỉ.***[...]).[557]

Auch ein Rückbezug von ***=f*** auf das Herz selbst ist denkbar.[558]

4.2.7.3 Aufforderung zur Ankunft (XXIX.11–14)

XXIX.11) *sn=ỉ mj m wr*(?) *zꜣ=k Ḥr*(*.w*) *m nḏ=k*	Mein Bruder, komm als Großer(?)! Dein Sohn Horus ist dein Beistand.

Offenbar eine Auslassung hier und in pBM 10081 XV.7, vermutlich ausgelöst durch eine *aberratio oculi*, wenn auch kein genauer ‚Sprung' von einem Zeichen zu einem identischen. pMMA 35.9.21 LV.8–9: „Mein Bruder, sei nicht müde zu kommen! Siehe, dein Sohn Horus ist dein Beistand" (***sn=ỉ***[559] ***m wrḏ r ỉwj(.t) m=k zꜣ=k Ḥr.w m nḏ=k***). pWAM 551 V.25 beschädigt und offenbar nicht identisch, aber ebenfalls mit ***m=k***. Die hier versuchsweise ***wr*** „Großer" gelesene Zeichenfolge ist also ein Überbleibsel von ***wrḏ*** (pMMA 35.9.21:).[560]

Vgl. XXVII.4.

XXIX.12) *Ḥr*(*.w*) *ḏs=f m ḥqꜣ ns.t=k* *wdj.n=f qn*(*.w*) *r ỉrj s*(*w*)	Horus selbst ist (nun) Herrscher deines Throns, nachdem er demjenigen Schaden zufügte, der ihn angerichtet hatte,

Zwei Verse in pMMA 35.9.21 (LV.9–10): ***wnn=f*** statt ***ḏs=f***, also: „Horus, er wird Herrscher deines Throns sein."

Zur Niederlage des Seth als ausdrückliche Revanche für sein Zufügen des „Schadens" (***qn.w***) vgl. u. a. mehrfach in den *GZG*; hier II.21, III.7–9, V.28, 33.

Unserer Stelle ganz ähnlich sagt Isis in ***sꜣḫ.w*** IV über Horus: „damit er dem Schaden zufüge, der ihn angerichtet hatte" (***wḏb=f qn.w r ỉrj s***(***w***)).[561]

XXIX.13) *ỉw=f ḫtm*(*.w*) *r ḫb.t=f n ḏ.t*	so dass der für immer bei seiner Richtstätte vernichtet ist.

pMMA 35.9.21 LV.11: ***ḫtm(.w) m ḫb.t=f ḏ.t.*** pWAM 551 V.27 und pBM 10081 XV.9 wie hier.

Wie zuvor der Sieg des Horus bedarf auch die mit diesem untrennbar verbundene Hinrichtung des Seth am dafür vorgesehenen Ort hier keiner Erläuterung. Sprachlich fällt die Verwendung der Präposition ***r*** statt ***m*** wie im New Yorker Papyrus auf. Sie könnte darauf verweisen, dass die Hinrichtung mit dem Gang zur Richtstätte hin verbunden ist; vgl. die entsprechende Formulierung in den *GZG*, hier VI.23: ***ỉnj(.w) ꜥ=f r [ḫb.t]***.

---

556 pBremner-Rhind VII.11; s. Kucharek, *Klagelieder*, 173.

557 oPrag NpM P 3827 Z. 3; vgl. Landgráfová/Navrátilová, *Sex and the Golden Goddess*, 219, 230.

558 So die meisten bisherigen Bearbeiter; nur Feder, in: *TLA* wie hier.

559 Mit für ***sn***; vgl. zu XXVIII.31.

560 Kucharek, *Klagelieder*, 272 liest auch diese Schreibung noch ***wrḏ***.

561 pMMA 35.9.21 XVIII.13 und Parallelen; s. a. zu III.9. Zum Motiv der Vergeltung für den Mord an Osiris Kucharek, *Klagelieder*, 269 mit weiteren Hinweisen; speziell zur Feindvernichtung im Schlachtopfer und der daraus resultierenden „Umkehr des Todesvorzeichens" s. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 59. Die unmittelbar belebende Funktion der Feindvernichtung tritt auch in ***sꜣḫ.w*** II, Spruch 9 = PT 368 hervor: „Horus wird dir deine Feinde unter deine Füße legen, damit du lebst" (***rdj n=k Ḥr.w ḫft.(ỉ)w=k ḫr-rd.wỉ=k ꜥnḫ=k***; *Pyr.*, 637a–b, hier XX.20).

XXIX.14) *nḏ⸗k ḫpr(.w) n mn⸗k* — Dein Beistand ist entstanden, du wirst nicht (mehr) leiden.

Oder fast sinngleich: „Es gibt nicht dein Leiden.“

pMMA 35.9.21 LV.12: Er hat wiedergutgemacht, was zu deinem Leid geschehen war“ (*nḏ.n⸗f ḫpr n mn.t⸗k*); also wieder mit dritter statt zweiter Person (s. XXIX.6–7), außerdem mit Präposition *n* statt der Negation.

Die Rettung des Osiris ist einmal mehr direkt an die Vernichtung des Seth geknüpft. Zur „Umkehr des Todesvorzeichens“ im Schlachtopfer s. Roeder, in: *Transformations in Sacrificial Practices*, bes. 59. Die unmittelbar belebende Funktion der Feindvernichtung tritt auch in *sꜣḫ.w* II, Spruch 9 = PT 368 besonders deutlich hervor: „Horus wird dir deine Feinde unter deine Füße legen, damit du lebst“ (*rḏi̯ n⸗k Ḥr.w ḫft.(i̯)w⸗k ẖr-rd.wỉ⸗k ꜥnḫ⸗k*; *Pyr.*, 637a–b, hier XX.20).

Vermutlich endet in der vorliegenden Version die Rede an Osiris hier, denn im übernächsten Vers wird Isis in der dritten Person genannt, und dieser bildet mit der Aussage über die Freude der Götter in Zeile 15 eine Sinneinheit. In pMMA 35.9.21 hingegen scheint die Rede sich bis zum Textende fortzusetzen; s. zu Zeile 16.

4.2.7.4 Abschließende Situationsbeschreibung (XXIX.15–22) und Kolophon

XXIX.15) *nṯr.w nṯr.wt ỉb⸗sn nḏm(.w)* — Götter und Göttinnen sind angenehm gestimmt,
XXIX.16) *mʾw.t nṯr m ꜣw.t-ỉb* — die Gottesmutter ist in Freude.

Zeile 16 fehlt in pMMA 35.9.21. Ob dies eine bewusste Umgestaltung des Texts ist, da in jenem Papyrus die umstehenden Verse immer noch Teil von Isis’ Rede sein könnten? Anders als hier würde dort die Rede der Göttin über Osiris in der dritten Person (Zeile 19) zu den entsprechenden Pronomen zuvor (s. Zeilen 6–7, 14) passen, ebenso zu *n kꜣ⸗k* statt *n kꜣ⸗f* im letzten Satz (s. XXIX.22).

XXIX.17) *Nb(.t)-ḥ(w).t m ꜥfn(.t)⸗s mꜣꜣ⸢⸗s⸣ Stš ḫr(.w) ḥr ḥr⸗f* — Nephthys ist in ihr Tuch gehüllt, da sie Seth sieht, wie er auf sein Gesicht gestürzt daliegt,

Zwei Verse in pMMA 35.9.21 (LV.14–15).

pWAM 551 V.31: *mꜣꜣ⟨⸗s⟩ Stš*.

Zur in allen Textzeugen identischen Schreibung von Nephthys’ Namen „*Nb(.t)–ẖ.t*“ s. die Hinweise von Kucharek, *Klagelieder*, 273 sowie für weitere Graphien mit *ẖ* *LGG* IV, 95.

Zu Seths öffentlicher Unterwerfung s. a. das vermutliche „Sehen des Seth“ am Ende des ersten Großabschnitts der *GZG*, hier VI.25.

Zum bemerkenswerten Verhalten der Nephthys, die als Seths Gattin die Situation nicht wie Isis mit Freude, sondern mit einer im Einzelnen unklaren Geste der Abkehr – aus Mitleid, Scham, Verachtung oder Schutz vor dem Bösen Blick? – quittiert, s. Kucharek, *Klagelieder*, 273, 667 sowie Smith, in: *Egypt in Transition*, 404 mit Anm. 62.

XXIX.18) *ỉw Ḥr(.w) ḥr ỉꜣw.t⸗f n.t ḥqꜣ ns.t⸗f* — während Horus das Amt des Herrschers seines Throns innehat.

pMMA 35.9.21 LV.16: *ns.t* ohne Suffixpronomen *⸗f*.

XXIX.19) *Wsỉr ỉwi̯(.w) m rnp* — Osiris ist in Verjüngung zurückgekehrt,
XXIX.20) *ṯni̯ sw r nṯr nb* — erhöht ist er über jeden Gott,

pMMA 35.9.21 LVI.1: *ỉy.tw*, mit der späten personenunabhängigen PsP-Endung; pWAM 551 V.33: ⸢*ỉy(.w)*⸣.

XXIX.21) *ỉw pr-ꜥꜣ ꜥnḫ(.w)-(w)ḏꜣ(.w)-s(nb.w) ḏdỉ(.w) ḥr ns.t⸗f* während Pharao – LHG – auf seinem Thron fortdauert

pMMA 35.9.21 LVI.3 wiederum mit der personenunabhängigen PsP-Endung: *ḏdỉ.tw*.

pWAM 551 V.35 mit zusätzlichem *ḏ.t* „für immer" am Versende.

XXIX.22) *ḥr sḏfꜣ rꜣ.w-pr.w n kꜣ⸗f* und für seinen Ka die Heiligtümer mit Speisen nährt.

pMMA 35.9.21 LVI.4: *gs.w-pr.w* statt des ungefähr synonymen *rꜣ.w-pr.w*; *n kꜣ⸗k* „für deinen Ka", also als Anrede an Osiris.[562]

pWAM 551 V.36: *nb kꜣ⸗k* statt *n kꜣ⸗f/k*. Will man kein *n* ergänzen, dann müsste man dort also „alle Heiligtümer deines Ka" übersetzen.

Die Versorgung der Tempel als eine Hauptaufgabe des Königs bedarf keines weiteren Kommentars. Auf die in Teilen fast wörtliche Parallele der gesamten Passage ab Zeile 19 am Ende der *sꜣḫ.w* IV wurde bereits mehrfach aufmerksam gemacht.[563] Dort steht wie hier *rꜣ.w-pr.w* und *kꜣ⸗f*. Einziger inhaltlicher Unterschied ist, dass der regierende Nachfolger dort weiterhin als Horus benannt wird wie hier zuvor, nicht als menschlicher „Pharao":[564]

Wsỉr-ḫnt.ỉ-ỉmn.tt Wsỉr N. ỉy(.w) m rnp ṯnỉ.w r nṯr nb
zꜣ⸗f Ḥr.w (ḥr) sḏfꜣ rꜣ.w-pr.w n kꜣ⸗f m ḥtp.w ḏfꜣ.w (n) ḏ.t nḥḥ
Osiris-Chontamenti (bzw.) Osiris N. ist in Jugendfrische zurückgekehrt, erhoben über jeden Gott. Sein Sohn Horus nährt für seinen Ka die Heiligtümer mit Opfergaben und Speisen für immer und ewig.

Für Erwähnungen der Versorgung ausdrücklich des (Sokar-)Osiris s. jetzt auch in der Eulogie auf den König in den *GZG*, hier VIII.23: „Er hat den Großen Gott an seinem Platz zufrieden gestellt" (*ỉw sḥtp.n⸗f nṯr-ꜥꜣ m s.t⸗f*).

XXIX.23) *ỉwỉ⸗f pw* Ende der Abschrift.

Das Kolophon steht in pWAM 551 V.36 nach einem kurzen Spatium mit dem Schlusssatz des Texts in einer Zeile. Dort folgt noch *nfr* „gut".[565]

562 Zu *rꜣ-pr* und *gs-pr* als allgemeine Bezeichnungen eines Tempels s. z. B. Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 571, 1108f.
563 Goyon, *Imouthès*, 94, Anm. 73; Barbash, *Padikakem*, 131; Kucharek, *Klagelieder*, 274.
564 Hier zitiert nach pLouvre I. 3079 CXII.9–10 (entspricht pMMA 35.9.21 XXV.9–10): Goyon, *BIFAO* 65 (1967), 156, Taf. 22; s. a. Kucharek, *Klagelieder*, 274.
565 Kucharek, *Klagelieder*, 274.

5 Kol. XXX–XXXII
Ritual, Sokar aus der Schetit herauszubringen (Sokar herausbringen)

5.1 Einleitung

5.1.1 Formale und inhaltliche Gliederung

Auf einer ersten Ebene ist der ‚Text' *Sokar herausbringen* in drei leicht erkennbare große Abschnitte unterteilt,[1] zu denen als vierter der Gesang des am Schluss (XXXII.7) nur durch sein *incipit* bezeichneten Lieds „Geöffnet sind die Himmelstüren …" zu zählen ist. Auf den Titel (Zeile 1 nach der Zählung von Goyon) folgt eine Litanei von 42 Anrufen an den Gott (2–43; hier XXX.2–43), deren jeder mit *ỉ* „o!" beginnt. Das Ende dieser Litanei markiert gleichzeitig den Beginn des zweiten Großabschnitts, in dessen Mittelpunkt Hathor oder allgemeiner das Sonnenauge steht. Zunächst wird nach einer kurzen Situationsbeschreibung die Ankunft dieser Göttin in verschiedenen Namen in der dritten Person beschworen („beschreibende Hathor-Litanei mit Namensformeln": 44–59; hier XXXI.1–16), danach ein litaneihafter Hymnus von hier zehn parallel aufgebauten Versen Länge an sie gerichtet (60–69; hier XXXI.17–26). Die dann folgende Anweisung an die „neun Gefährten" (70–72; hier XXXI.27–28) ist dem dritten Teil zuzurechnen, einer zweiten Litanei an Sokar, in der wieder jeder Vers mit *ỉ* beginnt, die sich in Länge, Aufbau der Verse und Inhalt aber von der ersten unterscheidet (73–93; hier XXXI.29–XXXII.6). Die erwähnte Ritualanweisung über das 16malige Rezitieren oder Singen des Lieds „Geöffnet sind die Himmelstüren …" (94; hier XXXII.7) und das Kolophon schließen dann den Text ab. Zur Binnenstruktur der drei ausführlich wiedergegebenen Großabschnitte s. an den entsprechenden Stellen im Kommentar.

In der Übersetzung sind die Zeilen in pSchmitt mit der von Goyon anhand von pLouvre I. 3079 etablierten durchlaufenden Zählung von 95 ‚Versen' für den gesamten Text korreliert, wobei im ersten Großabschnitt pSchmitt XXX.1–43 den Versen 1–43 entspricht.

5.1.2 Zu Parallelen und Überlieferung

Gleich mehrere hand- und inschriftliche Parallelen bieten nur die abschließende zweite Sokar-Litanei bzw. einen Teil daraus; s. im Folgenden.

Sieben weitere Papyri mit vollständigen Abschriften des Texts sind derzeit bekannt:[2]

- Asasif 15 = Kairo JE 97249,15 x+I.1–x+III.24.
- London BM 10188 = pBremner-Rhind XVIII.1–XXI.6.
- London BM 10252 XX.1–XXI.34+x.[3]

1 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 238.

2 S. die Angaben von Feder, in: *FS Goyon*, 152 und Kucharek, *Klagelieder*, 54.

3 Auch für *Sokar herausbringen* durfte ich dankenswerterweise auf Gills hieroglyphische Umschrift zurückgreifen.

- New York MMA 35.9.21 LVII.1–LXII.7.
- Oxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(P) II–VIII (unpubliziert)[4]
- Paris Louvre I. 3079 CXII.11–CXIV.32.
- Paris Louvre N. 3129 Kol. O/XL.30–P/XLI.1ff.[5]

Für den letzten Teil von *Sokar herausbringen*, die zweite Sokar-Litanei, treten die folgenden veröffentlichten Parallelen hinzu:

- pCarlsberg 656:[6] Die vierte Zeile dieses Fragments entspricht XXXI.30, also dem zweiten Vers der Litanei. Die drei Zeilen zuvor (x+1–3) sind nur sehr fragmentarisch erhalten, entsprechen aber offenbar weder der Rede an die „neun Gefährten“ noch dem Schluss des vorangehenden Hathor-Hymnus.[7] Die letzte der zwölf erhaltenen Zeilen entspricht hier XXXI.38.
- pPrinceton GD 974 = Princeton Pharaonic Roll 11:[8] Dieser Textzeuge bietet die gesamte Litanei genau ab dem ersten Vers und ohne die abschließende Ritualanweisung. Es ist nicht sicher, ob der Papyrus den gesamten Text von *Sokar herausbringen* enthielt oder nur die abschließende Litanei.[9]
- Medinet Habu:[10] Der mit Abstand älteste Textzeuge, die Beischrift zur Prozessionsdarstellung des Sokarfests im Tempel von Medinet Habu, bietet 20 Verse aus der abschließenden Litanei, allerdings in z. T. anderer Reihenfolge und zusammen mit einigen weiteren, die in den Text von *Sokar herausbringen* keinen Eingang fanden.[11]
- Gleich zweimal wurden die Verse der zweiten Litanei in den Osiris-Kapellen auf dem Dach des Hathor-Tempels von Dendara angebracht. Auf dem Soubassement der ersten östlichen Kapelle sind die einzelnen Anrufe den Teilnehmern einer geographischen Priesterprozession in den Mund gelegt, stehen also zwischen anderen Beschriftungen: *Dendara* X, 9–18 (Nr.: 7, 12, 20, 23, 26, 32, 35, 39, 42, 45, 48, 57, 58–60), 18.6–8. Hinzu kommt eine fortlaufende Version in der ersten westlichen Kapelle: *Dendara* X, 268.9–269.3.[12]

Bei Abschluss dieses Manuskripts noch nicht publiziert ist pPrinceton Pharaonic Roll 10, dessen komplexe Textsequenz gleichfalls die zweite Sokar-Litanei einschließt (II.7–III.8).[13]

4 S. den Vorbericht von Smith, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, bes. 145f.; idem, *Traversing Eternity*, 650f.

5 Die Angaben zu Varianten in diesem Textzeugen nach Goyon, *RdE* 20 (1968).

6 Quack, in: Carlsberg papyri 7, 65–68.

7 Vgl. Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (a).

8 Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 82–84 mit Taf. 12–13. Ein Farbfoto steht online unter http://libweb2.princeton.edu/rbsc2/papyri/GD974.html [30.9.2015].

9 Da der Papyrus rechts abgerissen ist, hat vermutlich weiterer Text davor gestanden (Müller, *Enchoria* 8 [2002/2003], 83. Die genaue Übereinstimmung mit einem auch sonst separat überlieferten Abschnitt von *Sokar herausbringen* sowie das Fehlen der abschließenden Ritualanweisung machen es allerdings eher unwahrscheinlich, dass die vollständige Handschrift einen weiteren Beleg der gesamten Rezitationssequenz bot. Es kann auch etwas ganz anderes dort gestanden haben, entsprechend der Einbindung von Ausschnitten des Texts in pArtemis und pPrinceton Pharaonic Roll 10.

10 Nelson et al., *Medinet Habu* IV, Taf. 224, 225 (Foto mit der Litanei), 226; Wiedergabe der gesamten Szene bei Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), Tab. 1–2; Reproduktion von Tab. 1 bei Feder, in: *FS Goyon*, 162, Abb. 1; Abschrift des Texts bei Goyon, *RdE* 20 (1968), 86f.; *KRI* V, 193–199, bes. 196.13–197.8 und 197.13.

11 Genaue Aufstellung bei Feder, in: *FS Goyon*, 162. S. a. hier zu den einzelnen Versen.

12 Vgl. Feder, in: *FS Goyon*, 153, 160f.

13 S. die Vorberichte von Vuilleumier, in: *Ninth International Congress of Egyptologists*, 1911–1917, bes. 1912 sowie eadem, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 157–169; sehr bald eadem, *Un rituel osirien* (in Druckvorb.).

Der Beginn der abschließenden Litanei wurde außerdem in die Dekoration einiger ganz unterschiedlicher Gräber eingearbeitet:

- Grab des Petosiris in Tuna el-Gebel:[14] Die Inschrift vor den drei Gottesdienern, die den Wagen mit dem Sargschrein ziehen, umfasst die ersten drei Verse der Litanei (Verse 73–75 = hier XXXI.29–31) sowie einen Teil der abschließenden Rezitationsanweisung (hier XXXII.7); die Beischrift „Rhythmus-Chor" (hier ebenfalls XXXII.7) steht vor den drei Männern an der Spitze des Zugs.
- Grab des Padiastart in der Baharia-Oase:[15] Verse 73–76 = hier XXXI.29–32 (z. T. zerstört) als Beischrift zu einer Darstellung des Horus. Zum Kontext (Horus und weitere Götter präsentieren Salben und Stoffe; ihre Reden enthalten auch Sprüche aus dem *Mundöffnungsritual*) s. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 83f.
- Grabkapellen des Königs Arqamani/Ergamenes II. und der Kandake Amanitore in Meroë: Chapman/Dunham, *Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids*, Taf. 5A und 18E; s. a. Wohlgemuth, *Sokarfest*, 150 (nach Lepsius).[16] Belegt sind in beiden Kapellen die Verse 73 sowie 75–76.[17]

Einen anderen Textausschnitt bietet pLouvre N. 3135 I.4–II.12. Bei diesem handelt es sich um den ersten Teil des Totenpapyrus der Artemis, Tochter der Herais, des nun sog. *Artemis Liturgical Papyrus*.[18] Er enthält den ersten Großabschnitt einschließlich des ersten Verses des zweiten (Vers 44, hier XXXI.1).[19] Ähnlich pPrinceton Pharaonic Roll 10 bildet die Textsequenz des Papyrus ein komplexes Ensemble mehrerer ‚liturgischer' Texte, die durch demotische Titel und Anweisungen ergänzt sind. Deutlicher als in pSchmitt und den anderen großen ‚Ritualbüchern' haben wir in dieser Version also eine Adaption des Sokarrituals bzw. seiner Rezitationen für den privaten funerären Gebrauch vor uns.

Schließlich ist noch auf mindestens vier Zitate aus *Sokar herausbringen* hinzuweisen:

- Der ersten Sokar-Litanei entstammen einige Verse in einem Morgenlied an Osiris in der zweiten westlichen Dachkapelle des Dendara-Tempels: In anderer Abfolge finden sich dort die Verse 2–7 und 9 unseres Texts.[20]

---

14 Lefebvre, *Petosiris*, 60, Nr. 81[a], Taf. 28f., 32f.; Cherpion/Corteggiani/Gout, *Pétosiris*, 132–134, scène 92.2, 92.5; Goyon, *RdE* 20 (1968), 88.

15 Fakhry, *Baḥria Oasis* I, 115, Fig. 82; Wiedergabe auch bei Feder, in: *FS Goyon*, 163, Abb. 3.

16 Zur Gruppierung der Exzerpte in den beiden Kapellen mit anderen Textausschnitten, die in Verbindung zum *Mundöffnungsritual* stehen, s. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 84 mit Anm. 46.

17 Wohlgemuth, *Sokarfest*, 151 überlegt, ob Vers 74 in beiden Kapellen an einer heute zerstörten Stelle über der Darstellung der Sokar-Barke angebracht war. Nach der ihm noch nicht zugänglichen Edition von Chapman/Dunham zu urteilen ist dies aber unwahrscheinlich.

18 Das zweite identifizierte Fragment dieses Papyrus ist pWien ÄS 3871. Bis zum Erscheinen der Edition sei auf die Vorberichte verwiesen: Dieleman, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 171–183; idem, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 217–232. Den Text des ersten Beitrags hat mir der Autor freundlicherweise bereits 2011 zur Verfügung gestellt, zudem im Juli 2013 seine hieroglyphische Umschrift der Sokar-Litanei, auf der die hier gebotenen Variantenangaben basieren, sowie seine kommentierte Übersetzung, der ich einige Verbesserungen und Ergänzungen verdanke.

19 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 83, Nr. 1 folgt einige Zeilen weiter noch das *incipit* der zweiten Sokar-Litanei (s. Vers 73), nach einem Vers ***nfr wỉ ḫꜥi̯(.t) nṯr pn ⌜Wsỉr ḫꜥi̯.w m Ḥnw*** „wie schön ist das Erscheinen dieses Gottes! Osiris ist in der Henu-Barke erschienen" (pLouvre N. 3135 II.16). Nach Dieleman, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 177 mit Anm. 25 ist dies aber nicht der Fall.

20 Es stehen dort immer zwei Verse unserer Version hinter einem Anruf ***rs*** „erwache". *Dendara* X, 312.5: Verse 6–7; 312.6: Verse (anstelle von 8)–9; 313.11: Verse 2–3; 313.12: Verse 4–5; s. a. Feder, in: *FS Goyon*, 153 mit Anm. 20, 160. Zum gesamten Text s. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 153f.

- Mit den Versen 21 und 22 erscheint ein weiterer Ausschnitt der ersten Litanei im *Osirishymnus* des pAsasif 15.[21]
- Ein Hymnus auf Mendes im Hibis-Tempel[22] enthält sieben Verse aus der abschließenden zweiten Sokar-Litanei (jeweils ohne Interjektion *ỉ*): 79, 91, 88–90, 84–85. Die Reihenfolge dieser Verse entspricht der Version in Medinet Habu.[23]
- Vers 91 ist in pJumilhac XVIII.19–20 verarbeitet.[24]

Ein Vergleich dieser in Gestaltung und Funktion z. T. sehr unterschiedlichen Abschriften (s. a. zu den einzelnen Versen) bestätigt die erste überlieferungsgeschichtliche Gruppierung der Papyrushandschriften, die Feder vorgenommen hat.[25] Eine Zuordnung der inschriftlichen Belege fällt hingegen weiterhin schwer. Immerhin könnte man den annähernd identischen Textbestand der vier Grabinschriften, auf den auch Quack aufmerksam macht,[26] als Hinweis auf eine eigene Tradierung der ersten Verse des Hymnus in dieser Verwendung werten.

Dass die zweite Sokar-Litanei getrennt vom übrigen Textbestand von *Sokar herausbringen* überliefert wurde, dürfte daran liegen, dass sie tatsächlich separat aufgeführt werden konnte. Diese Praxis, die schon der Befund im Artemis-Papyrus nahelegt, belegt eindeutig die Anweisung in pLouvre N. 3176, wo als erster der Rezitationstexte für alle Prozessionsfeste des Osiris (*p(ꜣy)=f ḫꜥ(.w) nb.w*) als „Exzerpt aus dem Erscheinenlassen des Sokar" (*ỉnỉ-r p(ꜣ) sḫꜥỉ Zkr*) unsere Litanei aufgeführt wird: „‚O, triumphiere – zweimal – Fürst!' bis an sein Ende" (*ỉ ḥꜣbỉ zp 2 ỉty šꜣꜥ pḥ(.wỉ)=f*).[27] Zudem wird die Litanei noch ein zweites Mal, später im Festablauf rezitiert.[28] Insofern ist es vielleicht kein Zufall, dass mit pCarlsberg 656 mindestens einer der beiden Papyri, die nur diesen letzten Teil von *Sokar herausbringen* bieten, aus einer Tempelbibliothek stammt.[29]

21 pAsasif 15 x+IV.26–27: Burkard, *Papyrusfunde*, 65, Taf. 46; idem, *Osiris-Liturgien*, 252 mit Anm. 23.

22 Davies, *Hibis* III, Taf. 23 oben, Z. 12–14; Wiedergabe auch bei Feder, in: *FS Goyon*, 162, Abb. 2.

23 Feder, in: *FS Goyon*, 153 mit Anm. 19, 160.

24 Quack, in: *FS Kurth*, 220 mit Anm. 67.

25 Für den nächsten Schritt, also die Herausarbeitung eines textkritischen Überlieferungsstammbaums (Stemma), der die Abhängigkeit dieser Gruppen von Textzeugen voneinander aufzeigen würde, fehlen nach meiner Einschätzung die notwendigen textinternen Daten, also Trenn-Deviationen, bei denen die Richtung der Veränderung einigermaßen sicher ist.

26 Quack, in: Carlsberg papyri 7, 84.

27 pLouvre N. 3176 VI.1–2; Barguet, *Papyrus N. 3176*, 19f., 45, 48; s. a. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 84 mit Anm. 45.

28 pLouvre N. 3176 VI.10; Barguet, *Papyrus N. 3176*, 20, 46, 49.

29 Feder, in: *FS Goyon*, 160 erwägt deswegen eine Funktion des Kopenhagener Papyrus als „liturgisches Handbuch".

5.2 Text und Kommentar

5.2.1 Titel und erste Sokar-Litanei

In seiner formalen Analyse des Texts konstatiert Burkard, wenn auch unter Vorbehalt, dass eine Binnengliederung des ersten großen Abschnitts, der „eulogischen" Litanei[30] (hier XXX.2–43), nicht zu erkennen sei, „die verschiedenen Epitheta fügen sich in ihrer Abfolge keinem erkennbaren Ordnungsprinzip."[31] Nach meinem Eindruck lassen sich immerhin inhaltliche Bezüge zwischen meistens zwei, manchmal auch drei oder mehr Versen ausmachen, so dass hier eine Unterteilung der Litanei in diese Verspaare oder -gruppen versucht wird.

Die Untergliederung einer längeren Texteinheit in solche kurzen Passagen, die mehr oder weniger assoziativ hintereinander gestellt sind, ist im Alten Ägypten (und anderswo) nicht unüblich. Zwei Beispiele sollen hier genügen: Das ramessidenzeitliche *Traumbuch* des pChester Beatty III weist kurze Gruppen von Träumen auf, die durch ein gemeinsames Thema oder ähnlich klingende Wörter miteinander verbunden sind, ohne dass eine die gesamte Liste umfassende thematische Gliederung auszumachen wäre.[32] Ähnliches lässt sich auf der Ebene der Anordnung ganzer Texte für die späte Rezension des Totenbuchs konstatieren: Anstelle eines die gesamte Spruchsequenz umfassenden Ordnungsprinzips kann man vermutlich eher von meist kurzen thematisch ganz unterschiedlichen Gruppen ausgehen, mit der bekannten Folge, dass einige Spruchtexte zweimal in der Sequenz stehen, wie auch ein Traum an mehreren Stellen des *Traumbuchs* erscheinen kann.[33]

Wie auch einige Male im *Traumbuch* lassen sich in unserer Litanei außerdem Gründe für die Position einer Versgruppe hinter der ihr vorangehenden finden. Überwiegend scheint die Reihenfolge auf Assoziationen zu beruhen, d. h. ein thematisches oder formales Element einer Gruppe wird in der nächsten direkt fortgeführt oder kontrastierend ergänzt. Die folgende knappe Aufstellung gibt deswegen nicht nur die inhaltlichen oder formalen Hauptelemente jeder Versgruppe an, sondern auch den möglichen Anlass für ihre Position nach der vorangehenden. So selbstverständlich eine solche Liste nur spekulativ sein kann, so deutlich zeigt sie auf, dass sich denkbare Gründe für Zusammenstellung und Reihenfolge der 42 Anrufungen problemlos finden lassen, welche davon auch immer bei der Erarbeitung der Liturgie tatsächlich eine mehr oder weniger wesentliche Rolle gespielt haben mögen.

XXX.2–3: Der Gott als rechtmäßiger Throninhaber. Damit ist sein Erscheinen im Wesentlichen das eines Herrschers.
XXX.4–5: Solare Erscheinung als ***ḫpr.w*** und Kultbild. Solarer Götterherrscher folgt aus Erbschaft.
XXX.6–8: Herr und Spender von Lebenszeit. Folgt aus solarem Aspekt. Spenden als königliche Handlung.
XXX.9–10: Kompletter Lebenszyklus als Gestirn und Körper. Folgt aus Leben/Lebenszeit-Thema.[34]
XXX.11–14: Ehrfurcht gebietende Erscheinung als mit seinen Insignien gerüsteter König. Folgt aus impliziter Todesgefahr.
XXX.15–17: Der Gott als Aspekt des nächtlichen(?) Sonnengottes. Folgt aus Erscheinen als Götterkönig. In Zeile 16 erste Aufforderung zur Wiederkehr (***mỉ r*** Ort X).
XXX.18–23: Osirianische Aspekte des weitere Male zur Wiederkehr aufgeforderten Gottes. Komplementär zum solaren Aspekt zuvor.

---

30 Zu diesem Begriff vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 238 mit Hinweis auf Assmann, *LÄ* III, 1063; s. a. hier zur *ỉ*-Litanei in den *GZG* (VI.37–VII.12).

31 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 238, der in Anm. 71 ausdrücklich darauf hinweist, dass möglicherweise eine doch vorhandene Binnengliederung nicht erkannt worden sei.

32 Leitz, Traumdeutung, in: *Heilkunde und Hochkultur* I, 234f.

33 Vgl. den Vorschlag einer derartigen ‚Gliederung' des späten Totenbuchs von Quack, in: *Die Textualisierung der Religion*, 22–25.

34 Beinlich, *RdE* 32 (1980), 28 (13) vermutet in den solaren Bezügen der Verse 2–9 den Grund für ihre Übernahme in das Morgenlied in Dendara.

XXX.24–25: Indirekte Hinweise auf die Barkenfahrt des Sokar (s. Kommentar zur Stelle). Form der zuvor angesprochenen Wiederkehr, eben Erscheinen in der Barke.
XXX.26–27: Direkte Ansprache als Gott in der Barke.
XXX.28–29: Präsenz in der gesamten Welt, Totenreich und Ägypten. Kann man vielleicht aus der Barkenfahrt ableiten, die die mobile Gegenwart an allen Orten garantiert.
XXX.30–31: Dasein im Totenreich. Setzt ein Motiv aus Zeile 28 fort.
XXX.32–36: Auf die Präsenz des Gottes in der gesamten Welt und im Totenreich folgt eine kleine Serie von Verweisen auf Sokar-Osiris' Gegenwart als Herrscher in drei bedeutenden irdischen Kult- und Residenzorten.
  XXX.32–33: Herakleopolis.
  XXX.34–35: Theben.
  XXX.36: Rasetjau.
XXX.37–38: Der Gott garantiert die Herrschaft des regierenden Königs. Folgt aus seiner Präsenz als Götterkönig.
XXX.39–40: Der Gott ist Mundöffner der vier Bas und selbst der Ba des Osiris. Die in beiden Versen verarbeitete Rolle des Ritualisten ist die des Sohns und somit komplementär zum vorangehenden Verspaar, in dem der Gott als Vater erscheint.
XXX.41–43: Existenz des Gottes im Grab und im Himmel. Führt das Thema der jenseitigen Existenz fort, kann aber auch als resümierende Aussage über deren wesentlichsten Aspekt (Ba-Leichnam-Konstellation) und damit als treffender Abschluss der Litanei aufgefasst werden.
  XXX.41–42: Verborgenheit im Grab.
  XXX.43: Ba im Himmel. Niederlage der Feinde als wesentliche Aussage, um die sichere Ankunft des Gottes zu gewährleisten. Feindvernichtung als typisches Motiv für Schlussverse.

Es sind v. a. zwei Hauptthemen, die immer wieder aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet werden, nämlich die Herrschaft des Gottes und seine ‚Seinsform' (solar, lunar, Ba, Körper etc.). Auf dieser inhaltlichen Ebene, die weitgehend mit dem übereinstimmt, was Burkard treffend „Beschreibung von ‚Wesen und Wirken' des Gottes" nennt,[35] ist in der Tat keine Reihenfolge oder Gliederung zu erkennen: Beide Themen erscheinen wiederholt, abwechselnd oder auch gemeinsam.[36] Die hier vorgeschlagene Gliederung greift erst auf der Ebene der konkreten Aspekte und Handlungen des Gottes.

Eine Gliederungsebene zwischen den kurzen Versgruppen und der gesamten Litanei, also ‚Strophen' von etwa 6 bis 20 Versen Länge, lässt sich m. E. nicht feststellen.

Schließlich sei noch erwähnt, dass die Zahl von 42 Versen in einem Hymnus auf den Totengott kaum ein Zufall sein kann, sondern auf die Präsenz des Gottes in allen 42 Bezirken Ägyptens anspielen dürfte, vielleicht konkret auf die Vorstellung der in jedem Bezirk verehrten Osirisreliquien, deren Zusammenfügung auch die Einheit und Vollständigkeit Ägyptens symbolisiert.[37]

XXX.1) ***n.t-ʿ n(.t) ỉnỉ̯(.t)*** *Zkr r-bnr-n* ***št̠.yt***	**Vorschrift für das Bringen** des Sokar aus der *Schetit*
d̠d-mdw	**Zu rezitieren**

Zur ***št̠.yt*** s. neben den Hinweisen von Goyon und Burkard zur Lage in Memphis oder Heliopolis[38] die Überlegungen von Graindorge anlässlich der solar-heliopolitanischen Bezüge der Osiris-Feste in Thot und Choiak, insbesondere des Sokarfests.[39] Ritualweltlich liegt die *Schetit* an dem Ort, an dem die Rezitation vollzogen wird, mythologisch handelt es sich nach Ausweis des drittletzten Verses der ersten Litanei (XXX.41) um den Bestattungsort des Sokar-Osiris in Heliopolis.

---

35 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 241.

36 Deswegen stehen diese kurzen Bemerkungen zum Textaufbau in keinerlei Widerspruch zur inhaltlichen Kategorisierung der Anrufe durch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 238–241.

37 Coulon, in: *Objets de la mémoire*, 27–29 mit älterer Literatur; idem, in: *Culte d'Osiris*, 6.

38 Goyon, *RdE* 20 (1968), 92, Nr. 33; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 228, Anm. 2.

39 Graindorge, *JEA* 82 (1996), 83–105, bes. 101f.

In pMMA 35.9.21 LVII.1 fehlt der Rezitationsvermerk *ḏd-mdw*. N. B. dessen Schreibung hier mit —+—,[40] das sonst ganz überwiegend in *ky-ḏd* „Variante" Anwendung findet. Das übliche mindestens in pBremner-Rhind, pBM 10252 und pLouvre N. 3079; pAsasif 15 ähnlich: .[41]

XXX.2) *ỉ stnỉ.w prỉ(.w) m ẖ.t* O Bekrönter, (schon) als er aus dem (Mutter)leib hervorkam!

Die Bezeichnung *prỉ m ẖ.t* „der aus dem Leib hervorgekommen ist" ist gut bekannt. Trotz ihrer sehr allgemeinen Aussage, die ja nur ein Sohnverhältnis zu einer nicht genannten Göttin feststellt, ist fast immer Osiris bzw. Chontamenti so bezeichnet.[42] Meistens konstatiert die Formulierung das Tragen der Krone durch den Gott, am häufigsten in der Verbindung „der (schon) mit Kobras auf dem Kopf aus dem Leib hervorkam" (*prỉ m ẖ.t ỉʿr.wt m tp≠f*). Wie schon die bisherigen Übersetzer festgestellt haben, liegt der Schwerpunkt der Aussage auf dem Augenblick des Kronentragens bereits bei der Geburt.[43] Mit *stn.w* „(mit der Weißen Krone) Bekrönter"[44] wurde ebenfalls eine auch anderweitig belegte Bezeichnung des Osiris gewählt.[45] Die Kombination beider Epitheta scheint aber nur in unserer Litanei und dem Zitat daraus in Dendara[46] vorzuliegen. Vgl. außerdem eine Sarginschrift der 3. ZwZt. und eine Inschrift in Esna, die anstelle von *stnỉ.w* die hier in Zeile 13 verwendete Bezeichnung *ḫʿỉ m ḥḏ.t* hinter *prỉ(.w) m ẖ.t* setzen, also ebenfalls ausdrücklich auf die Weiße Krone verweisen.[47]

XXX.3) *ỉ z3 sms.w n(.ỉ) p3w.tỉ tp.ỉ* O ältester Sohn des ersten Uranfänglichen!

Im Morgenlied in Dendara: *z3 sms.w n(.ỉ) p3w.t* „ältester Sohn der Urgötter".[48]

Auch diese Bezeichnung ist offenbar ohne exakte Parallele.[49] Als Sohn des Re gilt zunächst natürlich Schu,[50] aber auch Osiris kann verschiedentlich so bezeichnet werden. Unter den weiteren Gottheiten, die aus Re oder Atum hervorgehen können, sind v. a. Mondgötter und Aspekte des Horus zu nennen.[51] Vgl. die Anrede des Totengottes als „Speichel, der aus Atum hervorkam" (*nẖẖ prỉ m ỉtm.w*),[52] die ihn wie sonst Schu als erstes ‚Produkt' des Urgottes qualifiziert. Entscheidend ist offenbar der Aspekt des ältesten Sohns, also wie im vorangehenden Epitheton der explizite Hinweis auf die Rechtmäßigkeit von Osiris' Herrschaft.[53] Dass gerade dieser Aspekt am Anfang der Litanei steht, dürfte kaum ein Zufall sein und erklärt sich leicht aus der wohl unmittelbarsten Bedeutungsebene des Rituals, Sokar-Osiris als Herrscher auftreten zu lassen.

---

40 Nach Hinweis Quack ähnlich in unpublizierten Handschriften aus Tebtynis.

41 Keine Angaben zu den Schreibungen bei Goyon, weshalb der Befund in pLouvre N. 3129 vorläufig unbekannt bleiben muss.

42 Vgl. *LGG* III, 79.

43 S. a. Labrique, in: *Culte d'Osiris*, 202 mit Anm. 56 sowie in *Die Menge vorlassen*; hier XXVIII.2.

44 Die Weiße Krone ist stets das Determinativ für *stnỉ* in der Bedeutung „krönen"; s. z. B. *Wb* IV, 358.14, 359; Wilson, *Ptolemaic Lexikon*, 970; *LGG* VI, 711; entsprechend bereits Burkard, *Osiris-Liturgien*, 228, Anm. 3.

45 *LGG* VI, 711.

46 *Dendara* X, 312.11.

47 Wanne des Innensargs der Nes-Chonsu, Kairo CG 61030: Daressy, *Cercueils*, 128; *Esna* 307.22: Sauneron, *Esna* III, 222.

48 *Dendara* X, 312.11. Die Schreibung ⊖⌓ legt zunächst die Lesung *psḏ.t* „Neunheit" nahe (so Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 169). Vielleicht sind die drei Götterdeterminative als Hinweis auf *p3w.t* zu werten; s. a. Beinlich, *RdE* 32 (1980), 27 (4).

49 Nach *LGG* VI, 93.

50 Vgl. Goyon, *RdE* 20 (1968), 89, Nr. 3; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 228, Anm. 4.

51 Vgl. *LGG* III, 71f. *s. v. Pr-m-Rʿ*, 88 *s. v. Pr-m-Tm*.

52 In der *Rede an den „Erben"*: *LGG* IV, 317; Backes, *Drei Totenpapyri*, 56–58.

53 Auch dies entsprechend der *Rede an den* (dort explizit so titulierten) *„Erben"* (*ỉwʿ.w*).

XXX.4) *ỉ nb ḥr.w ʿš3 ḫpr.w* O Gesichterherr mit zahlreichen Formen!

Im Morgenlied in Dendara ist der Vers um die Ortsangabe „in den Stätten" (*m ỉ3.wt*) ergänzt; s. a. zum folgenden Vers.

Hier und im folgenden Epitheton wird der als Herrscher erscheinende Gott nun in seinem solaren Aspekt angesprochen, wobei die beiden Epitheta auch in anderen Texten Osiris bezeichnen können;[54] im *Zweiten Dokument vom Atmen* wendet sie der Verstorbene auf sich selbst an (*ỉw=ỉ m nb ḥr.w ʿš3 ḫpr.w*).[55] Burkard weist auf *ḫpr.w* als Ausdruck der „kosmische[n] Dimension der Gottesvorstellung" hin,[56] also komplementär zu der im folgenden Vers angesprochenen materiellen Kultgestalt.

XXX.5) *ỉ rr n(.ỉ) nb.w m gs.w-pr.w* O Metall(figur)(?) aus Gold in den Tempeln!

Im Morgenlied in Dendara steht ungefähr synonym „in den Heiligtümern" (*m ḫm.w*) statt *m gs.w-pr.w*.[57]

Die Schreibung mit *n* bieten offenbar alle Parallelen, was doch eher für einen indirekten Genetiv zur Materialangabe spricht als für eine Schreibung der Präposition *m*; vgl. XXX.34, 36, 40, 43, wo zwar in der Tat *n* für *m* anzusetzen, in anderen Textzeugen aber auch entsprechend geschrieben ist.

Für die von Graefe[58] vorgeschlagene und weithin akzeptierte[59] Lesung des ersten Worts als *rr*/*ll* statt *pẖr* spricht, dass offenbar alle bekannten Belege von *pẖr*/*rr*/*ll n(.ỉ) nb.w*, auch die hieroglyphischen, mit einer Graphie „*rr*" geschrieben sind.[60] Auch das Determinativ der laufenden Beine von *pẖr* fehlt stets zugunsten einer oder dreier „Kügelchen" (N33). Damit erscheint ein entsprechend geschriebenes Wort *pẖr* zwar prinzipiell denkbar, aber diese Konsequenz fällt doch auf. Gegen eine Lesung als *pẖr.t* „Heilmittel"[61] spricht ein durch den Artikel *p3* eindeutig maskuliner Beleg in Dendara.[62]

Burkard überlegt, ob *rr* nicht genau „Halsband", sondern allgemein einen „Gegenstand aus Metall" bezeichnet, weil der vorliegende Vers den Gott doch als ein Kultbild aus Gold anruft. Als Wort, auf das sowohl *rr* „Halsband" als auch die Bezeichnung einer Statue aus Metall zurückgeführt werden könnten, kommt das demotische *ll* in Frage, das in pBerlin P. 6848 II.12, 22 mit dem auch hier verwendeten Kugel-Determinativ geschrieben ist. Das Wort ist vermutlich mit koptischem ⲗⲁⲗ identisch und bezeichnet ein Mineral, vielleicht ein Metall,[63] so dass hier eine Figur aus diesem Metall mit goldenen Applikationen gemeint sein könnte.

---

54 Vgl. *LGG* III, 701f.; II, 220f.

55 pBM 10110 + 10111 II.10–11 und Parallelen: Herbin, *Books of Breathing*, 98 (Kommentar mit Parallelen), Taf. 57f. sowie 102, Taf. 60f. (pBM 10304 Z. 43). Für weitere gemeinsame Belege von *nb ḥr.w* und *ʿš3 ḫpr.w* s. *LGG* III, 701 (A.g; D.a).

56 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 228, Anm. 6, beruhend auf Assmann, *Liturgische Lieder*, 205; s. a. Buchberger, *Transformation und Transformat*, bes. 237.

57 *Dendara* X, 312.12. S. a. Beinlich, *RdE* 32 (1980), 28 (11) mit der Überlegung, dass *gs.w-pr.w* sowohl die „Stätten" im vorherigen Vers als auch die *ḫm*-Heiligtümer ersetzen könnte.

58 Graefe/Wassef, *MDAIK* 35 (1979), 112, Anm. am.

59 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 228, Anm. 7; Cauville, *Chapelles osiriennes* I, 169; s. a. Quack, *WdO* 41 (2011), 138 (Hinweis Quack).

60 Vgl. *LGG* III, 108; s. a. *Urk.* VIII, 113, Nr. 141b.

61 So, Ritner, *Mechanics*, 55; vgl. *LGG* III, 108.

62 *Dendara* X, 397.9.

63 Dousa/Gaudard/Johnson, in: *FS Zauzich*, 161, die ausdrücklich auf die Unterscheidung zwischen diesem *ll* und *ll* „Halsband" hinweisen; zum zweiten Wort s. a. Demarée, *Bankes Papyri*, 15 (zu pBM 75019 + 10312 rto. 8 (die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Jacco Dieleman).

Als Alternative ist noch das demotische *lꜥlꜥ* „überziehen/vergolden“ zu nennen. Eine Wiedergabe dieses Worts als *rr* = *ll* erscheint angesichts seiner koptischen Formen, ⲗⲁⲗⲉ/ⲗⲟⲟⲗⲉ/ⲗⲁⲗⲟ/ⲗⲁⲗⲱ,[64] grundsätzlich denkbar, allerdings wäre dies ein sehr früher Beleg für den Ausfall von *ꜥ*.[65] Sollte dennoch eine Nominalbildung aus diesem Verb vorliegen, dann hätte Goyons Deutung, es handele sich hier um eine Bezeichnung des Sokar als „mit Gold Überzogener“ inhaltlich das Richtige getroffen, nur dass das verwendete Wort eben nicht das von ihm gelesene *pẖr* wäre.

Unabhängig von der Frage, ob wirklich eine greifbare Goldstatue gemeint ist, verweist das Material Gold auf die sonnenhaft leuchtende Erscheinung des Gottes und seine Unvergänglichkeit; vgl. hier v. a. zu Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 18 = PT 723/ST 519 (2244a/*CT* VI, 108d–e; hier XXI.4).

XXX.6) *ꞽ nb ꜥḥꜥ(.w) ḏꞽ rnp.wt* – *ḏd* — O Herr der Lebenszeit, Spender von Jahren!

N. B. die Randglosse, die die Identifizierung der unetymologischen Schreibung „*ḏw*“ für *ḏꞽ*/*ḏd* ermöglicht. Diese erscheint nur in pSchmitt. Die in der Lesehilfe verwendete Graphie lädt zu der Annahme ein, dass *ḏw* aus im Hieratischen ähnlichen *ḏd* (; vgl. Anm. zur Transliteration) verschrieben und somit *ḏd* auch im Haupttext gemeint wäre. Allerdings schreibt nur pBM 10252 XX.6 im Haupttext eindeutig *ḏd* (), die übrigen Textzeugen u. ä., mit nur einem Arm. Im Morgenlied in Dendara ist der Vers bis auf *rnp.wt* verloren.[66]

Die Zeile eröffnet eine Dreiergruppe zum Thema „Lebenszeit“, in der Osiris sowohl als deren Besitzer als auch Spender vorgestellt wird. Zum Epitheton vgl. die ähnliche Bezeichnung „der die Lebenszeit gibt und gewiss verkürzt“ in der *ꞽ*-Litanei in den *GZG* (hier VII.11), dort allerdings vermutlich als Bezeichnung des Thot (s. zur Stelle).

XXX.7) *ꞽ nb ꜥnḫ r nḥḥ* — O Lebensherr bis in Ewigkeit!

Im Morgenlied an Osiris ist die Aussage durch Dopplung von *ꜥnḫ* und zusätzliches *km* verstärkt: „Lebensherr, der bis zur Vollendung der Ewigkeit lebt“ (*nb ꜥnḫ ꜥnḫ r km (n)ḥḥ*).[67] pMMA 35.9.21 LVII.7 und pLouvre N. 3135 I.9 mit *ḫr* statt *r*, einer inhaltlich quasi identischen Variante, die vielleicht auf eine Dittographie des phonetischen Komplements *ḫ* in *ꜥnḫ* zurückgeführt werden kann.

Osiris’ überaus häufiger Beiname ***nb-ꜥnḫ***[68] wird hier durch den Verweis auf die unendliche Dauer seines Lebens ergänzt, wieder ohne genaue Parallele.[69] Beides mag man als Steigerung der Aussagen im vorangehenden Vers auffassen, in jedem Fall steht ***nb-ꜥnḫ*** komplementär zu ***nb ꜥḥꜥ.w***, ***r nḥḥ*** komplementär zu ***ḏꞽ rnp.wt***.

XXX.8) *ꞽ nb ḥḥ.w ꜥšꜣ ḥfn.w* — O Herr von Millionen mit vielen Hunderttausenden!

Die unmittelbare Aussage des Verses erklärt sich nur aus den beiden vorangehenden als Hinweis auf unzählige Lebensjahre. Da die solare Erscheinung und die Verfügung über die Lebenszeit Aspekte des Götterkönigs sind,[70] das Grundthema der Herrschaft also bruchlos bis hierher fortgeführt wurde, darf man vielleicht zusätzlich einen Verweis auf die zahllosen Untertanen des Jenseitsherrschers herauslesen.

---

64 Vgl. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 77f.
65 Hinweis Quack.
66 *Dendara* X, 312.5.
67 *Dendara* X, 312.5; s. a. Beinlich, *RdE* 32 (1980), 28 (6–7).
68 *LGG* III, 596–599.
69 Nach *LGG* III, 600.
70 *Nb ḥḥ.w* kann neben Osiris auch Amun-Re, Chnum-Re und Horus von Edfu bezeichnen; s. *LGG* III, 703f.

Die vorliegende Kombination ***nb ḥ.ḥ.w ꜥšꜣ ḥfn.w*** ist auch in einer Inschrift des Opet-Tempels belegt.[71] Im Morgenlied in Dendara hingegen steht an der Stelle, an der man diesen Vers erwarten würde [...] ***m šms=f***. Ob die verlorenen Zeichen wirklich nach unserer Version zu ergänzen sind,[72] lässt sich nicht entscheiden.

XXX.9) *ỉ psḏ ḥr wbn ḥtp* O Leuchtender bei Auf- und Untergang!

Entsprechend ***ꜥnḫ*** in Vers 7 ist im Morgenlied in Dendara in diesem Vers ***psḏ*** gedoppelt: „Leuchtender, der bei Auf- und Untergang leuchtet" (***psḏ psḏ ḥr wbn ḥtp***).[73] In pMMA 35.9.21 LVII.9 und pLouvre N. 3135 I.11 ist ***ḥr*** nicht ausgeschrieben.

Erneut steht der solare oder allgemein gestirnhafte Aspekt des Gottes im Mittelpunkt. Anders als in XXX.3–4 ist hier aber der Untergang von Sonne oder Mond ausdrücklich mit einbezogen. Es geht also um den vollständigen Lebenszyklus, den auch der folgende Vers thematisiert.

Obwohl die Aussage sehr allgemein und in allen möglichen Zusammenhängen als Bezeichnung von Sonnen- und auch Mondgöttern vorstellbar ist, findet sie sich in genau dieser Formulierung bislang nur hier.

XXX.10) *ỉ snm n=f ḥty.t* O, dem die Kehle gespeist wurde!

Alle Parallelen: ***snḏm***.[74] Aufgrund der großen Ähnlichkeit im Hieratischen – es fehlen nur ein oder zwei diakritische Punkte – muss man erwägen, ob nicht auch hier eine dem Benutzer verständliche Schreibung von ***snḏm*** vorliegt.

pLouvre N. 3129: ***ḥty.t=f***,[75] wobei die ***f***-Schlange eine hyperkorrekte phonetische Umsetzung des Fleisch-Determinativs (***ỉwf/f***) sein könnte.

Die – geläufige – Graphie „***ỉḥtỉ***" für ***ḥty.t*** steht in allen mir zugänglichen Abschriften.

pMMA 35.9.21 LVII.11 schreibt nochmals ***ỉ snḏm n=f***, offenbar eine begonnene und dann abgebrochene Dittographie.

Umgekehrt zum Vers zuvor folgt hier erneutes Leben auf das Sterben. Mit dem vermutlich ursprünglichen Verweis auf die Atmung („Kehle") steht die körperliche Wiederbelebung des Osiris komplementär zum kosmischen Lebenszyklus von Auf- und Untergang. Das Epitheton ist nur hier belegt,[76] Aussagen über eine belebende Handlung an der Kehle des Osiris oder des Verstorbenen aber in anderen Formulierungen bestens bekannt,[77] am häufigsten als ***srq ḥty.t*** „die Kehle weiten". Das hier ohne Rücksicht auf die Parallelen eher zu lesende ***snm*** ergibt einen im Grunde ähnlichen Sinn, da auch die Speisung den körperlichen Erhalt des Lebens unterstützt. Das unmittelbare Wiederaufleben nach dem Tod, die Befreiung aus dem Zustand der „Beklemmung" (***gꜣ.w***) drückt aber eher ***snḏm ḥty.t*** aus, weitgehend synonym zu ***srq ḥty.t***.

---

71 *Opet* I, 34.

72 So der Vorschlag von Beinlich, *RdE* 32 (1980), 28 (12).

73 *Dendara* X, 312.6.

74 Die Angabe von ***snm*** auch für pMMA 35.9.21 durch Goyon, *RdE* 20 (1968), 71, Nr. 12 ist in idem, *Imouthès*, Taf. 41A korrigiert.

75 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 71, Nr. 12.

76 Nach *LGG* VI, 408.

77 Vgl. nur *LGG* V, 562f. mit Hinweisen auf zahlreiche mit ***ḥty.t*** gebildete Epitheta; allgemein zur Atemluft für den Verstorbenen z. B. Leitz, *Panehemisis*, 105f.

XXX.11) *ỉ nb snḏ ꜥꜣ sd(ꜣ)d(ꜣ)* O Herr der Furcht, der großes Zittern hervorruft!

pBremner-Rhind XVIII.11 und pMMA 35.9.21 LVII.12: *pꜣ nb snḏ*; entsprechend zu Zeile 17, 27, 32.[78] Die mehrfache Verwendung des bestimmten Artikels vor einer Gottesbezeichnung sowie einige andere Gemeinsamkeiten machen eine überlieferungsgeschichtliche Nähe dieser beiden Textzeugen wahrscheinlich.[79]

Die Verbindung dieser beiden Epitheta scheint nur hier vorzukommen, separat sind sie aber auch anderweitig zur Bezeichnung verschiedener Götter belegt.[80] Auf den ersten Blick schließt das Thema der furchteinflößenden Erscheinung eines göttlichen Herrschers[81] nicht direkt an den unmittelbar vorangehenden Vers an, wohl aber an das den gesamten bisherigen Text hindurch mindestens implizite Thema seiner rechtmäßigen und allumfassenden Herrschaft. Ein Hinweis auf die Unterlegenheit der Untertanen und eventuellen Widersacher passt aber besonders gut nach zwei Versen, die auf den zwischenzeitlichen Tod des Osiris anspielten, indem nun die trotz allem unangefochtene Dominanz des Totengottes betont wird. Sowohl die (Ehr)furcht vor Osiris als auch das Zittern vor ihm sind gut belegt, letzteres allein in unserem Papyrus dreimal in den *GZG* (VI.43, VII.27, IX.16)

XXX.12) *ỉ nb ḥr.w ꜥšꜣ ỉꜥr.wt* O Gesichterherr mit zahlreichen Uräen!

pMMA 35.9.21 LVII.13: *pꜣ nb ḥr.w*, also wie des Öfteren mit bestimmtem Artikel; pBremner-Rhind XVIII.12 hier hingegen ohne den Artikel; vgl. zu Zeile 11.

An die Stelle der Reaktion der Untertanen tritt hier und im folgenden Vers die beeindruckende königliche Erscheinung des Herrschers.

Anders als in Zeile 4 weist die Bezeichnung „Gesichterherr“[82] hier wohl weniger auf die zahllosen Emanationen des Gottes hin als auf seine ‚Blickkraft‘, deren Eindruck die Uräen und im nächsten Vers die Kronen verstärken.

Die Viel- oder Mehrzahl von Uräen ist typisch für Osiris;[83] vgl. auch die beiden Uräen in den *GZG* (hier I.39). An unserer Stelle spielt die genaue Anzahl der Uräen keine Rolle, es geht allgemein um den durch ihre Vielheit garantierten Schutz. Die Kombination von *nb ḥr.w* mit *ꜥšꜣ ỉꜥr.wt* erscheint noch in anscheinend ganz unterschiedlichen Zusammenhängen: auf dem Sarkophag der Anchnesneferibre als Beiname des Ptah in einer Liste von Gottheiten, mit dem die Verstorbene identifiziert wird,[84] in Dendara als Epitheton des Harsomtus[85] sowie im Hymnus an den Sonnengott in pBerlin 3050 VI.4.[86] V. a. mit Blick auf den ersten dieser Belege lässt sich die Anrede in unserem Zusammenhang vielleicht als spezifisch memphitisches und damit ‚sokarisches‘ Epitheton auffassen gegenüber der Mehrzahl der Anrufe, die die personale Identität des Gottes (Osiris/Sokar) offen lassen.

78 Diese Variante von *nb snḏ* ist auch auf pBerlin 3049 XV.8 (Gülden, *P. Berlin 3049*, 71, Taf. 13) und im *Großen Dekret* (pMMA 35.9.21 VI.10; Goyon, *Imouthès*, Taf. 5) belegt. Im Berliner Papyrus folgt ebenfalls eine respektvolle Reaktion der Untertanen des Gottes (*mz⸗sn tꜣ n-ḥr⸗k*).

79 Feder, in: *Hommages Goyon*, bes. 156, 159.

80 *LGG* III, 734–736; II, 44.

81 *Nb snḏ* und ähnliche Wendungen sind typische königseulogische Beinamen; vgl. Kucharek, *Klagelieder*, 360 mit Verweis auf Blumenthal, *Untersuchungen*, 208, 211.

82 *LGG* III, 701f.

83 Derchain, *Papyrus Salt* I, 184, Nr. 178.

84 Wagner, *Anchnesneferibre*, 391, Taf. 14–15, Z. IV, 39; 394 mit Anm. 12.

85 *Dendara* IV, 89.4.

86 Sauneron, *BIFAO* 53 (1953), 87.

XXX.13) *ỉ ḫꜥỉ m ḥḏ.t nb wrr.t* O mit der Weißen Krone Erschienener, Herr der *Ureret*!

pMMA 35.9.21 LVII.14: *pꜣ nb ḥḏ.t*. Die den Sinn nicht entstellende Veränderung gegenüber allen anderen Textzeugen lässt sich als Übernahme aus dem vorangehenden Vers erklären. Die Tendenz des Schreibers des New Yorker Papyrus, am Versbeginn eine Zeile zu weit oben abzuschreiben, zeigt sich auch zuvor in der Wiederholung des Beginns von Zeile 10 (pMMA 35.9.21 LVII.11).

Beide Bezeichnungen des gekrönten Gottes werden besonders häufig für Osiris, aber auch für andere Götter verwendet.[87] Zur Kombination von *ḫꜥỉ m ḥḏ.t* mit *prỉ m ẖ.t* s. zuvor, zu XXX.2.

XXX.14) *ỉ pꜣ sfy šps n(.ỉ) Ḥr.w-ḥkn.w* O du erhabenes Kind des Hor-Hekenu!

Auch dieses Epitheton ist offenbar nur in unserem Text belegt.[88] Meistens benennt *sfy* einen Kindgott wie Horus, Ihy etc., aber andere Bezeichnungen für „Kind", allen voran *ḫy*, sind als Anrede des Osiris ja gebräuchlich. Auffällig ist natürlich eine Abstammung des Totengottes, gleich ob man ihn eher als „Osiris" oder als „Sokar" betrachtet, von einer Form des Horus, der damit als Form des Älteren Horus bzw. des Sonnengottes selbst zu betrachten ist.[89] Ungeachtet dessen ist Hor-Hekenu als Aspekt des Horus eine Sohnesgestalt[90] und als solcher ein „Beistand seines Vaters". In dieser Funktion begegnet Hor-Hekenu insbesondere in Abydos als eine Erscheinungsform des Sokar beschützenden Nefertem.[91] Damit setzt diese Anrede das Thema des wirkungsvoll beschützten Jenseitsherrschers fort. Ob man Hor-Hekenu wirklich als Personifikation des „verzehrenden Sonnenbrand[s]"[92] ansehen darf, sei dahingestellt, jedenfalls ist er ein enger Begleiter des Sonnengottes in dessen Barke,[93] in der wir Sokar im hier folgenden Vers wohl nicht zufällig antreffen. Damit setzt die Erwähnung genau des Hor-Hekenu als Vorfahr und implizit Beschützer vielleicht das Thema des Schutzes durch die göttlich-herrschaftlichen Insignien fort.

XXX.15) *ỉ bꜣ n(.ỉ) Rꜥw m wỉꜣ n(.ỉ) ḥḥ.w* O Ba des Re in der Barke der Millionen!

pMMA 35.9.21 XVI als offenbar einziger Textzeuge: *pꜣ bꜣ*; vgl. zu Zeile 12.[94]

Goyon und ihm folgend Burkard identifizieren den Ba des Re direkt mit dem Phönix in der Sonnenbarke.[95] Dies ist zwar eine bedeutende, aber keineswegs die einzige ‚personale' Identität von Res Ba, dessen vielfältige Verbindung zu Osiris – solare Regeneration des Osiris und lunarer Osiris als nächtlicher Ba des Sonnengottes – außer Frage steht. Zu Osiris als Ba des Re s. a. in *Die Menge vorlassen*, hier XXIVb.23.

---

87 *LGG* V, 648; III, 613f.

88 *LGG* VI, 300f.

89 Entsprechend bereits Goyon, *RdE* 20 (1968), 90, Nr. 10 mit Verweis auf Bonnet, *RÄRG*, 306. Ein Beleg für die Identifizierung des Schöpergottes mit Hor-Hekenu, der von Maat lebt, liegt in pBerlin 3049 XVII.2–3 vor (Gülden, *P. Berlin 3049*, 78, Taf. 16), allerdings könnte aufgrund der dort unmittelbar folgenden Benennung als Chons-Thot zumindest in jenem Text eher eine Personifikation des leuchtenden Monds angeredet sein.

90 Zum Vorfahren in der Rolle des Sohns vgl. zu I.9 (Schu).

91 Zu Hor-Hekenu als Bezeichnung des Nefertem s. die Belege in *LGG* V, 277f. sowie Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 59 mit Anm. 7.

92 So Bonnet, *RÄRG*, 306 beruhend auf Brugsch, *Dictionnaire géographique*, 1389, XVIII. Entsprechend noch Jankuhn, in: *LÄ* III, 1 mit identischer Literaturangabe.

93 In den zwölf Stunden des *Amduat* sowie auf einer Stele in Turin (o. Nr.; Munro, *Totenstelen*, Taf. 18, Abb. 62).

94 S. a. Feder, in: *Hommages Goyon*, 156.

95 Goyon, *RdE* 20 (1968), 90, Nr. 11; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 229, Anm. 15.

XXX.16) *ỉ sšm(.w) g3ḥ mỉ r št.yt=k* O Abbild des Ermatteten, komm zu deiner *Schetit*!

pLouvre N. 3135 I.18: Auslassung von *r*.

Als der „Ermattete" in diesem singulären Epitheton[96] kommt nicht nur Osiris in Betracht, sondern auch und m. E. eher der alte Sonnengott. Dafür spricht die Verwendung des gegenüber dem geläufigen und hier zwei Verse später eingesetzten *wrḏ* oder auch *nnỉ* relativ seltenen *g3ḥ* zur Bezeichnung der „Mattigkeit". Dieses wird zwar in Tb 64 vermutlich auf Osiris angewendet, wenn der Verstorbene in der Gestalt des Re die Unterwelt durchfährt und für den „Dortigen" (*n.tỉ ỉm*) handelt, „da er ermattet ist" (*g3ḥ.w*)."[97] Eindeutig Re ist hingegen in Tb 39 gemeint, wenn dort der von seinen Wunden „matte" Sonnengott (*g3ḥ.w m nzp.w*) aus dem Horizont heraustritt.[98] Einen eindeutigen Hinweis auf Atum erbringt die Bezeichnung des Haroëris als „der zu Atum in seiner Ermattung eilt" (*ḫ3ḫ n ỉtm.w m g3ḥ=f*) in einer Ritualszene im Tempel von Kom Ombo.[99] Und wenn Hathor in Edfu einmal diejenige ist, „die das Herz in der Schwäche erhebt, indem sie die verstopften Nasenlöcher öffnet" (*wṯz.t ḥ3.tỉ m g3ḥ wn=s šr.tỉ ḏb3.tỉ*),[100] darf man dann vielleicht als erstes an den ‚verschnupften' Re denken, den Hathor in *Horus und Seth* aufheitert?[101] Schließlich ist auf die Beischrift zu einem oder mehreren Besatzungsmitgliedern der Barke in der Vignette zu ST 399B auf dem Sarg des Heqata (A1C) aufmerksam zu machen: „der/die den Mund des Ermatteten öffnet/öffnen" (*wpỉ r3 g3ḥ*).[102] Dass der „Ermattete" dort Atum ist, legt im Text zur Vignette die nochmalige Verwendung von *g3ḥ* nahe, da sie sich dort auf den „Allherrn" bezieht: „Die Flüsse des Allherrn, da er in den *ḥḥ.w*-Wassern ist, im Nun in Reglosigkeit, wenn er in der Mattigkeit der Balsamierungshalle ist" (*ỉtr.w*[103] *n(.ỉ) nb-r-ḏr m wn=f m ḥḥ.w m Nw.{t}⟨w⟩*[104] *m nn.wt ỉw=f m g(3)ḥ.w n.w wr.yt*). Die Nennung des „Allherrn" lässt zusammen der Erwähnung von *ḥḥ.w*-Wasser und Nun keinen Zweifel an seiner Identität als Atum, der in ST 399B wie in den Schu-Sprüchen das göttliche Vorbild für den toten bzw. zu belebenden Vater ist.[105]

Insgesamt weisen die wenigen Belege von *g3ḥ* als Götterbezeichnung aus verschiedenen Epochen also auf eine bevorzugte Anwendung dieses Worts auf den gealterten Sonnengott hin, und es spricht nichts dagegen, nach dem „Ba des Re" im Vers zuvor auch hier eine Anrede an einen solaren Aspekt des Sokar-Osiris zu verstehen. Dies erklärt auch die Einbindung des Worts als direkter Genetiv zu *sšm.w*, während das für Osiris typische *wrḏ.w-ỉb* im übernächsten Vers direkt die Anrede ist. Als Ba und „Abbild" des abendlich bis nächtlichen Sonnengottes ist vielleicht nicht nur ein solarer Osiris angesprochen, sondern auch der lunare Ba Osiris, der den solaren Leichnam Sokar in Heliopolis aufsucht (s. a. im Folgenden).[106]

Angesichts der mehrfachen Bezeichnung des Sokar-Osiris als Erscheinungsform eines anderen Gottes ist eine entsprechende Übersetzung von *sšm.w* als (Kult-)Bild mit den meisten bisherigen Bearbeitern ziemlich sicher zu bevorzugen. Vielleicht ist dabei die Wahl des Worts *sšm.w* direkt nach der Nen-

---

96 Nach *LGG* VI, 641.

97 pNespasefy B5.7; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 24.

98 Borghouts, *Book of the Dead [39]*, 13 mit Anm. 50, 89 (39.19). *Ibidem*, 37 mit dem Hinweis, dass einige Abschriften *g3ḥ* durch *b3gỉ* ersetzen.

99 *Kom Ombo* 616; vgl. Gutbub, *Textes fondamentaux*, 118, Anm. bc; *LGG* V, 632.

100 *Edfou* III, 20.2.

101 pChester Beatty I III.13–IV.3; Gardiner, *Late Egyptian Stories*, 41.

102 Willems, *Heqata*, 179, fig. 42, Taf. 25 = *CT* V, 162 (Plan), 167N–O. Zur vermutlichen Zusammengehörigkeit von 167N–O (anders *LGG* VII, 301 *s. v. G3ḥ*) s. Willems, a. a. O., 450 mit Anm. 1.

103 Nach A1C. G1T: *ỉtr.w pn* „dieser Fluss".

104 Eindeutig *Nw.w* „Nun" in G1T.

105 S. weiter die eingehende Erarbeitung des Textinhalts durch Willems, *Heqata*, 177–186, bes. 180f. zu unserer Stelle.

106 S. weiter zu I.9.

nung des „Ba des Re“ kein Zufall, da dieser mindestens zweimal als „Leiter“ (*sšmi̯/sšm.w*) belegt ist: In Tb 29B ist der Verstorbene „der Phönix, Ba des Re, der die Befähigten des Jenseits geleitet, der ihren Bas gestattet, auf die Erde herauszugehen …“ (*i͗nk bn.w bꜣ n(.i͗) Rꜥw sšmi̯ ꜣḫ.w dwꜣ.t rdi̯ pri̯ bꜣ.w=sn tp tꜣ …*).[107] Sollte hier etwa doch „Leiter des Matten“ zu verstehen sein, indem der zuvor angerufene Ba des Re den zu belebenden solaren Sokar in seinem Heiligtum aufsuchen soll? Als direkte Aussage lässt sich dies aus unserem Vers wohl nicht herauslesen, auch weil man dann die Zeilen 15–16 als auch grammatisch zusammengehörend zu betrachten hätte; einen Anklang an die Bewegung des Bas zum Körper – der Aufgang des Monds über dem Tempel?[108] – mag die Wortwahl aber gefördert haben.

Die erste Aufforderung an den Gott, zu kommen, nennt als sein Ziel mit der *Schetit* die wesentliche Kultstätte des Rituals, die im Folgenden durch allgemeinere Begriffe wie „Stadt“, „Platz“ oder „Tempel“ ergänzt wird. Die in den beiden letzten Epitheta auf die ein oder andere Weise angedeutete Vereinigung von Ba und Leichnam ist Voraussetzung für den triumphalen Auszug des wieder lebendigen Gottes aus seinem Sanktuar.

XXX.17) ***i͗ nb snḏ ḫpr ḏs=f*** O Herr der Furcht, Selbstentstandener!

pBremner-Rhind XVIII.17 und pMMA 35.9.21 LVIII.2: ***pꜣ nb snḏ*** wie schon zu Zeile 11; s. dort.

Diese zweiten Anrede als ***nb snḏ*** ist in Kombination mit dem klassischen Urgott-Epitheton ***ḫpr ḏs=f***[109] höchstwahrscheinlich als Charakteristikum des Sonnengottes zu verstehen. Soweit erkennbar sind in dieser Litanei nicht zwei verschiedene personale Gottesaspekte in einem Vers kombiniert, und ***nb snḏ*** kann ja diverse Götter und letztlich jede Herrschergestalt bezeichnen, also auch und gerade Gestirnsgottheiten.[110] Dass hier wie in den meisten Versen der Litanei nicht ein langes, sondern eine Folge von zwei separaten Epitheta vorliegt, zeigt sich vielleicht in der Ausführung auf pLouvre N. 3135 I.19, wo zwischen beiden eine kurze Lücke gelassen wurde.

XXX.18) ***i͗ wrḏ.w-i͗b mi͗ r nʾ.t=k*** O Herzensmüder, komm zu deiner Stadt!

Die Anrede an mehrere Aspekte des Osiris beginnt mit einem seiner häufigsten Beinamen.[111] Inhaltlich liegt wohl ein komplementärer Bezug zu ***sšm.w gꜣḥ*** in Zeile 16 vor (vgl. dort). In pLouvre N. 3135 I.20–21 stehen dieser und der nächste Vers in umgekehrter Reihenfolge mit ***r pr=k*** „zu deinem Haus“ statt ***r nʾ.t=k*** in I.21; vgl. zu Zeile 21 (entsprechende Variante in pMMA 35.9.21).

Die Stadt des Sokar-Osiris könnte in unserem Text das Obere Djedit (bzw. eventuell stattdessen Busiris) sein, wohin der Gott laut dem Schlussvers der Rezitation, XXXII.6, gelangt; s. a. XXXI.34, 42–43.

XXX.19) ***i͗ i͗ri̯ hꜣy mi͗ r nʾ.t=k*** O Erschaffer von „Hei“-Jubelrufen, komm zu deiner Stadt!

Das hier und in den meisten Parallelen geschriebene ***hꜣy*** lässt am ehesten an ***hy*** „Jubel“ denken, das in XXXI.1 sicher gemeint ist. Für die Schreibung „*i͗hꜣy*“ in pBM 10252 XX.19 und pMMA 35.9.21 LVIII.4 ist jedoch die Bedeutung „Klage“ ebenso gut möglich wie „Jubel“. Da Wörter für „Jubel“ und „Trauer/Klage“ lediglich die bei diesen Gelegenheiten ausgestoßenen Rufe wiedergeben und sich des-

107 Nach pBusca 375–376; Crevatin, *Libro dei Morti*, 112, Taf. 23. Parallelen, z. T. abweichend: pLondon 10470 (Faulkner et al., *Book of the Dead*, Taf. 32); pBerlin 3002 (Z. 602–603: Munro, *Nacht-Amun*, 22, Taf. 30). Skarabäus der Tuia CG 51166 (Quibell, *Yuaa and Thuiu*, 62); Mumienkartonage Scheschonqs II. (Montet, *Tanis* II, 39).

108 Vgl. in den *GZG*, hier II.30–32.

109 *LGG* V, 703–706.

110 S. zu XXX.11.

111 *LGG* II, 512f.

halb oft ähneln, ist die vorliegende Schreibung allein kein hinreichendes Argument für „Jubel".[112] Dank des Determinativs ist aber ein Hinweis auf Jubel für die vergleichbare Bezeichnung des Osiris als „für den durch die Beiden Länder gemeinsam Juchhe-Rufe ausgestoßen werden" (***ỉrr.w n≈f ỉhhy ỉn Tꜣ.wỉ m bw wꜥ***) sowie das dazu parallele „mit vielen „Hei"-Jubelrufen am ***wꜣg***-Fest (***ꜥšꜣ hy*** [ ] ***m wꜣg***) auf der Stele Louvre C 286[113] wahrscheinlich und damit auch für das offenbar nur in unserem Text belegte[114] ***ỉrỉ hꜣy/ỉhꜣy***. Dass der „Jubel" für Osiris und jeden Verstorbenen „befähigende" Klagegesänge einschließt, steht außer Frage; die vorliegende Bezeichnung deutet diesen Aspekt aber wie so oft positiv aus.

Angesichts der Parallele zweier Zeilen des *Osirishymnus* in pAsasif 15 x+IV.26–27 zu XXX.21–22 ist zu überlegen, ob nicht auch der diesen unmittelbar vorangehende Vers aus unserem zitiert: „Regloser, hei, komm zu deiner/m [(Ortsbezeichnung)]!" (***nn.w hꜣy mỉ r*** [..]⌜***≈k***⌝).[115] Dabei steht das dortige ***nn.w*** inhaltlich dem ***wrḏ.w-ỉb*** des hier vorangehenden Verses nahe.

XXX.20) ***ỉ pꜣ mr.ytỉ n(.ỉ) nꜣ nṯr.w nṯr.wt*** — O du Liebling der Götter und Göttinnen!

pBM 10252 XX.20 ohne die Genetivnisbe ***n(.ỉ)***.

pMMA 35.9.21 LVIII.5 und pLouvre N. 3135 I.22 ohne den bestimmten Artikel ***nꜣ***.

Die Beliebtheit des Osiris bei Göttern und Göttinnen entspricht der bei allen Menschen; vgl. zu dieser z. B. hier zu I.43. Mit ***mr.ytỉ*** könnte unmittelbar auf den lunare Osiris verwiesen sein.[116]

XXX.21) ***ỉ n-mḥỉ≈f mỉ r s.t≈k*** — O Er-kann-nicht-wegtreiben, komm zu deinem Platz!

In pLouvre N. 3129 steht nach Goyon: ***ꜥꜣ mḥỉ(.t)/mḥ(.y)≈f*** „der, dessen Wegtreiben/Flut(?) groß ist".[117] Allerdings ist in pBremner-Rhind XVIII.21, pLouvre I. 3079 CXII.31 sowie pBM 10252 XX.21 entgegen Goyons Angaben zu lesen,[118] so dass auch für den unpublizierten Louvre-Papyrus sehr fraglich ist, zumal ohne phonetisches Komplement in einer Gruppe .[119]

pMMA 35.9.21 LVIII.6: ***nn mḥỉ.n≈f***.

Dieser und der nächste Vers erscheinen auch im zu Zeile 19 bereits erwähnten *Osirishymnus* des pAsasif 15.[120] Damit ist ***n(n)-mḥỉ≈f*** – im Gegensatz zu ***ꜥꜣ mḥ≈f***[121] – noch in einem anderen Text belegt, auch wenn es sich dabei um eine Textübernahme aus dem seit dem Neuen Reich zahlreich überlieferten

---

112 Eine Wiedergabe als „Klage/Trauer" bevorzugen Goyon, *RdE* 20 (1968), 66 (entsprechend idem, *Imouthès*, 97) und Burkard, *Osiris-Liturgien*, 230 mit Anm. 17. „Jubel" bei *LGG* I, 473 und Feder, in: *TLA*.

113 Zeile 8–9; Moret, *BIFAO* 30 (1931), 735; vgl. *LGG* I, 443; II, 218.

114 Nach *LGG* I, 473.

115 pAsasif 15 x+IV.25: Burkard, *Papyrusfunde*, 65, Taf. 46; idem, *Osiris-Liturgien*, 252 mit Anm. 22; vgl. *LGG* IV, 248f. Der Hymnus folgt auf dem Papyrus unmittelbar auf *Sokar herausbringen*, so dass man sich vorstellen kann, dass beim Schreibvorgang Verse von einem in den anderen Text geraten sein könnten. Umgekehrt könnte die inhaltliche und phraseologische Nähe der Grund für diese Gruppierung der beiden Texte sein.

116 Ausführlich Koemoth, *Osiris-mrjtj*; vgl. auch hier XXVII.42.

117 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 73, Nr. 18.

118 pLouvre I. 3079: s. Goyon, *RdE* 20 (1968), Taf. 4. pBremner-Rhind und pBM 10252: nach den im Internet-Auftritt des British Museum verfügbaren Fotos.

119 S. a. Feder, in: *TLA*.

120 pAsasif 15 x+IV.26–27: Burkard, *Papyrusfunde*, 65, Taf. 46; idem, *Osiris-Liturgien*, 252 mit Anm. 23. Als einziger Beleg in *LGG* III, 488.

121 Nach *LGG* II, 29.

Sokarritual in den bislang nur auf pAsasif 15 belegten *Osirishymnus* handeln könnte.[122] Im Asasif-Papyrus ist vermutlich ***s.t⸗k*** zu lesen wie hier und in den meisten anderen Textzeugen. Anders pBremner-Rhind XVIII.21: ***ḥw.t⸗k*** „dein Tempel", entsprechend ***ḥw.wt⸗k*** im übernächsten Vers; pMMA 35.9.21 LVIII.6 mit dem geläufigeren ***pr⸗k*** „dein Haus".

XXX.22) ***ỉ ỉm.ỉ-dwꜣ.t mỉ r ꜥ(ꜣ)b.t⸗k*** O Bewohner des Jenseits, komm zu deiner Opferspende!

Vgl. die zum vorherigen Vers erwähnte wörtliche Parallele im *Osirishymnus* des pAsasif 15.

Als ***ỉm.ỉ-dwꜣ.t*** wird Osiris aus seiner neuen Bleibe im Jenseits zum Opferempfang herbeigerufen. Seine Überführung in die nachtodliche Existenz ist somit bereits abgeschlossen, und es ist wohl kein Zufall, dass das häufige ***ỉm.ỉ-dwꜣ.t***[123] in den ersten vier Texten des pSchmitt, die im Wesentlichen diesen Übergang erst herbeiführen sollen, nicht erscheint; vgl. aber zweimal in ***sꜣḫ.w*** I, wo die Aufnahme unter die bereits im Jenseits etablierten Verstorbenen (***ỉm.ỉw dwꜣ.t***) verheißen wird (hier XIV.19, XVII.34).

XXX.23) ***ỉ mki̯ sw mỉ r ḥw.wt⸗k*** O sich Beschützender, komm zu deinen Tempeln!

pBM 10252 XX.23: ***mks***(.*ỉ*) ( ) „Gott des *mks*-Szepters" statt ***mki̯ sw***; pLouvre N. 3135 I.25: ***nb mks*** „Herr des *mks*-Szepters". Die Schreibung ohne Determinativ in pMMA 35.9.21 LVIII.8 kann man sowohl ***mks*** als auch ***mki̯ s***(*w*) lesen. Diese oder eine ähnliche Graphie könnte einen Anlass für die Varianten geboten haben, in welche Richtung auch immer (s. a. im Folgenden).

Die ideographische Schreibung des Plurals ***ḥw.wt*** mit drei Tempelhieroglyphen auch in pBM 10252 sowie in dem pSchmitt überlieferungsgeschichtlich offenbar sehr nahe stehenden pLouvre I. 3079 CXII.33;[124] vgl. zum folgenden Vers.

Mit dem in dieser knappen Form nur hier belegten ***mki̯ sw***[125] wird Osiris nochmals als handlungsfähiger Jenseitsbewohner vorgestellt, der anders als während der Einbalsamierung nicht mehr nur vom Schutz anderer profitiert, sondern sich wieder selbst zur Wehr setzen kann (s. a. XXXII.3). Diese dem Totengott vergleichsweise selten ausdrücklich zugeschriebene Fähigkeit, seine eigene Sicherheit zu gewährleisten, ist in der erweiterten Form ***mki̯ sw ḏs⸗f*** „der sich selbst schützt" für den Sonnengott oder den sich mit diesem gleichsetzenden Verstorbenen belegt. Die Formulierung könnte auf die Uräusschlange hinweisen, die schützende Insignie sowohl des Re als auch des Osiris (vgl. III.17–19). Ausdrücklich ist der Zusammenhang zwischen dem Besitz des Uräus und dem selbständigen Schutz vor Feinden, in der späten Rezension von Tb 32 formuliert:[126]

ỉw ḥr⸗ỉ wn(.w)
ỉb⸗ỉ ḥr s.t⸗f
tp.t⸗ỉ ḫr⸗ỉ

---

122 Entsprechend den vereinzelten Parallelen zwischen den *GZG* und den *Gesängen* ist eine gemeinsame Quelle, schriftlich fixiert oder geläufiges Phraseninventar, gleichfalls plausibel. Seinem Titel „Osiris anbeten, seinen Ba zu seinen Opfern und zu seiner Nahrung aufsteigen lassen" (*dwꜣ Wsỉr sỉꜥr bꜣ⸗f r ḥtp.w⸗f r šb.w⸗f*; pAsasif 15 x+III.25) nach zu urteilen könnte der Osirishymnus z. B. Bestandteil eines (täglichen?) Kultbildrituals vor Osiris und damit durchaus ähnlich verbreitet wie *Sokar herausbringen* gewesen sein.

123 Vgl. *LGG* I, 256f.

124 Vgl. Feder, in: *Hommages Goyon*, 156, 159f. Die überlieferungsgeschichtliche Stellung der Version von pBM 10252 ist noch nicht geklärt, aber andere Stellen weisen eher auf eine Nähe zu pBremner-Rhind und pMMA 35.9.21 hin.

125 Nach *LGG* I, 451.

126 pColon. Aeg. 10207 XXI.10–11; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 28*. S. a. Backes, *Zweiwegebuch*, 363, 386 mit Anm. 912; idem, in: TUAT NF 6, 173f.

ỉnk Rʿw mkị sw ḏs⸗f
n ḫmị wỉ (ỉ)ḫ.t nb.t ḏw(.t)
Mein Gesicht ist geöffnet, mein Herz ist an seinem Platz. Die-an-meinem-Haupt ist bei mir. Denn ich bin Re, der sich selbst schützt. Nichts Böses kann mir etwas anhaben.

Dort wie auch in anderen Belegen des Motivs in pSchmitt ist die Fähigkeit, die eigene Sicherheit zu gewährleisten, ein Resultat von Belebungs- und Bestattungsriten.[127] Trotz seiner relativen Seltenheit ist es als zwar oft nur impliziter, aber doch integraler Bestandteil von *s3ḫ* „befähigen" zu verstehen, so dass die vorliegende Textfassung gegenüber ***mks/nb mks*** nicht zwingend als sekundär eingeschätzt werden muss.[128]

XXX.24) *ỉ rwḏ {kn}knm.tỉw* *r sšp ỉtn*	O du mit dauerhaften *Kenemtiu*-Sternen, damit das Gestirn aufleuchtet!

pLouvre N. 3135: *srwḏ* statt *rwḏ*, so dass man dort auch „der die *Kenemtiu*-Sterne festigt" verstehen könnte, aber ebenso sinngleich mit den übrigen Textzeugen „mit befestigten *Kenemtiu*-Sternen".

Drei Sterne als Determinativ von ***knm.tỉw*** auch in pBM 10252 XX.24 und pLouvre I. 3079 CXII.34; vgl. zum vorangehenden Vers. pMMA 35.9.21: *{kn}**knm.w***.

LGG IV, 661: „Der mit dauerhaft (strahlenden) ***knmtyw***-Sternen mehr als das Licht der Sonnenscheibe"; belegt nur hier.

Die in offenbar allen Abschriften unseres Texts bis auf pLouvre N. 3135 I.26 „***knknm.tỉw***" geschriebenen[129] ***knm.tỉw*** sind durch das Determinativ als Sterne gekennzeichnet, für die man eher den als Dekan bekannten ***knm/knm.w***[130] erwarten würde;[131] vgl. aber den singularischen ***knm.t***.[132] Die Bezeichnung ***knm.tỉw*** erscheint auch in ***t3-knm.tỉw/t3-knm.tỉw-ḫr*** als Herkunftsgebiet der ***bnt.ỉw***-Paviane im *Buch vom Tag*.[133] Mehrfach ist der Singular ***knm.tỉ*** als Name eines Mitglieds dieser Gruppe belegt.[134] Die Adverbialphrase in unserem Vers legt nahe, dass in der Tat eine Funktion als Garant des Sonnen- oder Mondaufgangs und damit eine den horizontischen Pavianen vergleichbare Entität gemeint sein dürfte. Vgl. insbesondere die Beischrift zum ***knm.tỉ***-Pavian in der Kapelle der Bein-Reliquie im Tempel von Edfu, in der er ankündigt, Chons, also den Mond, zusammen mit dem Sonnengott erscheinen zu lassen: „Du wirst deinen Vater bei der ‚Vereinigung der beiden Stiere' erblicken" (*m33⸗k ỉtị⸗k m snsn-k3.wỉ*).[135] Auf dem Sarkophag des Panehemisis (Wien ÄS 4) sagt er vergleichbar: „Anbetung deinem

127 Vgl. v. a. I.15–16, XVII.11–12, XX.41.

128 Im Zusammenhang eines Hymnus an Osiris bzw. Sokar, in dem mehrfach dessen Herrschaftsinsignien Erwähnung finden, könnte ***mks*** gegenüber ***mkị sw*** sogar die *lectio facilior* gewesen sein.

129 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 91, Nr. 18, der diese Schreibung auf eine Assoziation mit ***kk.w knm.tỉ*** zurückführt (dagegen demnächst Quack, *Dekane*; Hinweis Quack. Ein entsprechendes Determinativ zeigt offenbar nur pBremner-Rhind XVIII.24 (◎⸢⸣). Ob die Dopplung der ersten beiden Konsonanten eine gewollte Wortbildung ist, die auf die stetige Wiederholung des ***knm***-Zustands der ***knm.tỉw*** hinweist? Auch ein Verständnis der Schreibung als ***rwḏ⸗k n knm.tỉw*** ist möglich, also etwa „Du-bist-für-die-***knm.tỉw***-dauerhaft", auch wenn ein entsprechender Textverlauf gegenüber einer nominalen Form ***rwḏ*** wohl als sekundär zu beurteilen wäre. Insbesondere für den New Yorker Papyrus liegt aufgrund der Anordnung der Schriftzeichen eine entsprechende Lesung nahe (Hinweis Dieleman; demnächst auch Quack, *Dekane*; Hinweis Quack).

130 *LGG* VII, 290.

131 Eine entsprechende Graphie ohne *t* in pMMA 35.9.21 LVIII.9.

132 *LGG* VII, 290.

133 Müller-Roth, *Buch vom Tage*, 155–157, 159 mit Anm. 664 (Beischrift D).

134 Zu den ptolemäer- und römerzeitlichen Belegen der Paviangruppen, ihrer Zusammensetzung und ihrer offenbar nicht regelhaften Verteilung auf West- und Osthorizont s. Leitz, *Panehemisis*, 187–190.

135 *Edfou* I, 255.6 mit Taf. 27a; s. a. Leitz, *Panehemisis*, 183, 189.

Abbild, das am Morgen erstrahlt, das das Jenseits durchfährt und die Leichname erleuchtet" (*dwꜣ n sšm.w≠k psḏ m dwꜣ.w pẖr dwꜣ.t sšp ẖꜣ.wt*).[136]

Wie die zitierte Stelle in Edfu belegt, kann ein ***knm.tỉ*** auch den aufgehenden Vollmond unterstützen, so dass sich nicht entscheiden lässt, ob die ***knm.tỉw*** hier dem lunaren oder dem solaren Totengott oder einfach beiden zur Seite stehen sollen. In jedem Fall führt dieser Vers das Thema der triumphalen Überwindung des Horizonts ein, die der Gott in seiner Barke vollzieht. Auf die Schiffsreise des Sokar-Osiris spielen die Zeilen 26–27 deutlicher an.

XXX.25) *ỉ k(ꜣ)k(ꜣ.ỉ)(?) šps n(.ỉ) ḥw.t-ꜥꜣ.t*	O Erhabener vom *kꜣkꜣ*-Gebüsch(?) des Großen Tempels!

In pLouvre N. 3135 I.29 steht dieser Anruf etwas später im Text, zwischen den Versen 27 und 28.

Der Bezug der *kꜣkꜣ*-Pflanze zu Osiris ist gut bekannt, inhaltlich überraschend und in der Tat unüblich ist aber ihre direkte Identifikation mit dem Gott, der hier auf den ersten Blick selbst als *kꜣkꜣ šps* angesprochen wird. Eher tritt sie als Bewuchs von Osirisgräbern, namentlich der herakleopolitanischen „Stätte der *kꜣkꜣ*-Pflanze" (*ỉꜣ.t-kꜣkꜣ*) hervor[137] und kann als Erscheinungsform der Mutter, aus der die Wiedergeburt erfolgt, verstanden werden.[138] Ausdrücklich nicht Osiris selbst, sondern sein Schutz ist sie in der „*Crossword Stela*" in TT 157, wo Chontamenti „der durch die/in der *kꜣkꜣ*-Pflanze Geschützte" (*ḫwỉ m kỉkỉ*) ist.[139] Auch *ḫꜥỉ.tw m k(ꜣ)k(ꜣ)* in der dritten östlichen Dachkapelle von Dendara[140] meint doch wohl Osiris, indem er „aus der *kꜣkꜣ*-Pflanze heraus erschienen" ist, nicht „als" diese, wobei die Schreibungen mit Pluralstrichen dort wie hier auf die äußere Form der Grabbepflanzung als Gebüsch hinweisen könnten. Angesichts dieser Belege ist anstelle eines (Sokar-)Osirs als *kꜣkꜣ*-Pflanze selbst hier eine Nisbe *kꜣkꜣ.ỉ* angesetzt, die den Gott als „den zur *kꜣkꜣ*-Pflanze Gehörigen" und damit als unter einem typischen Osiris-Grabhügel, hier offenbar in Heliopolis,[141] Bestatteten präsentiert.

Einen Bezug der *kꜣkꜣ*-Pflanze zu einer Prozession, offenbar dem Bestattungszug, des Sokar stellt vermutlich ST 660 her. Nachdem die gottgleiche Geburt des Verstorbenen am Tag der Geburt der *ḥḏn*-Pflanze vor der Entstehung der Welt (Himmel, Erde, Wasser, Nut, Geb, Osiris, Seth) am Geburtstag der Isis konstatiert worden ist,[142] heißt es dort:[143]

> *ỉy.w ḥr.ỉw kꜣkꜣ.w≠sn ỉm.ỉw mỉn.wt≠sn*
> *sšmỉ≠s(n) Zkr r sk ỉr.tỉ*
> *ḏr ỉrỉ≠sn wꜣ.t n N. pn mnỉ(.w) m ỉm.ỉw p.t tꜣ*
> *ḥmsỉ≠f wḏb≠f*
> *šzp≠f s.t≠f*
> …
> Die über ihren *kꜣkꜣ*-Pflanzen Befindlichen, die in ihren Bewässerungsbassins sind, werden kommen, damit sie Sokar führen, um das Augenpaar abzuwischen,[144] da sie diesem N., wenn er bei den Himmels- und Erdbewohnern gelandet ist, den Weg bahnen, damit er sein Ufer besetzt und seinen Platz/Thron empfängt. …

136 Leitz, *Panehemisis*, 183 (§ 8.16–19).

137 Vittmann, *Papyrus Rylands IX*, 583 mit älterer Literatur; ausführlich Koemoth, *Osiris et les arbres*, 23–30. Vgl. auch *LGG* V, 413 *s. v. Ḥryt-ỉb-Ỉꜣt-kꜣkꜣ*, 777 *s. v. Ḫnty-Ỉꜣt-kꜣkꜣ* (Bezeichnung des Osiris und des Chnum-Re in *Esna* 217.24 (23) bzw. *Esna* 519.8–9 und 519.14).

138 Koemoth, *Osiris et les arbres*, 23

139 *KRI* III, 288.6; s. a. Koemoth, *Osiris et les arbres*, 28.

140 *Dendara* X, 240.6–7.

141 Oder Theben; so Koemoth, *Osiris et les arbres*, 29.

142 *CT* VI, 280r–281d.

143 *CT* VI, 281e–i.

144 Vgl. gegen Ende desselben Spruchs: „Dieser N. hat sein trübes Auge in sein Gebüsch gelegt" (*ỉw rḏỉ.n N. pn ỉꜣ⌜r⌝(?)≠f m bꜣ.t≠f*; *CT* VI, 286d; s. a. van der Molen, *Dictionary*, 14).

Offenbar sind die „über den *k3k3*-Pflanzen Befindlichen“ – nicht etwa „unter“ ihnen Bestattete – Bewohner bewässerter Jenseitsgefilde, die den Verstorbenen entsprechend Sokar in einem Geleitzug als Herrscher bei sich bzw. allen Jenseitsbewohnern aufnehmen. Als *k3k3/k3k3(.ỉ)* ist Sokar/Osiris in unserem Vers als der von diesen helfenden Begleitern geführte Gott erkennbar – im Kult durch die Prozessionsteilnehmer vergegenwärtigt – bzw. es verweist umgekehrt deren Bezeichnung auf die hier belegte Vorstellung von Sokars Bestattung unter einer *k3k3*-Bepflanzung in Heliopolis.

XXX.26) *ỉ nʿ.y nwḥ n(.ỉ) sk.tt* O Dahinfahrender, Tau der Nachtbarke!

pLouvre N. 3135: *nwi̯* „zurückkehren/zurückbringen“ statt *nʿ.y*.

pBremner-Rhind XVIII.26 und pMMA 35.9.21 LVIII.11: *nwḥ šps* „erhabenes Tau“.[145] Dass Sokar-Osiris selbst als derjenige angesprochen ist, der die Barke bewegt, ist überraschend. Burkards Vermutung ist deshalb plausibel, dass *nʿi̯* „fahren“ eine Umdeutung von *nʿi̯* „Stricke drehen“ ist.[146] Demnach wäre Sokar-Osiris ursprünglich als derjenige angesprochen, der für seine nächtliche Fahrt der Mannschaft das Tau (zum Treideln) bereitstellt.[147]

XXX.27) *ỉ nb ḥnw rnpi̯.tw m št̠.yt* O Herr der Henu-Barke, verjüngt in der *Schetit*!

pBremner-Rhind XVIII.27: *p3 nb ḥnw*; pMMA 35.9.21 LVIII.12 und pLouvre N. 3135 I.28 wohl daraus verkürzt: *p3 ḥnw*; vgl. zu XXX.11.

Zum ersten Mal ist hier Sokar mit einem für ihn typischen Beinamen[148] angeredet, mit der Ergänzung *rnpi̯.tw m št̠.yt* allerdings wieder nur in unserem Text belegt.[149] Diese Formulierung schließt das über vier Verse hinweg immer deutlicher hervortretende Thema der Barkenfahrt des Gottes ab.

Für die hier angebotene Lesung anstelle des von den bisherigen Bearbeitern bevorzugten Partizips „der sich verjüngt“ spricht die in allen greifbaren Textzeugen eindeutige späte PsP-Schreibung *rnpi̯.tw*.

XXX.28) *ỉ n3 b3.w ỉqr.w n.tỉ(w) m ẖr.t-nt̠r* O die vortrefflichen Ba-Mächte, die im Totenreich sind!

pLouvre N. 3135 I.30: *p3 b3*.

Die in verschiedenen ähnlichen Formulierungen belegten „vortrefflichen Bas“ als Bewohner des Totenreichs[150] sind normalerweise das, als das sie hier mit dem Pluralartikel besonders deutlich bezeichnet werden, nämlich eine Gruppe jenseitiger Wesen und als solche mit Osiris oder Sokar eigentlich nicht identisch. Möglicherweise sind die zahlreichen Manifestationsformen des Gottes gemeint, dessen machtvolle Präsenz im ganzen Land auch der folgende Vers thematisiert. Dies könnte die Verwendung des unzweideutigen Pluralartikels erklären, indem dieser den Benutzer auf den in der Tat überraschenden, aber eben beabsichtigten und somit nicht in einen Singular zu ‚korrigierenden‘ Plural aufmerksam machen sollte – mit der einen Ausnahme des Artemis-Papyrus offenbar erfolgreich. Allerdings fallen auch die folgenden Verse durch den Gebrauch des bestimmten Artikels auf. Zu erwägen ist deswegen auch, hier

145 In dieser Form in *LGG* III, 530.

146 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 230 mit Anm. 21.

147 Ob die Tätigkeit des Seildrehens vielleicht mit der alten Rolle des Sokar als „Handwerkergott“ in Verbindung gebracht werden kann? Allerdings ist Sokar im Alten Reich ein Gott des Metallhandwerks; s. z. B. Altenmüller, *GM* 78 (1984), 7–14.

148 *LGG*, 699.

149 Nach *LGG* III, 699.

150 *LGG* II, 717f.; Kucharek, *Klagelieder*, 321. Vgl. auch die Bas der „vortrefflichen Befähigten“ (*ỉḫy 3kyl*) im *Thotbuch* (nach Hinweis Quack): L01.5, 10/19; Jasnow/Zauzich, *Book of Thoth*, 305f., 308; s. a. Quack, *SAK* 36 (2007), 258.

einen Assoziationsfehler anzusetzen, indem die häufigen *b3.w iqr.w* an die Stelle des allerdings gleichfalls geläufigen singularischen *b3 iqr*[151] getreten wären.[152]

XXX.29) *i p3 sip šps n(.i) Šmꜥ.w Mḥ.w* — O du erhabener Prüfer von Ober- und Unterägypten!

Die *b3*-hafte Gegenwart wird durch die Funktion des Herrschers als Richtender präzisiert. In der vorliegenden Form erscheint das Epitheton nur hier; vgl. aber Osiris als „Prüfer der Beiden Länder" (*sip T3.wi*)[153] sowie in Tb 141–142 „Osiris, erhabener Prüfer der Bas von Heliopolis" (*sip šps b3.w-Iwn.w*)[154] und hier in den *GZG* den „Prüfer der Menge" (V.2).

XXX.30) *i p3 imn nn rḫ s(w) rḫ.y(t)* — O du Verborgener, so dass die Untertanen ihn nicht kennen!

pMMA 35.9.21 LVIII.15: ***rḫ.yt nb.t.***

Die Kombination des häufigen *imn* „Verborgener" mit dem Nebensatz *n(n) rḫ sw rḫ.yt* belegt nur die vorliegende Stelle.[155] Die als göttliche Eigenschaft nicht nur des bestatteten Osiris, sondern auch lebender Gottheiten geläufige „Verborgenheit" kontrastiert mit der fühlbaren Präsenz durch Bas und richterliche Tätigkeit in den beiden Versen zuvor, wobei der Verweis auf die „Volksmenge" der ***rḫ.yt*** den Gedanken an das ganze Land als Herrschaftsgebiet fortführt. In Bezug auf Osiris ist die „Verborgenheit" stets ein Hinweis auf seine Bestattung, d. h. dieser Vers spielt wie schon Zeile 28 auf Osiris' Dasein in seinem Grab und somit in der Unterwelt an.

XXX.31) *i nhz p3 n.ti m dw3.t r m33 p3 itn* — O Erwachender, der du in der Unterwelt bist, um das Gestirn zu schauen!

In pMMA 35.9.21 LIX fehlt *p(3) n.ti*. pLouvre N. 3135: ***r m33 itn.***

Als „Erwachender" können offenbar verschiedene Götter bezeichnet werden. Wie die weitere Formulierung zeigt, geht es hier um die v. a. in den Unterweltsbüchern immer wieder umgesetzte Situation der aufweckenden Belebung des Totengottes durch das Licht des Sonnengottes bei dessen Fahrt durch die Nacht.[156] Damit setzt der Vers das Thema des bestattet in der Unterwelt liegenden Osiris fort.

XXX.32) *i nb 3tf wr m Ḥw.t-nn-nsw* — O Herr der Großen Atef-Krone in Herakleopolis

pBremner-Rhind XIX.1 und pLouvre N. 3135 I.34: *p3 nb* …; vgl. zu XXX.11. pMMA 35.9.21 LIX.1 stimmt hier nicht mit pBremner-Rhind überein, sondern schreibt ***ḏi*** statt (*p3*) ***nb***, also anscheinend „der die Große Atef-Krone in Herakleopolis übergibt", was aber kaum sinnvoll ist. Vermutlich beruht die Variante auf einer bloßen hieratischen Verschreibung aufgrund ähnlicher Zeichen;[157] man könnte sie immerhin ergänzen zu „dem die Große Atef-Krone … übergeben wurde", also *(r)ḏi ⟨n=f⟩ 3tf wr* …,

151 *LGG* II, 665f.

152 Goyon, *RdE* 20 (1968), 66 und Burkard, *Osiris-Liturgien*, 230 mit Anm. 22 übersetzen mit Blick auf *p3 b3* in pLouvre N. 3135 „du vortreffliche Macht". Goyon, *Imouthès*, 98 übersetzt hingegen genau nach dem geschriebenen Text: „les *Baïs* excellents".

153 *LGG* VI, 170 mit den Belegen *Edfou* IV, 110.15; Daumas, *Mammisis de Dendera*, 126.10.

154 pColon. Aeg. 10207 LXVIIIb.18; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, 101*.

155 Nach *LGG* I, 347; vgl. III, 493 (kein Beleg von ***nn rḫ sw rḫ.yt*** allein als Gottesbezeichnung).

156 S. z. B. Assmann, *Tod und Jenseits*, 332f. („Todesbild des ‚Dornröschenschlafs'"). Ob auch der Gott ***nhz*** in der Sonnenbarke im *Amduat* als der in der Unterwelt erwachende und den Sonnengott schauende Totengott verstanden werden kann, ist mit Hornung, *Amduat* II, 22 (Nr. 49) zu bezweifeln.

157 Hinweis Jacco Dieleman.

einer im „*Osirishymnus I*" aus dem Mittleren Reich bezeugten Formulierung.[158] In Vers 37 erscheint der Gott in der Tat als Spender einer Herrschaftsinsignie, nämlich des Uräus.

pLouvre N. 3135 mit Relativsatz ***n.tỉ m Nʿr.t***; vgl. den vorangehenden Vers.

Wieder ist genau die vorliegende Formulierung nur hier belegt, aber sowohl Osiris und weitere Götter als Herr der Atef-Krone[159] als auch deren Bezeichnung als „groß" (*wr* oder *ʿ3*)[160] sowie ihre mythologische Bindung an Herakleopolis sind gut bekannt.[161] Zur Übernahme der Atef-Krone von Re vgl. in *s3ḫ.w* I, Spruch 10; hier XV.14–15.

XXX.33) *ỉ ʿ3 šf.yt ḫnt Nʿr.t* — O Großangesehener in Naret!

pLouvre N. 3135 II.1 mit bestimmtem Artikel sowie ***b3 n.tỉ m Nʿr.t***; pBremner-Rhind XIX.2 und pMMA 35.9.21 LIX.2: ***r-gs*** statt ***ḫnt***.

Das auf eine große Zahl sehr unterschiedlicher Gottheiten anwendbare Epitheton „Großangesehener"[162] wird durch die Adverbialphrase[163] auf den Bezirk von Herakleopolis bezogen, so dass wie die meisten Motive zuvor auch die dortige Herrschaft des Gottes[164] über zwei Verse hinweg thematisiert wird.

XXX.34) *ỉ wn n (= m) W3s.t n (= m) 3ḫ3ḫ r nḥḥ* — O, in Theben Weilender, als immerfort Gedeihender.

pBremner-Rhind XIX.3 mit eindeutiger Schreibung der Präposition ***m***; die Präposition fehlt gänzlich in pMMA 35.9.21 LIX.3; pLouvre N. 3135 II.2: ***p3 nb W3s.t*** „der Herr Thebens".

pBremner-Rhind, pMMA 35.9.21 und pLouvre N. 3135 ohne die Präposition ***n/m*** vor ***3ḫ3ḫ***; diese ebenfalls in pLouvre I. 3079 CXIII.2.[165]

pMMA 35.9.21: ***n nḥḥ***.

Der Vers thematisiert nun die zyklische Erneuerung des Osiris in Theben. Das „Gedeihen" o. ä. (*3ḫ3ḫ*)[166] mag man auf die leibliche Komponente beziehen, sprich den „Kornosiris". Komplementär zu Osiris als dem Körper steht im folgenden Vers der Ba Amun.

Interessant ist die Kombination von Herakleopolis und Theben. Zu diesen tritt mit Rasetjau die alte Nekropole des Sokar, während die ‚Hauptstädte' des Osiris Busiris und Abydos nicht genannt werden. Damit erscheint der angerufene Gott über vier Verse hinweg als der in die thebanische Kultlandschaft eingebundene herakleopolitanische Osiris („Osiris-Naref").[167]

---

158 Stele Oxford Queens College Nr. 1109: Smither/Dakin, *JEA* 25 (1939), 158, Taf. 20.1; Z. 5–6 und Paralleltexte; s. Franke, in: *Egypt – Temple of the Whole World*, 96–98 („*Hymn to Osiris I*").

159 *LGG* III, 566f.

160 Z. B. *LGG* I, 86.

161 *Locus classicus*: Kees, *ZÄS* 65 (1930), 65–83; s. a. Rusch, *WZKM* 54 (1957), 163f.; Coulon/Masson, in: *Culte d'Osiris*, 146 mit älterer Literatur. Ausführlich jüngst Díaz-Iglesias, *Heracleópolis Magna*, 342–433.

162 *LGG* II, 45f.

163 *LGG* V, 820 ordnet unsere Stelle unter dem mehrfach belegten *ḫnt.ỉ Nʿr.t* „Vorsteher von Naret" ein. Kombinationen von *ʿ3 šf.yt* mit folgender adverbialer Ortsangabe sind aber häufig; vgl. *LGG* II, 46–48. Außerdem steht in der Variante mit *r-gs* eine Präposition anstelle von *ḫnt*.

164 Vgl. insbes. zum *šf.yt*-Aspekt des Osiris Rusch, *WZKM* 54 (1957), 162–166.

165 pBM 10252 zerstört.

166 Unser Vers ist der einzige Beleg für *3ḫ3ḫ r nḥḥ* in *LGG* I, 58; vgl. aber *3ḫ3ḫ ỉw.tỉ skỉ(.w)* in den *GZG*, hier VII.41.

167 Zu Osiris-Naref in Theben s. Coulon/Masson, in: *Culte d'Osiris*, 123–154. Zu thebanischen Osiris-Kulten und -Kultorten s. zuletzt weitere Beiträge im selben Band (Labrique, Laroze, Leclère, Perdu, Traunecker).

XXX.35) *ỉ Ỉmn-Rꜥw nsw nṯr.w srwḏ ḥꜥ.w≈f m wbn ḥtp*

O Amun-Re, Götterkönig, der seinen Körper durch Auf- und Untergehen gedeihen lässt!

S. zum vorherigen Vers. Mit Amun-Re wird nun der thebanische Ba des Osiris angerufen,[168] komplementär zum zuvor genannten dort weilenden Körper. Die belebende Wirkung von Amun-Res Kontakt mit Osiris wird in Theben außerdem mittels Amuns Aspekt als Gott des Winds ausgedeutet.[169] Die Wahl des Verbs ***srwḏ***, in dem auch ***srd*** „wachsen lassen" anklingt, ist angesichts von ***ꜣḫꜣḫ*** als Eigenschaft des thebanischen Gottesleichnams im Vers zuvor sicher mit Bedacht getroffen worden.

XXX.36) *ỉ qꜣb ỉmn.y(t) ḥtp.w n (= m) Rꜣ-sṯꜣ.w*

O Vermehrer der Opferstiftungen und Opferspeisen in Rasetjau!

Die unetymologische Schreibung des älteren ***ỉmn.yt*** mit auch in pLouvre I. 3079 CXIII.4 und pAsasif x+II.1. pBremner-Rhind XIX.5, pMMA 35.9.21 LIX.5 und pLouvre N. 3135 II.4: ***mn.w***, also die seit der Spätzeit belegte jüngere Form desselben Begriffs. Dieselben drei Papyri mit eindeutig geschriebener Präposition ***m***.[170]

Als – ausnahmsweise in nur einem Vers abgehandelter – dritter Ort tritt mit Rasetjau die alte memphitische Nekropole des Sokar neben Herakleopolis und Theben.[171] Die Rolle des Totengottes, ob nun als Sokar oder als Osiris, als Spender von Nahrung ist bestens bekannt. Speziell in Rasetjau kann man sie auf seine dortige Bestattung beziehen, in deren fruchtbarer Umgebung die „Opferbereiter" (***ỉrỉ.w ḥtp.w***) wirken, so im *Zweiwegebuch*.[172] Die genaue Formulierung deutet höchstens indirekt auf die aus Osiris hervorgegangene fruchtbringende Nilüberschwemmung hin. Dieses im Grunde auch hier gemeinte Geschehen wird stattdessen als Anweisung des Gottes ausgedeutet, der die Speisenzuteilungen per Dekret erhöht. Wie in Herakleopolis (Krönung) und Theben (Götterkönig) ist auch in Rasetjau die Anwesenheit des Sokar-Osiris die eines Herrschers. Eine unserem Vers ganz ähnliche Formulierung ist für Horus von Edfu belegt, ebenfalls mit Bezug auf eine – in Edfu lokalisierte – Nekropole Rasetjau (*qꜣb ḥtp.w m Rꜣ-sṯꜣ.w n(.ỉ) Bḥd.t*).[173]

XXX.37) *ỉ dỉ ỉꜥr.t ḥr tp nb≈s*

O, der die Uräusschlange auf das Haupt ihres Herrn setzt!

Dieselbe Schreibung für ***dỉ*** auch in pLouvre I. 3079 CXIII.5. pBremner-Rhind XIX.6, pMMA LIX.6 und pLouvre N. 3135 II.5: . Auch diese kleine Deviation bestätigt Feders Gruppierung der Textzeugen (s. zum vorherigen Vers). Wieder ist die Formulierung nur hier belegt.[174]

---

168 Am bekanntesten wohl in *Opet* I, 120f.; II, Taf. 4; s. a. Herbin, *RdE* 54 (2003), 101. Grundlegend zu Amun und Osiris in Theben immer noch Gutbub, in: *Mélanges Mariette*, 333–340.

169 Vgl. Herbin, *RdE* 54 (2003), 72, 110f. (zu pVatikan inv. 38608, Z. 24–27).

170 Diese geringfügige Abweichung lässt sich den von Feder, in: *Hommages Goyon*, 159 aufgeführten signifikanteren Bindedeviationen bestätigend hinzufügen.

171 Zur Lokalisierung von *Rꜣ-sṯꜣ.w* in der Nachbarschaft der Pyramiden von Giza s. die Hinweise von Devauchelle, in: *GS Quaegebeur*, 599, Anm. 45; Meeks, *Mythes et légendes*, 90, Nr. 235.

172 ST 1047–1049 (*CT* VII, 299b–302b; *ỉrỉ ḥtp* in 300a/301c); vgl. Backes, *Zweiwegebuch*, 69, 276–279. Da es dort im Wesentlichen um den rituellen Besuch des Osiris-Grabs durch den mit Thot über den Himmel reisenden Verstorbenen geht, steht anders als hier die Bereitung der Speisen *für* Osiris im Mittelpunkt.

173 Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, 162.19; vgl. *LGG* VII, 175.

174 Nach *LGG* IV, 734. Zu Osiris selbst, der seinem Sohn seine Herrschaft übergibt, vgl. z. B. seine Bezeichnung als *rdỉ ỉꜣw.t≈f n zꜣ≈f ḥr wṯz.t≈f* in *Edfou* I, 160.2.

XXX.38) *ỉ smn tꜣ r s.t≈f* O, der das Land an seinem Platz befestigt!

pBremner-Rhind XIX.7 und pLouvre N. 3135 II.6: *ḥr* statt *r*; pMMA 35.9.21 LIX.7: *r* wie die übrigen erhaltenen Textzeugen.

Das Thema der Etablierung der rechtmäßigen Herrschaft wird ergänzend zur unmittelbaren Einsetzung des Königs nun aus der Perspektive des Herrschaftsobjekts präsentiert. Die genaue Formulierung erscheint nur hier,[175] während *smn tꜣ* verschiedene Befehle erteilende Götter, oft Vorfahren-/Urgötter, bezeichnen kann.[176]

XXX.39) *ỉ wn rʾ n(.ỉ) pꜣ* 4 *bꜣ.w ꜥꜣ.w n.tỉ(w) m ẖr.t-nṯr* O, der den Mund der vier großen Bas öffnet, die im Totenreich sind!

pAsasif 15 x+II.4 entweder mit Dittographie von *n* oder *rʾ⌜≈k⌝ n(.ỉ)*.[177]

pBremner-Rhind XIX.8, pMMA 35.9.21 LIX.8 und pLouvre N. 3135 II.7: *pꜣ* 4 *nṯr.w ꜥꜣ.w* „(den Mund) der vier großen Götter …"; im Artemis-Papyrus außerdem *m ꞽgr.t* anstelle von *n.tỉ m ẖr.t-nṯr*.

Goyon vermutet, dass es sich bei den vier großen Bas bzw. Göttern um die Vorfahren des Sokar handelt, also Schu und Tefnut sowie Geb und Nut.[178] Angesichts der sehr unterschiedlichen Vierergruppen von Göttern[179] ist eine zweifelsfreie Identifizierung wohl nicht möglich. Da Goyon darin zuzustimmen ist, dass es sich um vier Vorfahren – nicht notwendigerweise des Sokar bzw. Osiris – handelt, sollte auch eine Bezeichnung des vierfältigen *Bꜣ-nb-Ḏd.t* in Betracht gezogen werden,[180] so dass die vier Bas am ehesten die des Re, des Schu, des Geb und des Osiris selbst wären, also die der wichtigsten männlichen Vorfahren-Gottheiten.[181] Vermutlich sind es diese „vier Bas", die Osiris-Chontamenti bzw. den Verstorbenen in der Version der *Mundöffnungsliturgie* auf pStraßburg 3 im Totenreich empfangen (o. ä.: *š[p(?) ṯ]≈k(?)* 4 *by.w*).[182] An einer Stelle der *„nouvelle page du Livre des Respirations"*, in einer Anrufung an zahlreiche Götter, die den Verstorbenen bei seinem Heraustreten aus dem Horizont beschützen sollen, wird u. a. der „Verständige, der in vier Bas Gestalt angenommen hat" (*ꜥrq-ỉb ḫpr m* 4 *bꜣ*) genannt.[183]

XXX.40) *ỉ bꜣ ꜥnḫ n(.ỉ) Wsỉr ḫꜥỉ≈f n (= m) ỉꜥḥ* O lebendiger Ba des Osiris, da er als Mond erscheint!

pMMA 35.9.21 LIX.9 offenbar als Einziger: *pꜣ bꜣ*; vgl. Zeile 15.

Eindeutige Schreibung der Präposition *m* in pBremner-Rhind XIX.9 und pLouvre N. 3135 II.8.

Der Gott als sohnhafter Ritualist für die Bas seiner Vorfahren im Vers zuvor ist nun selbst der Ba, so dass in diesem Verspaar die *„embalmer embalmed"*-Konstellation (Willems; vgl. hier mehrfach in *sꜣḫ.w* I: XII.21–22, 37–38, XVI.21–22) vorliegt. Über alle vier Verse 37–40 hinweg könnte man gewissermaßen

175 Nach *LGG* VI, 338.

176 *LGG* VI, 338f.

177 Vgl. Burkard, *Papyrusfunde*, Taf. 47. Burkard liest *rʾ≈k* (*ibidem*, 61); Feder, in: *TLA*: *rʾ {n} n(.ỉ)*.

178 Goyon, *RdE* 20 (1968), 92, Nr. 92.

179 Vgl. *LGG* IV, 490f. Auch an den Sonnengott als Herr der vier Elemente in der sechsten Tagstunde des *Stundenrituals* ist zu denken; s. die Hinweise bei Quack, *Enchoria* 25 (1999), 39f. (Hinweis Quack). Genau dieser Aspekt kann hier aber kaum im Mittelpunkt stehen angesichts der rituellen Versorgung der vier Bas in der Nekropole.

180 Vgl. *LGG* II, 723 zu Vierergruppen von Bas als diejenigen des *Bꜣ-nb-Ḏd.t* aber auch anderer Gottheiten.

181 S. z. B. de Meulenaere, in: *LÄ* IV, 44 mit Anm. 2: Verweis auf Soghor, *JARCE* 6 (1967), 16–23 (Naoi für Schu, Osiris, Geb und Re); Woodhouse, in: *The Temple in Ancient Egypt*, 132–151 (Hinweis Quack).

182 pStraßburg 3 vso. x+IV.x+5: Smith, *Liturgy of Opening the Mouth*, 76–78, Taf. 9; idem, *Traversing Eternity*, 386 mit Anm. 58.

183 pBerlin P. 3030 VII.15–16 und Parallelen: Herbin, *BIFAO* 84 (1984), 262 (Synopse), 287, Nr. 35 (Kommentar).

eine umgekehrte „Inthronisierer inthronisiert"-Konstellation erkennen, indem der göttliche Vorfahr seine eigene im Ritual bewirkte Etablierung als Herrscher im Jenseits durch die Etablierung seines Nachfolgers erst ermöglicht.

Zur funktionalen Nähe zwischen Ba und Sohn vgl. zu XX.18–20 (*Pyr.*, 636a–d) und XXI.35 (*Pyr.*, 723c). Die Verbindung zum vorangehenden Vers läuft außerdem über die Wortwahl. Mit dem folgenden Nebensatz nur hier belegt[184] ist ***b3 ꜥnḫ n(.ỉ) Wsỉr*** eine mögliche Titulierung des ***B3-nb-Ḏd.t***,[185] so dass dem lunaren Ba des Osiris vermutlich dessen Widdergestalt zugesprochen wird.[186]

XXX.41) ***ỉ ỉmn ḏ.t≈f m št.yt ⸢ꜥ3.t⸣ m Ỉwn.w***	O, dessen Leib in der großen *Schetit* in Heliopolis verborgen ist!

Das verschiedentlich belegte Epitheton ***ỉmn ḏ.t≈f*** erscheint mit der vorliegenden adverbialen Erweiterung nur hier.[187] Zu bemerken ist, dass ***ỉmn ḏ.t≈f*** allein meist auf solare Gottheiten angewendet wird, deren Leib eben – wie oder sogar als Osiris[188] – in der Unterwelt „verborgen" ist, während der Aufgang als Gestirn vom Ba vollzogen wird. Die Verborgenheit des Leichnams ist ein vielfältig verarbeitetes Motiv.[189] Im Wesentlichen steht sie für schützende Unnahbarkeit, aber auch die Unzugänglichkeit des Jenseits für die Lebenden.

In unserem Vers ist dem Kontext entsprechend der Aufenthaltsort des Leichnams eindeutig als die *Schetit* bezeichnet, die der dank der Vereinigung von Körper und Ba belebte Gott im Moment der Rezitation der Litanei verlassen soll. Zu Heliopolis als Bestattungsort des Osiris oder Sokar, den sein Ba aufsucht, s. hier insbes. zu I.9 sowie XXIVa.44–b.23 (Osiris ruht in Heliopolis, Res Ba leuchtet über ihm).

Die abschließenden drei Verse der Litanei präsentieren die Dualität von verborgenem Leichnam und am Himmel sichtbarem Ba. Es fällt die Ähnlichkeit zu den *GZG* auf, in denen die im Ritual herbeigeführte Vereinigung von Ba und Körper ein wesentliches Element darstellt, im Gegensatz z. B. zu *Die Menge vorlassen*, wo der lunare Osiris allein im Mittelpunkt steht.

XXX.42) ***ỉ nṯr(.ỉ) ỉmn Wsỉr m ḫr.t-nṯr***	O verborgener Göttlicher, Osiris im Totenreich!

pLouvre N. 3135: ***ỉdn.w*** statt ***nṯr.ỉ*** und Auslassung von ***Wsỉr***, also eventuell mit – plausibler – Veränderung der Aussage: „Stellvertreter des im Totenreich Verborgenen".

Natürlich können diverse Götter als „Göttlicher" und als „Verborgener" tituliert werden;[190] die Kombination dieser beiden sehr allgemeinen Bezeichnungen, zumal mit der weiteren Anrede als „Osiris im Totenreich",[191] erscheint aber nur hier.[192] Nach der *Schetit* im vorherigen Vers richtet ***ḫr.t-nṯr*** den Blick auf die gesamte Nekropole bzw. jenseitig das Totenreich als ‚Domäne' des Sokar-Osiris, während die aus der Ortsangabe Heliopolis durchscheinende solare Identität des Leichnams mittels der Nennung des Osiris durch die mit diesem Namen verbundenen Assoziationen ergänzt wird.

184 Nach *LGG* II, 671.
185 Vgl. *LGG* II, 670f.
186 Vgl. Koemoth, *Osiris-mrjtj*, 27f., Doc. 27.; s. a. hier zu VII.23.
187 Nach *LGG* I, 353.
188 „Dessen Leib als Osiris verborgen ist" (***ỉmn ḏ.t≈f m Wsỉr***): Bezeichnung des Horus von Edfu in Dendara; s. *LGG* I, 352.
189 S. statt vieler Assmann, *Tod und Jenseits*, 247–284 (Kapitel „Der Tod als Geheimnis"), bes. 252f. zum Leichnam des Sonnengottes als „Geheimnis".
190 *LGG* IV, 555f.; I, 339f.
191 *LGG* II, 559.
192 Nach *LGG* IV, 556.

XXX.43) *ỉ ḥtp b3=f n (= m) p.t* *ỉw ḫft.(ỉ)⸢w⸣=f ḫr(.w)*	O dessen Ba im Himmel ruht, da **seine Feinde gestürzt sind**!

Dieser letzte Vers der Anfangslitanei fehlt in pMMA 35.9.21.

pLouvre N. 3129: *sḥtp* statt *ḥtp*.[193]

Die Schreibung „*r*" für *ỉw* mindestens noch in pLouvre I. 3079 CXIII.11. Eindeutiges *ỉw* nur in pAsasif 15 x+II.8, pBremner-Rhind XIX.12; die Partikel fehlt in pLouvre N. 3135.

pBremner-Rhind und pLouvre N. 3135 II.11: Singular *ḫft.ỉ*.

Nochmals nach Zeile 40 wird der Ba als Gestirn charakterisiert, wobei offen bleibt, ob hier nochmals der Mond oder (auch?) die Sonne gemeint ist. Wie fast überall in dieser Litanei ist die Anrede genau so nur hier belegt,[194] ihr Inhalt aber gut bekannt.

Zu Aussagen über die Niederlage der Feinde als Abschluss von Redeeinheiten im Osiriskult vgl. hier in den *GZG* (VI.21–23, IX.36–41) und *Die Menge vorlassen* (v. a. XXVI.11, XXVIII.5) und am Ende unseres Texts, XXXII.6.

5.2.2 Ankunft und Begrüßung der Hathor

Im Mittelpunkt des zweiten Abschnitts von *Sokar herausbringen* steht nicht der Totengott selbst, sondern Hathor, deren Ankunft bei Sokar gefeiert wird.[195] Zunächst mündet eine kurze Situationsbeschreibung (XXXI.1–4 = 44–47) in die Nennung der Hathor von Atfih mittels einer Namensformel. Die Namensformel „in jenem ihrem Namen" (*m rn=s pwy/pfỉ*) prägt dann die sich nahtlos anschließende, in der dritten Person gehaltenen Satz-Litanei, die Hathors Ankunft (*ỉy.tw*) in zwölf weiteren Namen beschwört (XXXI.5–16 = 48–59).[196] Auch wenn in XXXI.5–16 das Satzmuster nicht in jedem Vers identisch ist, kann aufgrund des stets zusammen mit der Namensformel verwendeten *ỉy.tw* von einer Litanei gesprochen werden. Das Fehlen von *ỉy.tw* in XXXI.4 ist der Grund, diesen Vers als Abschluss eines eigenen einleitenden (Unter-)Abschnitts zu werten.

Die enge Zusammengehörigkeit der ersten beiden Abschnitte zeigt sich auch darin, dass pBremner-Rhind und pMMA 35.9.21 sie fortlaufend schreiben, nicht stichisch.[197] Ob deswegen gegenüber den vorangehenden anaphorischen Versen eine Bezeichnung als „Prosa" berechtigt ist, muss offen bleiben.[198] Bemerkenswert ist jedenfalls die gegenüber den *ỉ*-Litaneien zuvor und am Ende sichtbar größere durchschnittliche Zeilenlänge. Deswegen wird man für die folgenden Passagen eine von den in allen Textzeugen stichisch geschriebenen Abschnitten unterschiedene rhythmische Struktur annehmen, sei diese nun „Prosa" oder ein anderes Versmaß.

Der zweite Abschnitt gipfelt in einem Hathor-Hymnus in Form einer „eulogischen Litanei" (XXXI.17–26 = 60–69). Die Göttin wird in zehn – in anderen Papyri mehr – Namen begrüßt (*ỉ.nḏ-ḥr=ṯ*), jedes Mal ergänzt um die Aussage, dass die Götter Sokar-Osiris beschützen (*nṯr.w ḥr mkỉ.t=f*). Dieser Nachsatz ist entscheidend für das Verständnis des gesamten zweiten Großabschnitts. Hathors Ankunft ist die des Sonnenauges: des zornigen Sonnenauges, das die Feinde des solaren Totengottes

193 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 77, Nr. 13.

194 Nach *LGG* V, 372.

195 Zu Hathor als memphitischer und damit Sokar nahestehender Göttin s. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 242 mit Anm. 75; jetzt auch Assem, in: *Ancient Memphis*, 9–26. Für die Verbindungen zwischen Hathor/Sonnenauge und Sokar/Osiris s. weiterhin Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 63–66. Zum Sonnenauge als Hathors maßgeblichem Aspekt in ihrem Verhältnis zum Totengott s. a. Cauville, *Chapelles osiriennes* II, 226f.

196 Ebenfalls plausibel ist deswegen die Einteilung durch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 244, der von nur einem Abschnitt ausgeht, indem er die Einleitung der Namensformel-Litanei unterordnet.

197 Vgl. Feder, in: *Hommages Goyon*, 156.

198 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 231f., Anm. 35.

vernichtet und als Uräus seine Herrschaft sichert, aber auch des schon besänftigten Auges, da es die durch Schutz und Ritualvollzug für Sokar wiederhergestellte Ordnung wahrnimmt.

5.2.2.1 Vorgangsverkündigung

XXXI.1 = 44) *ḏd n≥k* ⌜*ꜣs.t*⌝ *nṯr.(t) ḫrw hꜣy m ỉtr.w*	Isis, die Göttin, spricht zu dir, da „Hei"-Jubelrufe am Fluss erschallen,

pAsasif 15 x+II.9: *mꜣw.t≥k ꜣs.t* „deine Mutter Isis" statt *ꜣs.t nṯr.t.*[199]

pLouvre N. 3135 beschließt die Abschrift mit diesem Vers, dort ebenfalls eingeleitet durch den Anruf *ỉ.*[200]

Die bisherigen Bearbeiter fassen den zweiten der beiden Sätze zusammen mit den folgenden Versen als Rede der Isis auf, deren Ende dann schwer zu ermitteln ist.[201] Ebensogut kann, wie hier bevorzugt, die Ankündigung einer rituellen Rede der Göttin parallel mit der Aussage über das akklamierende Geschrei der Volksmenge stehen. Vgl. inhaltlich letztlich identische Aussagen über Sprechakte von Isis oder Isis mit Nephthys, in denen statt *ḏd* meist *sꜣḫ* steht (z. B. hier XVII.20, 27, 31), das die Wirkung der Rede genauer benennt. Auch dort ist der Wortlaut nicht angegeben.

XXXI.2 = 45) *pḫꜣ ꜣbḏ.w wꜥb m-ḥꜣ.t wỉꜣ n(.ỉ) Rꜥw*	(wenn) der reine *Abdju*-Fisch am Bug der Barke des Re (durchs Wasser) pflügt („teilt/öffnet").

pAsasif 15 x+II.10 mit einer Mischschreibung aus *pḫꜣ* und *ḥwi̯* „fließen" o. ä.[202]

Der *Abdju*-Fisch ist als schützender Begleiter der Sonnenbarke bei ihrem Aufgang gut bekannt,[203] so dass am Gebrauch von *pḫꜣ* als Bezeichnung seines Schwimmens kein Zweifel besteht. Die übliche Bedeutung des Verbums „teilen/öffnen" lässt den Fisch gleichzeitig als Wegeöffner der Sonnenbarke auftreten. Angesichts der Erwähnung des „Eis" im nächsten Vers sei außerdem auf das Hervortreten des Sonnengottes aus dem Ei des *Abdju*-Fischs hingewiesen.[204]

Auch wenn die göttlichen Entitäten, die sich in diesem Fisch manifestieren, namentlich Osiris und Isis,[205] nicht immer mit Sicherheit identifiziert werden können,[206] weist seine Nennung auf die Ankunft des siegreichen Sonnengottes hin, als der Sokar das unterweltliche *Schetit*-Heiligtum verlässt. Genau ein „reiner" *Abdju*-Fisch vor Res Barke (*ỉm.ỉ-ḥꜣ.t/m-ḥꜣ.t wỉꜣ n(.ỉ) Rꜥw*) dient als Bezeichnung des vierten bzw. fünften Epagomenentags im *Tagewählkalender* und im *Buch von der Abwehr des Bösen*,[207] also

199 Angesichts der Göttin-Determinative sowohl hinter dem Namen der Isis als auch hinter *nṯr.(.t)* besser so als „göttliche Isis" (Hinweis Jacco Dieleman); s. a. *LGG* I, 73.

200 Dieleman, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased*, 226 vermutet, der Schreiber habe versehentlich eine Zeile zuviel aus seiner Vorlage kopiert, die nicht nur die erste Sokar-Litanei, sondern wahrscheinlich den gesamten Text enthielt.

201 Nur Feder, in: *TLA* lässt Isis' vermeintliche Worte bereits mit XXXI.1 enden.

202 Vgl. Burkard, *Papyrusfunde*, 52, Anm. 4–5.

203 S. die Literaturhinweise in *LGG* I, 13; jetzt außerdem Meeks, *Mythes et légendes*, 221f. (zu pBrooklyn 47.218.84 VII.3–4).

204 „Spezialtext" in der Vignette von Tb 151 auf pBM 10470: Lüscher, *Spruch 151*, 99 mit Anm. 40–43, 101; Hymnus an die untergehende Sonne (Tb 15D) im *Edifice of Taharqa*: Parker/Leclant/Goyon, *Edifice*, 44 mit Anm. 30, 45 mit Anm. 52, Taf. 20, 37 (Synopse).

205 Vgl. insbes. Belluccio, in: *Seventh International Congress*, 140–142, die den lunaren Aspekt des *Abdju*-Fischs betont.

206 Der *Abdju*-Fisch trägt manchmal deutlich lunare Züge, was neben Osiris auch an Thot als Begleiter des Sonnengottes denken lässt.

207 *Urk.* VI, 145.7, 15; Leitz, *Tagewählerei*, 423; Belluccio, in: *Seventh International Congress*, 141, Anm. 51.

in einem kalendarischen Zusammenhang, der wie hier auf die solare Regeneration – dort zum Neujahrstag – hinweist.[208]

XXXI.3 = 46) ***nb.t wp.t ḫpr(.tỉ) m ṯḥḥw(.t)*** *swḥ.t ḫpr(.w) m ḥn(.t)*	Die Herrin des Gehörns hat in Jubel Gestalt angenommen, da das Ei im Röhricht Gestalt angenommen hat

Die außer in pBremner-Rhind XIX.15 und pLouvre N. 3129[209] auch in pBM 10252 XXI.1 überlieferte Schreibung mit doppelter Falkenstandarte hat schon Faulkner auf eine Assoziation mit ***wpị rḥ.wỉ*** „die Beiden trennen" zurückgeführt.[210]

Die Herrin des Gehörns ist ausweislich des übernächsten Verses Hathor, wie auch anderweitig belegt ist.[211] Das gemeinsame Erscheinen von Hathor und Sonnengott fassen die Verse XXXI.10–11 in Worte. Nur näherungsweise lässt sich hingegen die personale Identität des „Eis" bestimmen. Für Goyons Annahme, es handele sich um eine weitere Bezeichnung der Hathor,[212] gibt es in der Tat einige Belege, wenn auch stets als „glänzendes Ei" (*swḥ.t sbꜣq.t*) des Urgottes.[213] Daneben können auch männliche Gottheiten als „Ei" vorgestellt werden. Vielleicht ist direkt der aufgehende Sonnengott bzw. seine Sonnenscheibe[214] gemeint; vgl. neben seiner Entstehung aus dem Ei des *Abdju*-Fischs (s. zum vorangehenden Vers) u. a. das „Ei des Wassers" (*swḥ.t n(.t) mw*) als dessen Bezeichnung im ersten Wasserzauber des „magischen pHarris"[215] und das „(reine) Ei, das aus dem Nun wuchs" (*swḥ.t (wꜥb) rd m nw.w*) in den Inschriften zum 13. oäg. Bezirk in ‚Gaugötterprozessionen' im Opet-Tempel und in Edfu.[216] Demnach wäre hier die Entstehung des Sonnenauges Hathor – explizit als Trägerin der Hörnerkrone (mit der Sonnenscheibe) – nicht zweimal formuliert, sondern mit der Entstehung des Sonnengottes selbst als Anlass des *ṯḥḥ.wt*-Jubels parallel gesetzt. Die gelöste Stimmung des potentiell wütenden Sonnenauges wird im Folgenden in litaneiartiger Form dargestellt und damit herbeibeschworen, wobei der Anlass nur die Wiedergeburt des auch solaren Gottes sein kann (s. im Folgenden). Im gerade erwähnten Spruch des „magischen pHarris" befindet sich der u. a. als „Ei des Wassers" angerufene Sonnengott im Nest vor dem Messersee (*ỉm.ỉ zš ḫnt.ỉ mr-ds.tỉ* und der Sprecher will mit ihm gemeinsam aus Wasser und Nest herausgehen.[217] Hier steht anstelle des konkreten Nests der „Wasserlauf" mit seinem bewachsenen Uferbereich,[218] in dem Wasservögel nisten.

Angesichts der Erwähnung des *Abdju*-Fischs im Vers zuvor sei noch auf die unmittelbare Verbindung zwischen Ei und Fisch am Schluss von Tb 100 aufmerksam gemacht. In der Version des Neuen Reichs hindern sie gemeinsam denjenigen am Zutritt, der den Verstorbenen am Zutritt zur Sonnenbarke hindern sollte:[219]

208 S. a. Leitz, *Tagewählerei*, 426.
209 Goyon, *RdE* 20 (1968), 77, Nr. 23.
210 Faulkner, *Bremner-Rhind*, 38, Anm. c.
211 *LGG* IV, 39.
212 Goyon, *RdE* 20 (1968), 92, Nr 37; entsprechend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 232, Anm. 38.
213 Vgl. *LGG* VI, 222.
214 Zur Sonnenscheibe als Urei vgl. Goldwasser, in: *FS te Velde*, 79–84.
215 pBM 10042 rto. VI.10; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 39, Taf. 17.
216 *Opet* I, 216; *Edfou* V, 116.8–9; Beinlich, *Studien zu den „Geographischen Inschriften"*, 82, Taf. 28 (Synopse).
217 pBM 10042 rto. VI.11–12; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 40 mit Anm. 72, Taf. 17.
218 Vgl. *CDD ḥ* (30.7.2009), 152f. mit weiteren Hinweisen, insbes. Beinlich, *Buch vom Fayum*, 289–293.
219 pBM 10477: Lapp, *Papyrus of Nu*, Taf. 80, Z. 7–9.

rḏi̯.n n⸗i Rꜥw ꜥ.wi⸗fi
nn ḫsf wi iz.t⸗f
wsr⸗i wsr wḏꜣ.t ṯz-pẖr
ir dni.ti nb N. mꜣꜥ-ḫrw dni(.w)⸗f m swḥ.t ḥnꜥ ꜣbḏ.w
Re hat mir seine Hände gereicht. Seine Mannschaft wird mich nicht abwehren. Bin ich stark, ist das Heile Auge stark – und umgekehrt. Jeder, der N., gerechtfertigt, am Zutritt hindern sollte, der wird vom Ei sowie vom *Abdju*-Fisch am Zutritt gehindert werden.

In der späten Rezension bedeutet die Sperrung der Sonnenbarke für den Verstorbenen entsprechend die Sperrung für Ei und *Abdju*-Fisch (*ir dni⸗tw imꜣḫ.w Wsir N. m wiꜣ n(.i) Rꜥw dni⸗tw swḥ.t ḥnꜥ ꜣbḏ(.w)*).[220]

XXXI.4 = 47) *ḥsq(.w) tp n(.i) ḫꜣk.w-ib m rn⸗s pwy n(.i) nb.t Tp-iḥ(.w)* — und das Haupt der Böswilligen abgeschlagen wurde in jenem ihrem Namen „Herrin von Atfih".

pBremner-Rhind XIX.16–17 und pMMA 35.9.21 LIX.14 mit dem Plural ***tp.w n.w*** „Köpfe der …". pAsasif 15 x+II.12 und pBM 10252 XXI.2 ebenfalls ***tp.w***, aber ohne die Genetivnisbe ***n.w***. Der Singular ***tp*** liegt damit nur hier und im eng verwandten pLouvre I. 3079 sicher vor. Mit dem Louvre-Textzeugen teilt pSchmitt auch die Auslassung des Determinativs von ***ḥsq***.[221]

Die von Goyon angegebene Lesart von pBM 10252 ist zu ***m rn⸗s pfi n(.i) Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Tp-iḥ.w*** zu präzisieren. Hathors Name ersetzt also nicht ihre Bezeichnung als Herrin von Atfih, sondern ergänzt sie nur.

Goyon und ihm folgend Burkard deuten ***ḥsq*** als auf Hathor bezogenes Partizip. Dies ist zwar in XXXI.12–13 ziemlich sicher der Fall, aber die vorliegende Formulierung muss nicht notwendigerweise identisch konstruiert sein. Zudem stünde zwischen dem Bezugswort ***nb.t wp.t*** – wohl kaum das „Ei", selbst wenn ***swḥ.t*** doch Hathor bezeichnen sollte – ein ganzer Satz.

Die „Herrin von Atfih" wurde zunächst mit Hathor gleichgesetzt, diese dann später auch mit Isis.[222] Zur ‚hathorischen' Isis als Schützerin des Osiris s. den Hymnus an sie in den *GZG* (hier III.13–19). Es ist Isis als Hathor, Herrin von Atfih, der Horus den Kopf abschlägt.[223] Es erscheint attraktiv, dass unser Vers das Motiv vom Abschlagen des Kopfes aufnimmt, nun aber eben nicht mehr als Handlung an der Göttin, sondern als Anlass ihrer Freude oder sogar durch sie selbst, wenn man doch ein Partizip ***ḥsq(.t)*** liest. Daneben klingt natürlich auch das Rind (***iḥ***) als das klassische Opfertier an. Die durch ihre Position gegenüber den folgenden Namen herausgehobene Herrin von Atfih erscheint auch in den *Sprüchen gegen Feinde* auf pBM 10252 als – dort verbrennende – Vernichterin der Rebellen.[224]

5.2.2.2 Beschreibende Hathor-Litanei mit Namensformeln: Ankunft der Göttin

Den hier beginnenden Abschnitt prägen Aussagen über die „friedliche Ankunft" der Göttin. Sie sind wohl weniger dahingehend zu verstehen, dass Hathor „willkommen" ist, wie man ***iy.tw m-ḥtp*** grundsätzlich auch übersetzen könnte. Vermutlich ist ganz wörtlich die Ankunft des friedlich gestimmten Sonnenauges gemeint, das freilich nichts von seiner schrecklichen Wirkung gegen die Feinde der Weltordnung eingebüßt hat. Den Grund für das besänftigte Gemüt der Göttin bietet hier die Wiederher-

220 Nach pColon. Aeg. 10207 XLV.5; Verhoeven, *Iahtesnacht* II, *68.
221 S. Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 1 sowie idem, *Imouthès*, Taf. 42 für pMMA 35.9.21 LIX.14. Die beiden Deviationen stützen die Einteilung von Feder, in: *Hommages Goyon*, 159.
222 Vgl. *LGG* IV, 160f; s. a. Davies, *JEA* 67 (1981), 176f.
223 *Handbuch priesterlichen Wissens I* (pTebtynis I Frgm. X, III.11–13): Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, 166f., 169, Taf. 13; s. a. Meeks, *Mythes et légendes*, 260f.; Leitz, *Prozessionen*, 272f. § 22g; vgl. hier IV.35.
224 pBM 10252 I.10–18; Gill, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased.*

stellung der Ma'at in Form der ordnungsgemäßen Bestattung des Sokar-Osiris, der ja mehrfach deutlich auch als Aspekt des Sonnengottes angeredet wird. Dass dies der Göttin Anlass zur Freude bietet, wurde bereits in XXXI.3 festgestellt, wenn die hier angebotene Deutung des „Eis" als Bezeichnung des Sonnengottes (bzw. seiner Geburt) selbst richtig ist; s. zur Stelle.

In der Reihenfolge von Hathors Namen lässt sich zwar kein durchgehendes System erkennen,[225] zu Teilen der Sequenz gibt es aber durchaus Parallelen; s. zu den einzelnen Versen. Besonders auffällig ist, dass die den fünf Barken in der Darstellung der Sokarprozession in Medinet Habu zugewiesenen Göttinnen (Hathor, Uadjyt(?), Schesemtet, Bastet, Sachmet) alle auch in unserem Text genannt werden.[226] Die meisten Bezeichnungen der Göttin stehen mit der Aussage am Versanfang über ein Wortspiel in Verbindung.[227]

XXXI.5 = 48) ***nb.t wp.t ỉy.tw m-ḥtp m rn⸗s pfỉ n(.ỉ) Ḥw.t-Ḥr.w nb.t mfk(Ꜣ).t***	Die Herrin des Gehörns ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin des Türkis".

Das Pronomen ***pfỉ*** statt des meistens verwendeten ***pwy*** auch in pAsasif 15 x+II.13, wo in diesem Abschnitt durchweg ***pfỉ*** verwendet ist.

Die in den folgenden Versen (XXX.6, 7, 9) aufgelöste spielerische Schreibung von ***ḥtp*** offenbar in allen Textzeugen. Dabei verwenden pBremner-Rhind XIX.18 und pMMA 35.9.21 LIX.15 für ***tp***, nicht das Zahlzeichen „7", das außer in pSchmitt noch in pAsasif 15, pBM 10252 XXI.3 und pLouvre I. 3079 CXIII.16 steht.[228]

Angesichts verschiedener Kultorte von Hathor als „Herrin des Türkis" muss hier nicht notwendigerweise Hathor als Göttin des Sinai bzw. der Region von Serabit el-Khadim gemeint sein,[229] es spricht aber auch nichts gegen eine entsprechende Deutung.

XXXI.6 = 49) ***nb.t WꜢs.t ỉy.tw m-ḥtp ⌜m rn⌝⸗s pwy n(.ỉ) nb.t WꜢs.t***	Thebens Herrin ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Thebens Herrin",

pAsasif 15 x+II.14 offenbar als einziger ***pfỉ*** statt ***pwy***.

Obwohl man als Göttin und somit „Herrin" von Theben als erstes an Mut denken würde, bezeichnet ***nb.t WꜢs.t*** offenbar stets Hathor, mehrfach in Anrufungen der Göttin mit einer Reihe von Beinamen.[230]

225 Vgl. immerhin die Trennung in „geographische Begriffe", also Hathor als Herrin eines Orts, und „Götternamen" durch Burkard, *Osiris-Liturgien*, 243f.

226 *Medinet Habu* IV, 226; *KRI* V, 198.1–9; Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 64f.; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 244. Gaballa und Kitchen gehen von einer Identität zwischen Tait und Nebethetepet sowie Uadjyt und Neith aus, so dass hier genau dieselben fünf Göttinnen genannt wären wie in Medinet Habu (*ibidem*, 65, Anm. 1).

227 Zusammenstellung bei Burkard, *Osiris-Liturgien*, 243.

228 Für pLouvre N. 3129 macht Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 4 keine Angabe. Die Verteilung der Schreibungen könnte der Liste von Feder, in: *Hommages Goyon*, 159 hinzugefügt werden, da sie die enge Zusammengehörigkeit von pBremner-Rhind und pMMA 35.9.21 bestätigt, nicht allerdings die Zugehörigkeit von pBM 10252 zur selben Gruppe. Sollte Feders Annahme richtig sein, dann wäre die ‚einfache' Schreibung mit der Kopf-Hieroglyphe als Merkmal der Vorlage nur von pBremner-Rhind und pMMA 35.9.21 gegenüber dem Zahlzeichen „7" sekundär.

229 Vgl. *LGG* IV, 62f. Goyon, *RdE* 20 (1968), 92, Nr. 40 weist neben dem Sinai auf Terenuthis hin; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 232, Anm. 41 nimmt wieder einen Bezug zu Serabit el-Khadim an.

230 *LGG* IV, 37.

XXXI.7 = 50) ⸢*ỉy.tw*⸣ *m-ḥtp Tꜣ(ỉ).t* ⸢*m rn*⸣*=s pwy n(.ỉ) Nb(.t)-ḥtp.t*

in Frieden angekommen, Tait in jenem ihrem Namen „Nebet-Hetepet",

Identische Schreibung von *Tꜣỉ.t* in pLouvre CXIII.18. pBremner-Rhind XIX.21 und pBM 10252 XXI.5: ;[231] pMMA 35.9.21 LX.1 und pLouvre N. 3129[232]: .

pAsasif 15 x+II.15 und pBremner-Rhind XIX.21: *pfỉ* statt *pwy*.

Die Schreibung von ***nb.t*** mit der Gold-Hieroglyphe auch in pAsasif 15, pBM 10252 XXI.5[233] und pLouvre I. 3079 CXIII.18. Mit in pBremner-Rhind XIX.22 und pMMA 35.9.21 LX.1.

Da Tait[234] v. a. als Herstellerin von Stoffbinden bekannt ist, kann man in ihrer Nennung einen Hinweis auf Hathor als Helferin bei der Einbalsamierung des Osirisleichnams sehen. Ihre Identifizierung mit Nebet-Hetepet,[235] meist eine Bezeichnung der Hathor, erinnert aber an die Aufzählungen von Kobra-Göttinnen, in denen oft Tait auf Nebet-Hetepet folgt.[236] Diese Praxis legt die Annahme nahe, dass hier zwei weitere Aspekte von Hathor als Sonnenauge in einem Vers miteinander kombiniert sind. Die veränderte Formulierung hier und im folgenden Vers, also ohne eine Bezeichnung der Hathor vor ***ỉy.tw***, legt den Gedanken nahe, dass ein Theonym ausgefallen sein könnte, was aufgrund einer *aberratio oculi* von ***nb.t X*** zu ***Nb.t-ḥtp.t***[237] oder von einem Determinativ (oder) zum nächsten leicht vorstellbar ist. Dann hätte auch hier Tait ursprünglich neben Nebet-Hetepet gestanden und nicht im selben Vers. Damit erklärt sich allerdings noch nicht die Position von Taits Namen im Vers, eben hinter statt vor ***ỉy.tw***.

XXXI.8 = 51) ⸢*ỉy.tw*⸣ *m-ḥꜣ.t r sḫr sbỉ.w m rn=s pfỉ n(.ỉ) Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Ḥw.t-nn-*⸢*nsw*⸣

angekommen vorne/am Bug/an der Stirn(?), um die Widersacher niederzuwerfen, in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin von Herakleopolis".

pBremner-Rhind XIX.22: *ḫft(.ỉ)=s* „ihren Feind".[238]

Auch pAsasif 15 x+II.16 und pBremner-Rhind XIX.23 mit *pfỉ* statt *pwy*. Letzteres sicher in pBM 10252 XXI.6, pLouvre I. 3079 CXIII.19 und pMMA 35.9.21 LX.2.

Ungeachtet der plausiblen Annahme, das scheinbare *ḥꜣ.t* sei ein Überbleibsel einer Schreibung von *ḥtp* wie drei Verse zuvor,[239] ist eine sinnvolle Lesung ohne Emendierung möglich, indem das Sonnengauge am Bug der Barke oder als Uräus an der Stirn des Gottes gegen seine Feinde wütet.

Dass gerade die Feinde vernichtende Göttin als Herrin von Herakleopolis tituliert wird, erklärt sich vielleicht aus der Bedeutung dieser Stadt als dem Ort, an dem ihr Blutbad an der Menschheit seinen Anfang nahm.[240]

---

231 pBM 10252 mit der Falkenstandarte anstelle der Göttin.

232 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 9.

233 Den Londoner Papyrus gibt Feder, in: *Hommages Goyon*, 159 nicht an; die Information bereits bei Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 11.

234 *LGG* VII, 359–362.

235 *LGG* IV, 111f.

236 Belege in *LGG* IV, 111c (F.a) bzw. VII, 360c (E.a). S. a. Vandier, *RdE* 16 (1964), 127f. (Nr. 24, 27), 131 (Nr. 50–53, 56–57).

237 Oder etwa von ***nb.w*** zu ***nb.t***, so dass Überbleibsel eines auf diese Weise mit *Nb.t-ḥtp.t* zusammengefallenen Namens wäre?

238 Ob pLouvre N. 3129 wirklich *ḫft.ỉw* (ohne Suffixpronomen *=s*) schreibt, wie Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 12 angibt, ist deshalb fraglich, weil Goyon dieses Wort auch in pSchmitt und pBM 10252 liest, wo es nicht steht.

239 Goyon, *RdE* 20 (1968), 93, Nr. 43; Burkard, *Osiris-Liturgien*, 232 mit Anm. 42.

240 Hornung, *Himmelskuh*, 6, 39; s. a. Backes, in: *FS Thissen*, 15–23.

XXXI.9 = 52) ***nb.wt ỉy.tw m-ḥtp m rn≠s pfỉ n(.ỉ) Ḥw.t-Ḥr.w nb.t ỉnb(.w-ḥḏ)***

Die Goldene ist in Frieden angekommen in jenem ihrem Namen „Hathor, Herrin von Memphis".

Das Pronomen ***pfỉ*** auch in pAsasif 15 x+II.17, pBremner-Rhind XIX.24, pLouvre I. 3079 CXIII.20; ***pwy*** in pBM 10252 XXI.7, pMMA 35.9.21 LX.4, pLouvre N. 3129[241]. Die Verteilung der Varianten entspricht damit nicht ganz der sonst festzustellenden Einteilung der Textzeugen in überlieferungsgeschichtliche Gruppen, d. h. die Wahl des Demonstrativpronomens konnte relativ frei getroffen werden.

Als „Gold/Goldene" wird Hathor nun als friedliche Göttin charakterisiert.[242]

Das in pSchmitt auch in *Die Menge vorlassen* verwendete ***ỉnb*** für ***ỉnb.w-ḥḏ*** (XXIVb.24, XXVI.30, XXVII.45; dazu XXXI.22) weisen die meisten übrigen Textzeugen hier ebenfalls auf, pBremner-Rhind XIX.25 und pMMA 35.9.21 LX.4–5 im Plural. Nur pLouvre N. 3129 schreibt ***ỉnb.w-ḥḏ*** aus.[243] Das seltene Epitheton bezeichnet auch außerhalb unseres Texts Hathor.[244]

XXXI.10 = 53) ***wnn≠ṯ ḥtp.tw r-gs nb-r-ḏr m rn≠ṯ pfỉ n(.ỉ) Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Š-dšr***

Du bist zur Seite des Allherrn zur Ruhe gekommen in jenem deinem Namen „Hathor, Herrin des Roten Sees".

pBM 10252 XXI.8: Auslassung von ***ḥtp.tw***. Im selben Papyrus sowie in pAsasif 15 x+II.18[245] und pMMA 35.9.21 LX.5: ***rn≠s*** statt ***rn≠ṯ***.

Pfỉ statt ***pwy*** auch in pAsasif 15, pLouvre I. 3079 CXIII.21.

Die Anrede an Hathor steht zwischen Sätzen, die in der dritten Person Aussagen über sie treffen. Vielleicht ist deswegen doch die Version mit ***rn≠s*** als ursprünglich zu betrachten, also parallel zu XXXI.12–13, auch wenn der dann vorliegende Wechsel zu ***rn≠ṯ*** im Verlauf der Überlieferung vermutlich mehr als einmal vorgenommen worden sein müsste. Auch die inhaltliche Parallele zum folgenden, in der dritten Person gehaltenen Vers spricht dafür. Ein Austausch von ***rn≠s*** gegen ***rn≠ṯ*** wäre leicht zu erklären als eine Anpassung an das vermeintliche ***wnn≠ṯ*** am Zeilenbeginn, das ursprünglich ein Partizip ***wnn.t*** gewesen sein könnte, also: „(Hathor, Herrin von Memphis,) die zur Seite des Allherrn zur Ruhe gekommen ist …" Für die in den meisten Textzeugen überlieferte vorliegende Version ist eine entsprechende Lesung ohne Emendierung nicht mehr möglich.

Es fällt auf, dass sämtliche Bezeichnungen einer Göttin als Herrin eines Sees Beinamen der Hathor sind. Speziell im Fall des in der Gegend um Memphis gelegenen „Roten Sees"[246] könnte eine Anspielung auf den blutroten Biersee vorliegen, mit dem nach dem *Buch von der Himmelskuh* das gegen die Feinde wütende Sonnenauge besänftigt wird.[247] Ein zweiter, ebenfalls für Hathor relevanter Aspekt von Seen ist deren Rolle als (Teil des) Nun, aus dem der Sonnengott und somit auch sein Auge aufsteigt und untergeht.[248] Auf beide Aspekte kann ***ḥtp*** anspielen, sie werden auch im folgenden Vers thematisiert.

---

241 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 16.

242 Razanajao, *BIFAO* 106 (2006), 228 (m).

243 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 17.

244 *LGG* IV, 18.

245 Ob in pAsasif 15 wie in der Londoner Version ***ḥtp.tỉ*** fehlte, ist aufgrund des verlorenen Versbeginns nicht klar.

246 *LGG* VII, 2. Oder genauer bei Heliopolis (Hinweis Quack)?

247 Hornung, *Buch von der Himmelskuh*, 6–9, 39f.; s. a. im Folgenden, zu XXXI.15.

248 Vgl. Beinlich, *Buch vom Fayum*, 312–314 (Zum Fayumsee als Nun). Damit läge eine weitere Verbindung zum Mythus von der Himmelskuh vor, der offenbar eine wesentliche Rolle in der theologischen Topographie des Fayum spielte; vgl. *ibidem*, 314–319.

XXXI.11 = 54) ***wbn nb.wt r-gs ỉti̯=s m rn=s pfỉ n(.ỉ) Bꜣs.tt*** — Die Goldene ist zur Seite ihres Vaters aufgegangen in jenem ihrem Namen „Bastet“,

In pMMA 35.9.21 LX.6 fehlt ***nb.wt***.

Pfỉ auch in pAsasif 15 x+II.19, pLouvre I. 3079 CXIII.22; ***pwy***: pBremner-Rhind XIX.26, pBM 10252 XXI.9, pMMA 35.9.21 LX.7, pLouvre N. 3129[249].

pMMA 35.9.21 LX.7: ***ḥw.t-ꜥꜣ.t*** statt ***Bꜣs.tt***.

Der Vers steht komplementär zum vorangehenden, wobei diesmal mit ***wbn*** der Aufgang des Gestirns thematisiert wird. Der Aspekt der Besänftigung des Sonnenauges kommt weiterhin zum Ausdruck, nämlich durch die Wahl des Namens der Bastet.

Mit Bastet, Schesemtet, Uadjyt und Sachmet werden in diesem und den drei folgenden Versen vier Personifikationen des Sonnenauges genannt, die in mehreren Texten so oder ähnlich vergesellschaftet sind[250] und in der Darstellung des Sokarfests in Medinet Habu gemeinsam mit Hathor in ihren Barken getragen werden.[251]

XXXI.12 = 55) ***šmi̯.t m-ḥr.w r-gs pr-wr m rn=s pwy n(.ỉ) Šzm.tt*** — die oben zur Seite des Großen Hauses läuft in jenem ihrem Namen „Schesemtet“,

Pwy auch in pBremner-Rhind XIX.27, pBM 10252 XXI.10, pMMA 35.9.21 LX.8, pLouvre N. 3129[252]; ***pfỉ***: pAsasif x+II.20, pLouvre I. 3079 CXIII.23.

Die Zeichenform in pBM 10252 ist als [Hieroglyphe] zu lesen,[253] nicht als das ähnliche [Hieroglyphe], so dass man ohne Kenntnis unserer Version eine sonst nicht bekannte ***ỉꜥḥ.t*** „weiblicher Mond/‚Luna‘“ annehmen müsste.

Das schon von Goyon gesehene Wortspiel mit ***šmi̯***, entsprechend den Wortspielen in den folgenden Versen, spricht für eine Lesung ***Šzm.tt*** anstatt von ***Sṯ.t*** „Satis“;[254] inzwischen ist auch eine hinreichende Zahl ähnlicher Schreibungen von ***Šzm.tt*** bekannt.[255]

Burkards Vorschlag, aufgrund der Schreibung in pBremner-Rhind (Haus-Determinativ) ***m-ḥr.w*** „oberhalb/oben“ zu lesen,[256] überzeugt auch inhaltlich: Hathor bewegt sich nicht als einer von vielen Sternen (***ḥr.ỉw***), für eine entsprechende Übersetzung würde man außerdem eher ***m-m*** als ***m*** erwarten. Die deutlich gestirnhafte Erscheinung der Göttin verbindet diesen Vers mit dem vorangehenden; worin sich das Sonnenauge Hathor-Schesemtet und auch zuvor Hathor-Bastet aber manifestiert, ist nicht restlos sicher: Ob doch nicht die Sonne selbst gemeint ist, sondern ein Stern, dann am ehesten Sirius,[257] und ist in beiden Versen überhaupt vom selben Gestirn die Rede?

Mit dem ***pr-wr*** ist hier offenbar kein irdischer Kultbau benannt, sondern vermutlich die ‚Kajüte‘ des Sonnengottes in seiner Barke.[258]

249 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 22.
250 Vgl. *LGG* VII, 124b (J.a–d).
251 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 244 mit Anm. 82–83; s. a. hier zuvor.
252 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 26 („tous les ms.“).
253 Eindeutig so (Mitteilung Gill).
254 Vgl. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 233 mit Anm. 46.
255 Vgl. *LGG* VII, 123.
256 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 233 mit Anm. 45.
257 Vorschlag Quack.
258 Mit Goyon, *RdE* 20 (1968), 93, Nr. 47.

XXXI.13 = 56) *w3ḏ.t t3.wỉ sšmi̯.t nṯr.w m rn⸗s pfỉ n(.ỉ) W3ḏ.(y)t*	die die Beiden Länder begrünt und die Götter leitet in jenem ihrem Namen „Uadjyt“,

Pfy auch in pAsasif 15 x+II.21[259], pLouvre I. 3079 CXIII.24; *pwy*: pBremner-Rhind XIX.28, pBM 10252 XXI.11, pMMA 35.9.21 LX.9, pLouvre N. 3129[260].

Die Schreibung des Theonyms *W3ḏ.yt* mit Doppelschilfblatt nur in pBremner-Rhind XIX.28 und pMMA 35.9.21 LX.9.[261]

Die Verwendung von *sšmi̯* verweist noch einmal auf *Šzm.tt* im Vers zuvor.

XXXI.14 = 57) *sḫm Ḥw.t-Ḥr.w m sbỉ.w n(.w) ỉti̯⸗s m rn⸗s pfỉ n(.ỉ) Sḫm.t*	Hathor hat sich der Widersacher ihres Vaters bemächtigt in jenem ihrem Namen „Sachmet“.
XXXI.15 = 58) *sḫm nfr.t m nfr.y m rn⸗s pwy n(.ỉ) nb.t Ỉ3m.w*	Die „Schöne“ hat sich des Schönen bemächtigt in jenem ihrem Namen „Herrin von Iamu/Kom el-Hisn“.

pAsasif 15 x+II.22–23[262], pBremner-Rhind XIX.29–30, pLouvre I. 3079 CXIII.25–26 in beiden Versen *pfỉ*; pBM 10252 XXI.12–13, pMMA 35.9.21 LX.10–11 und pLouvre N. 3129[263] beide Male *pwy*.

pBremner-Rhind XIX.30: erneut *W3ḏ.yt* anstelle von *nfr.t*.

pMMA 35.9.21 LX.11: *m nfr.w⸗s* „über ihre Schönheit“ (o. ä.) statt *m nfr.y*.

Die wütende und die besänftigte Göttin werden in diesen beiden Versen nebeneinander gestellt. Es fällt wieder die Parallele zum *Buch von der Himmelskuh* auf.[264] Nachdem dort Hathor als Sachmet gegen die Feinde des Sonnengottes gewütet hat, wird sie bekanntlich durch eine große Menge rotgefärbtes Bier betrunken gemacht und dadurch besänftigt. Der Bericht verwendet gleichfalls das Wort *nfr* und erklärt ätiologisch die „Schöne“ in Kom el-Hisn:[265]

šmi̯.ỉn nṯr.t tn m dw3.w
gmi̯.n⸗s nn ḥr mḥi̯.t
nfr.ỉn ḥr⸗s ỉm
wn.ỉn⸗s ḥr zwr
nfr ḥr ỉb⸗s
ỉy.n⸗s tḫ.tỉ
nn sỉ3.n⸗s r(m)ṯ.w
ḏd.ỉn ḥm n(.ỉ) Rꜥw n nṯr.t tn
ỉy-wỉ m-ḥtp ỉm3.yt
ḫpr nfr.wt m Ỉ3m.w

Dann ging diese Göttin am Morgen und fand dieses (Fruchtland) überschwemmt. Da war sie darüber erfreut und trank. Das tat ihrer Stimmung („Herz“) wohl. Betrunken kam sie zurück und konnte die Menschen nicht (mehr) wahrnehmen. Da sprach die Majestät des Re zu dieser Göttin: „Sei willkommen, Sanftmütige!“
Entstehung der „Schönen“ in Kom el-Hisn.

Die Herrin von Kom el-Hisn[266] als Aspekt des trunken-besänftigten Sonnenauges spiegelt sich auch in ihrer „Beziehung zu Wein“[267], den sie in Ritualszenen empfängt oder selbst bringt.

259 Dort mit direktem Genetiv: *m rn⸗s pfỉ W3ḏ.t*.
260 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 30.
261 Vgl. Feder, in: *Hommages Goyon*, 159. Die Schreibung ohne Doppelschilfblatt aber auch in pLouvre N. 3129 (nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 31).
262 pAsasif 15 x+II.22 mit direktem Genetiv: *m rn⸗s pfỉ Sḫm.t*.
263 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 79, Nr. 33 und 36.
264 Auf diese weist auch Feder, in: *TLA* hin.
265 Hornung, *Buch von der Himmelskuh*, 8f., 40.
266 *LGG* IV, 15f.; s. a. Hornung, *Buch von der Himmelskuh*, 58 (Nr. 67).

Burkard überlegt, ob auch in XXXI.15 die Bezeichnung der Hathor das Verb aufgreift, nämlich mittels der semantischen Nähe zwischen ***nfr*** und ***ỉmꜣ*** „liebenswürdig“,[268] das in der zitierten Passage aus dem *Buch von der Himmelskuh* die topographische Anbindung Hathors durch ein Wortspiel begründet.

XXXI.16 = 59) ***ʿnt.w m tp n(.ỉ) smꜣ⸗s m rn⸗s pfỉ n(.ỉ) Nỉ.t***	Myrrhensalbe ist an der Oberseite ihrer Schläfe in jenem ihrem Namen „Neith“.

Das Determinativ der Schreibung von ***smꜣ*** in pBremner-Rhind XIX.31 hat wohl den Anlass zur Schreibung ***šn(ỉ).w*** „Haare“ ( ) in pMMA 35.9.21 LX.12 gegeben. pBM 10252 XXI.14, pLouvre I. 3079 CXIII.27 und pLouvre N. 3129[269] schreiben das Wort wie hier.

Pfỉ auch in pAsasif x+II.24 und in pBremner-Rhind XIX.31; ***pwy***: pBM 10252 XXI.14, pMMA 35.9.21 LX.12 und pLouvre I. 3079 CXIII.27.

N. B. das Wortspiel zwischen ***Nỉ.t*** und ***ʿnt.w***.[270]

Zu Myrrhenduft und Salbung des Haars. nur die ähnliche Aufforderung an Osiris in *Die Menge vorlassen*, hier XXIVa.32, XXV.34. Vielleicht nicht zufällig thematisiert auch jener Text den Zorn des Gottes, dessen Ankunft gewünscht wird.

5.2.2.3 Hathor-Litanei: Begrüßung der Göttin und Schutz des Sokar-Osiris

Da sich die vor und hinter den Zeilen 17–26 vertikal geschriebenen Zeichen auf jede dieser 10 Zeilen beziehen, sind sie nicht als eigene Zeilen gezählt, sondern als „XXXI.17–26a“ und „XXXI.17–26b“. Diese graphische Umsetzung weisen die meisten Textzeugen aus, lediglich in pLouvre I. 3079 sind die Einleitungs- und Abschlussphrasen in jeder Zeile der Litanei ausgeschrieben.[271]

S	XXXI.17 = 60) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t Wꜣs.t***	Hathor, Herrin von Theben![272]	Die
e	XXXI.18 = 61) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t Nn-nsw***	Hathor, Herrin von Herakleopolis![273]	
i	XXXI.19 = 62) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t nh.t***	Hathor, Herrin der Sykomore![274]	Göt
	XXXI.20 = 63) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb(.t) Rḥs(.t)***	Hathor, Herrin von Rahesa![275]	ter
g	XXXI.21 = 64) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t mfk(ꜣ.t)***	Hathor, Herrin des Türkis![276]	
e			
g	XXXI.22 = 65) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t ꜣInb(.w-ḥḏ)***	Hathor, Herrin von Memphis![277]	sch
r	XXXI.23 = 66) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t Wꜣwꜣ(.t)***	Hathor, Herrin von Wawat![278]	ütz
ü	XXXI.24 = 67) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t ꜣIꜣm.w***	Hathor, Herrin von Iamu!/Kom el-Hisn[279]	en
ß	XXXI.25 = 68) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) ḥnw.t 16***	Hathor, Gebieterin der Sechzehn![280]	
t	XXXI.26 = 69) ***Ḥw.t-Ḥr(.w) nb.t Nfr-wsỉ***	Hathor, Herrin von Neferusi![281]	ihn

267 *LGG* IV, 16a (D)
268 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 243, Anm. 79.
269 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 81, Nr. 3.
270 S. a. Goyon, *RdE* 20 (1968), 93, Nr. 49 (Hinweis auf *Esna* V, 113).
271 Vgl. Goyon, *RdE* 20 (1968), 81, Nr. 6
272 Vgl. XXXI.6.
273 Vgl. XXXI.8.
274 *LGG* IV, 79–81.
275 *LGG* IV, 89.
276 Vgl. XXXI.5.
277 Vgl. XXXI.9.
278 S. im Folgenden.
279 Vgl. XXXI.15.
280 S. im Folgenden.
281 *LGG* IV, 75.

Identische Folge von Namen in pLouvre I. 3079 CXIII.28–CXIV.6 und offenbar auch pLouvre N. 3129.[282] In pAsasif 15 x+II.25–27 sind nur die ersten drei Namen fragmentarisch erhalten. Eine erheblich längere Liste bietet pOxford Bodl. MS. Egypt. a. 3(?).[283]

pBremner-Rhind XX.1–14[284] mit zwölf Namen: XX.5: *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Tp-iḥ(.w)* „Hathor, Herrin von Atfih" (vgl. XXXI.4) als dritter Name vor *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t nh.t*. XX.8: *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Š-dšr* „Hathor, Herrin des Roten Sees" als sechster Name vor *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t mfk3.t*. XX.13: *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t ỉm.t* „Hathor, Herrin von Imet/Buto"[285] als elfter Name zwischen *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t ỉ3m.w* und *Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t* 16. Auf diesen folgt nicht mehr *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Nfr-wsỉ*.

pBM 10252 XXI.15–27 mit 13 Namen: wie pBremner-Rhind ohne dessen Auslassung von *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Nfr-wsỉ*.

pMMA 35.9.21 LX.13–LXI.7 mit elf Namen: LX.15: *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Tp-iḥ(.w)* als dritter Name entsprechend pBremner-Rhind XX.5. Es fehlt *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Rʾ-ḫsw*, vermutlich am Kolumnenwechsel ausgelassen. Gegenüber pBremner-Rhind und pBM 10252 fehlt also *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Š-dšr*. LXI.3: *W3rḫ/w3ḫ*[286] statt *W3w3.t*. LXI.5: *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Qỉs* „Hathor, Herrin von Qus" als zusätzlicher neunter Name vor *Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t* 16, also parallel zu *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t ỉm.t* in pBremner Rhind.[287] Die Liste endet wie in pBM 10252 mit *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Nfr-wsỉ*.

Die meisten Textzeugen verwenden die knappere Form des Toponyms *Nn-nsw*. *Ḥw.t-nn-nsw* nur in pBM 10252 XXI.16 und pLouvre N. 3129[288].

Da sämtliche Beinamen Hathor zumindest indirekt als Herrin über einen Ort präsentieren, wird die Anwesenheit der Göttin im ganzen Land beschworen. Sowohl die Zahl 12 als auch die ‚glatte' Zahl 10 können für Gesamtheit stehen, weshalb die 11 und 13 Verse in pMMA 35.9.21 und pBM 10252 eher als sekundär zu betrachten sein dürften. Während im New Yorker Papyrus die Auslassung eines Verses am Kolumnenwechsel hierfür verantwortlich sein dürfte, ist für pBM 10252 die Kombination zweier verschiedener Listen als eventuelle Ursache für die Überzahl zu erwägen.

Ein System, nach dem die Reihenfolge gestaltet wäre – z. B. geographisch von Süden nach Norden – ist weder hier noch in einem der anderen Textzeugen zu erkennen. Auch die Wiederaufnahme von fünf Namen aus der Litanei mit der Namensformel kann hinsichtlich Auswahl und Anordnung nur – völlig wertfrei – als unregelmäßig bezeichnet werden. Auffällig ist immerhin die Reihung unterägyptischer Toponyme in den Versen XXXI.19–24[289] – vorausgesetzt, man versteht die „Herrin des Türkis" als die auch in Tempeln des Deltas verehrte Hathor dieses Namens und identifiziert *W3w3.t* nicht als Unternubien, sondern als einen Ort im Wadi Natrun.[290] In dieser Bezeichnung klingt wohl auch die „Herrin des Glanzes" (*nb.t w3w3.w*) an.

Ob sich die Folge der letzten beiden Namen durch die Aufnahme der Zahl 16 erklärt (*Nfr-wsỉ* liegt im 16. oberägyptischen Bezirk)? Herrin der Sechzehn ist Hathor v. a. im 13. oberägyptischen Bezirk,

---

282 Jedenfalls notiert Goyon, *RdE* 20 (1968), 81 keine zusätzlichen oder fehlenden Namen für diesen Textzeugen.

283 Hinweis Quack; s. vorläufig Smith, in: *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, 146 mit Anm. 5 (ohne ausdrückliche Erwähnung der Hathor-Litanei).

284 Die Zeilen XX.1–2 sind die beiden Vertikalzeilen vor und hinter den Hathor-Namen.

285 Zum Osiris-Kult in Imet vgl. Coulon, in: *Culte d'Osiris*, 8 mit Anm. 57 sowie Favard-Meeks/Meeks, in: *Culte d'Osiris*, 42 jeweils mit weiteren Literaturangaben; ausführlicher Razanajao, *BIFAO* 106 (2006), bes. 239f.

286 Vgl. *LGG* IV, 37.

287 Der Name steht also nur zwei Verse vor *Ḥw.t-Ḥr.w nb.t Nfr-wsỉ*. Die Folge *nb.t Qỉs* – *nb.t Nfr-wsỉ* ist mindestens zweimal belegt (*Edfou* III, 297.6; *Dendara* IX, 30.3; vgl. *LGG* IV, 75).

288 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 81, Nr. 8.

289 In pBremner-Rhind und pBM 10252 ergänzt die Herrin von Imet/Buto diese Gruppe zu sieben unterägyptischen Hathoren.

290 So *LGG* IV, 36.

wobei dieses Epitheton vermutlich auf das besänftigte Sonnenauge als Bringer einer idealen Nilüberschwemmung (von 16 Ellen Höhe) anspielt.[291] Im Kontext des Auszugs des wieder lebendigen Sokar bzw. Osiris dürfte ihre Rolle als Isis, die im Lykopolites ihren Bruder schützt, wie sie das *Mythologische Handbuch für die oberägyptischen Bezirke 7–16* ausdrücklich zuweist, von größerer Relevanz sein. In den näheren Informationen zu einer erzenen Statue Hathors, Gebieterin der 16, im Heiligtum von Schena (pFlorenz PSI I 72 III.3–4) wird der Name der Göttin folgendermaßen erläutert:[292]

> *ỉr Ḥw.t-Ḥr.w ḥnw.t* 16 *ȝs.t pw m zȝ n(.ỉ) Wsỉr rp.yt ḥmsi̯(.t) ḥr bḥd(.w) m ḥr n(.ỉ) pꜥ.y*
> *ḫꜥ.y⸗s pw h(ȝy).t zšš*
> *ꜥ.wỉ⸗s{n}* [... *ḥr*] *nỉs ḥr sn⸗s*
> Hathor, Gebieterin der 16, das ist Isis als Schutz des Osiris, eine Frauenstatue, auf dem Thron sitzend, mit Menschengesicht. Ihre Erscheinung, das ist die Sistrenportikus. Ihre Arme [sind erhoben(?) beim] Rufen nach ihrem Bruder.

Ohne Identifikation mit Isis treffen wir die Göttin auf einem Sarkophag der 3. ZwZt. an, wie sie Osiris, dem Herrn von Assiut, das Menit überreicht.[293]

5.2.3 Rede an die „neun Gefährten" und zweite Sokar-Litanei

5.2.3.1 Rede an die „neun Gefährten"

Diese zwei Zeilen fehlen in pMMA 35.9.21 LXI. Auf den Hathor-Hymnus folgt dort unmittelbar die zweite Sokar-Litanei.

XXXI.27 = 70) *pȝ* 9 *smr.yw mỉ⸗n*	Ihr neun Gefährten, auf! Eure Arme unter euren Vater
ꜥ.wỉ⸗tn ḥr ỉti̯⸗tn Zkr-Wsỉr	Sokar-Osiris!

pBremner-Rhind XX.15: *Wsỉr* statt *Zkr-Wsỉr*. Im von Goyon[294] als an dieser Stelle zerstört angegebenen pBM 10252 XXI.28 ist noch beschädigtes *Zkr*[...] zu erkennen.[295]

Vgl. II.25 als weiteres Beispiel für eine in den Rezitationstext eingebundene Anweisung an die Ritualteilnehmer. Wie dort weist der Vers als Teil der Rede kein Rubrum auf. Offensichtlich handelt es sich beim vorliegenden Vers wie in II.25 um eine Aufforderung, das zeigt die Verwendung von *mỉ⸗n*. Die „neun Gefährten" sollen demnach ihre Arme unter Sokar-Osiris bringen, also diesen hochheben, was sie folglich bislang noch nicht getan haben. Die eigentliche Prozession beginnt demnach erst hier, so dass die erste Litanei und die Reden über und an Hathor nicht während, sondern vor dem eigentlichen „Herausbringen des Sokar" zu rezitieren waren. Dieser Ablauf wird vom abschließenden Ritualvermerk bestätigt; s. dort (hier XXXII.7).

Die hier angewiesene Handlung der *smr.w*, das Tragen, ist zunächst allgemein für den Transport von Götterbildern in ihren Barken charakteristisch. Gerade in der 18. Dynastie treten die neun *smr.w* aber auch als Sargträger auf.[296] Dass es die „neun Gefährten" sind, die das Tragen übernehmen, weist also auf

291 Preys, *RdE* 50 (1999), 259–268; idem, *Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Rê*, 125–128.

292 pFlorenz PSI inv. I 72 III.13–15; Osing/Rosati, *Papiri da Tebtynis* I, 145; II, Taf. 19.

293 Kairo CG 6106 = Ch./N. 6044b; Niwiński, *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari (Sarcophages)*, 58.

294 Goyon, *RdE* 20 (1968), 81, Nr. 21.

295 Transliteration Gill.

296 Barthelmeß, *Übergang ins Jenseits*, 62f. Seit der ausgehenden 18. Dynastie heißen die Männer *sr.w* statt *smr.w*; auch ihre Zahl ist dann, wie auch in früheren Epochen, nicht mehr auf neun festgelegt. Dies scheint auf den ersten Blick auf eine Herkunft von *Sokar herausbringen* von Modellen der 18. Dynastie und nicht z. B der Ramessiden- oder Spätzeit hinzuweisen – aber die Bezüge zwischen einem (funerären) Ritualtext der Spätzeit, seinen ‚Vorläufern' sowie der privaten Bestattungszüge im Neuen Reich sind zu komplex, als dass man sie mit einem einfachen „A stammt von B ab (und nicht von C)" treffend erklären könnte. Nichtsdestoweniger dürften die inhaltliche Nähe

den inhaltlichen Zusammenhang zwischen der Barkenprozession des Sokar-Osiris am 26. Choiak und seiner Bestattung hin.[297] Im *Buch vom Tempel* werden sie an einer bislang nicht mit Sicherheit in den Textverlauf einzuordnenden Stelle zusammen mit weiterem Personal und ***tp-tr.w***-Festtagen genannt. Ob dort ein Bezug zum Sokarfest oder zum Osiriskult allgemein besteht, ist entsprechend unsicher.[298] Darauf, dass auch außerhalb unseres Texts die ***smr.w*** speziell an Sokar gebunden sind, weist ein Vers der *GZG* hin (hier IX.10): „Abydos, Sokar, die Gefährten sind bei ihm" (*ỉw 3bḏ(.w) Zkr* ***smr.w ḫr=f***).

XXXI.28 = 72[299]) ***ỉy nṯr z3-t3 zp*** 4	„Es kommt der Gott – Schutz des Landes!" – viermal.

Der zahlreich belegte Ruf ***ỉy nṯr z3-t3***[300] ist als Begleitung der göttlichen Erscheinung zwar grundsätzlich ein Ausdruck des Jubels,[301] wie im Vers zuvor die neun Freunde weist aber seine gut bekannte Verwendung bei Bestattungen auf die doppelte Bedeutung des Sokarauszugs als Erscheinen des Herrschers und Begräbnisprozession hin. Quack nimmt an, dass eine Reihe der Belege dieses Ausdrucks v. a. in Gräbern seit dem Mittleren Reich als „Angabe eines Texteinsatzes aus dem Sokarritual" zu betrachten ist.[302]

5.3.3.2 Zweite Sokar-Litanei

Anders als bei der einleitenden Sokar-Litanei handelt es sich bei der nun folgenden um eine „Satzlitanei".[303] Eine so klare inhaltliche Einteilung wie dort erscheint mir nicht angemessen; schon die gegenüber der älteren Version in Medinet Habu und deren Exzerpt in Hibis veränderte Reihenfolge der Verse zeigt an, dass es die eine ‚logische' Abfolge in der Tat nicht gab. Möglich ist aber die Zuweisung inhaltlicher Schwerpunkte zu einzelnen Abschnitten, wobei die Grenzen zwischen solchen Versgruppen für die Rezitation gewiss nicht relevant waren. Eine Einteilung der insgesamt 21 Verse in drei etwa gleich lange Passagen hat Burkard vorgenommen und zwar unter den folgenden Überschriften:[304]

a. 73–79: Der Gott als Empänger von Segenswünschen
b. 80–85: Der Ritualvollzieher stellt sich vor
c. 86–93: Beschwörung des Gottes als schützende Gottheit

Den ersten dieser drei Abschnitte trenne ich in Übereinstimmung mit Burkard, hier mit dem Schlagwort „Wunschformeln" versehen. Die Kombination der Themen „Triumph" und „Leben/Dauer" mit der Ankündigung ritueller Handlungen (Wege Öffnen) und Rufe stellen klar, dass die geäußerten Wünsche bzw. Ankündigungen für den Gott durch die Prozession selbst realisiert werden. Die weitere Gliederung stellt sich meiner Ansicht nach wie folgt dar (zur Begründung vgl. auch zu den einzelnen Versen):

von Sokarauszug und Bestattungszug sowie die sich daraus ergebenden gegenseitigen Einflussnahmen einen genaueren Blick lohnen.

297 Zur „Sokarprozession als Gottesbegräbnis" s. Wohlgemuth, *Sokarfest*, 96–100; vgl. Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 69.

298 Vgl. Quack, in: *Culte d'Osiris*, 28.

299 „Vers 71" nach Goyons Zählung ist die Nennung des Verstorbenen parallel zu Sokar-Osiris in pLouvre I. 3079 CXIV.8.

300 Pries, *Stundenwachen* I, 87, Anm. 192 mit weiterer Literatur; s. a. die weiteren Belege der Wendung in pSchmitt.

301 Diesen Aspekt betont Goyon, *RdE* 20 (1968), 94, Nr. 57.

302 Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 85. Explizit für Sokar wird *z3-t3* in pSchmitt mindestens zweimal in den *GZG* gerufen; hier VII.13, VIII.16.

303 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 245 mit Anm. 88: Verweis auf Assmann, *LÄ* III, 1063.

304 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 246.

a. Wunschformeln: Wohlergehen des Gottes dank der Ausführung der Rituale (73–79 = XXXI.29–35)
b. Anrede an einen weiteren Priester, den „Sohn eines/des Gottesdieners" (80–81 = XXXI.36–37)
c. Selbstpräsentation des Sprechers als Pharao, der tut, was der Gott wünscht (82–83 = XXXI.38–39)
d. Aufforderung an den Gott zur Ankunft, Gewährung von Schutz (84–93 = XXXI.40–XXXII.6)

Burkards zweiten Abschnitt betrachte ich also nur zum Teil als Selbstpräsentation des Ritualvollziehers (82–83). Die beiden Verse davor (80–81) sind vermutlich an einen weiteren Priester – und indirekt an alle Zuhörer und somit auch an den Gott – gerichtet.[305] Sollte die hier präferierte Deutung des zweiten Abschnitts doch nicht zutreffen, wäre dieser mit dem dritten zusammen unter dem Schlagwort „Selbstpräsentation" zu führen. Die beiden folgenden Verse (84–85) hingegen können in jedem Fall gut zum abschließenden Teil gezählt werden. Diesen (84–93) sehe ich wie Burkard durch das Thema „Schutz"/ „Feindvernichtung" gekennzeichnet. Allerdings wird m. E. nicht Sokar-Osiris selbst als schützender Gott herbeibeschworen, was ganz untypisch für die Ankunft des Totengottes wäre, sondern seiner Autorität gemäß ist der Sieg über seine Gegner und damit die wichtigste Voraussetzung für seine sichere Ankunft bereits von Dritten vollendet worden.[306] Dementsprechend ist der gleich dreimal ertönende Ruf „komm!" (XXXI.40, XXXII.1–2) neben den Aussagen über Schutz und Feindvernichtung das entscheidende Merkmal des Schlussteils der Litanei. Unter den Garanten der Sicherheit ist der zuvor angesprochene „Sohn eines Gottesdieners", und auch der Priester als Pharao weist auf seine Tätigkeit hin, mit der er den Wünschen des Gottes entsprechend handelt. Damit ziehen sich Aussagen über die wunsch- oder ordnungsgemäße Durchführung von Ritualhandlungen als eine Art Leitmotiv durch alle Abschnitte der Litanei.

a) Wunschformeln

XXXI.29 = 73) *ỉ nsw*(?) *ḥ3bi̯ ḥr* ⸢*ḥ3bi̯*⸣ *ỉty*	O König(?), triumphiere in Triumph, Fürst!

Identisch mit pLouvre I. 3079 CXIV.10 und pBM 10252 XXI.30, wobei letzterer die Litanei ohne die *ỉ*-Rufe am Versbeginn belässt.

pAsasif 15 x+III.1, pBremner-Rhind XX.17 und pMMA 35.9.21 LXI.8: ***ḥ3bi̯ zp*** 2 statt ***ḥ3bi̯ ḥr ḥ3bi̯***; ebenso in der Benennung des Texts durch dieses *incipit* in pLouvre N. 3176 (s. 5.1.2). Die Schreibung ***ḥ*⸢*3bi̯*⸣ *ḥ3bi̯*** in pPrinceton GD 974 I.1[307] dürfte als Umsetzung von ***ḥ3bi̯ zp*** 2 zu betrachten sein. Dort sowie in pAsasif 15 und im New Yorker Papyrus fehlt am Versanfang ***nsw***; ebenso in pLouvre N. 3176.

pCarlsberg 656 x+2 ist so gut wie unlesbar, die erkennbaren Reste scheinen unserem Vers aber nicht zu entsprechen. Quack denkt an *ʿ3 šf.yt*, so dass Verse aus der einleitenden und der abschließenden Litanei miteinander verbunden wären (vgl. hier XXX.33).[308]

Medinet Habu IV, 224.2: ***ỉ ḥr*** ⸢***ḥ3bi̯***⸣ ***zp*** 2 ***ỉty***.

305 Für eine Trennung zwischen den beiden Verspaaren mag die Reihenfolge 82–83, 77, 80–81 in Medinet Habu sprechen, wo Vers 77 durchaus passend die Selbstpräsentation ergänzt, die dort direkt auf den einleitenden Anruf 73–74 folgt. Zu den Unterschieden zwischen der Version in Medinet Habu und den späten Papyri vgl. bereits Gaballa/ Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 74f.

306 Vgl. zu XXXII.1.

307 Feder, in: *Hommages Goyon*, 157 liest, wofür der Platz m. E. aber nicht ausreicht, so dass doch der Lesung in der Publikation der Vorzug zu geben sein dürfte.

308 Vgl. Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (a).

Dendara X, 9.7 (Nr. 7): „O, du sollst triumphieren – zweimal, Fürst!" (*ỉ ḥ3bi̯⸗k zp* 2 *ỉty*). *Dendara* X, 268.11 bis auf das Determinativ (oder Ideogramm?[309]) zerstört.

Petosiris und Padiastart: *ỉ h(3)bi̯ zp* 2 *ỉty*, also identisch mit pAsasif 15, pMMA 35.9.21, pLouvre N. 3176 und pPrinceton GD 974.[310]

Bei Arqamani steht anstelle von *ḥ3bi̯* eine Männerfigur mit Federkrone und Amtsstab: (bei Amanitore ist der Kopf des Zeichens stark beschädigt). Vielleicht steht dieses Zeichen dort nicht für das nach *zp* 2 phonetisch ausgeschriebene *ỉty*,[311] sondern für das hier und in den genannten Parallelen mit sehr knapp geschriebene und entsprechend unterschiedlich gedeutete *nsw*(?),[312] das in den übrigen inschriftlichen Fassungen sowie pMMA 35.9.21 und pPrinceton GD 974 fehlt.

XXXI.30 = 74) *ỉ nḏm-wỉ* ⌜*ḫn*⌝*m.w mri̯(.t)⸗k* — O, wie wohl tut der Duft, den du liebst!

Nur pLouve I. 3079 CXIV.11 und pCarlsberg 656 x+4: *nḏm* statt *nḏm-wỉ*.

Dendara X, 10.6 mit einer ‚ptolemäischen' Graphie desselben Wortlauts: , wobei das vermeintliche „*nḏmnḏm*" für *nḏm* ein hieratisches Vorbild erkennen lässt. Eine ‚klassischere' Schreibung in *Dendara* X, 268.11.

Petosiris: *ỉ* {*nḫ*}⟨*nḏm*⟩[313] *ḫnm*(.*w*) *mr*(.*wt*)⸗*k*.

Padiastart offenbar *mr.wt⸗ỉ*[314] statt *mr.wt⸗k*.

Dieser Vers bezieht sich wohl auf die Räucherung vor der Barke, die in Medinet Habu im Bild dargestellt ist,[315] deswegen die mit den früheren Bearbeitern gewählte Übersetzung und nicht das sonst durchaus denkbare „Duft deiner Liebe". In *Medinet Habu* IV, 224.4 ist die Relativform als *mrr.t⸗k* eindeutig ausgeschrieben.[316]

XXXI.31 = 75) *ỉ ʿnḫ.tw zp* 2 *r nḥḥ* — O, dass du lebendig bist, lebendig in Ewigkeit!

Die PsP-Endung *tw*/*tỉ* offenbar in allen Textzeugen (in pBM 10252 XXI.32 wie *wỉ* geschrieben)[317] bis auf pCarlsberg 656 x+5. Dort vermutlich: *ỉ ʿnḫ ʿnḫ.tw* ⌜*r*⌝ [*nḥḥ*] „O Lebendiger, indem du in Ewigkeit lebendig bist!" (bzw. entsprechend der vorliegenden Version: „du sollst lebendig sein").[318]

---

309 In dieser Funktion in pAsasif 15 x+III.1.

310 Bei Petosiris mit statt . Bei Padiastart *ỉw* statt *ỉ* und entsprechend *ỉ*{*w*}*ty*; s. dazu Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 84, Anm. 43 (Hinweis auf Jasnow, in: *FS Lüddeckens*, 92, 98). N. B. dort außerdem die kursive Form von .

311 Der Textverlauf wäre dort dann: *ỉ ỉty zp* 2 *ỉty*. Für eine Lesung *ḥ3bi̯* sehe ich keinen überzeugenden Anhaltspunkt.

312 Die Lesung *nsw* geht auf Goyon, *RdE* 20 (1968), 94, Nr. 58 (gefolgt von Burkard, *Osiris-Liturgien*, 234 mit Anm. 52) zurück, der auf Fairman, *BIFAO* 43 (1945), 99 verweist; treffender *Wb* II, 330 (für *nsw-bỉ.tỉ*); allgemein ist auf die Parallele zwischen den beiden Kronen hinzuweisen, wobei für die Rote Krone die Lesung *bỉ.tỉ* gut bekannt ist. Wohlgemuth, *Sokarfest*, 68f., 70, Anm. a, 136, Anm. 200 nimmt nach einem Vorschlag von Schott „Herr des Festes" (*nb ḥ3b*) als ursprüngliche Lesart an. S. a. Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 6f., Anm. 3. Feder, in: *TLA* fasst als Schreibung von *ḥ3bi̯* auf. Denkbar wäre noch *wrr.t*(*ỉ*) „Gekrönter", das allerdings sonst nur einmal und ganz anders geschrieben in *CT* VI, 216m belegt ist, dort als Bezeichnung des Atum; vgl. *LGG* II, 508.

313 als Verschreibung aus bzw. .

314 anstelle des Determinativs . Der Versanfang ist verloren.

315 Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 59.

316 S. a. Müller, *Enchoria*, 84 (b).

317 Vgl. Müller, *Enchoria*, 84 (c) mit Verweis auf Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 313; s. a. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik*, 77, § 121.

318 S. a. Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (b).

Petosiris: *ỉ* ⟨ʿ⟩*nḫ*{*t*}(?).*t*(*ỉ*) *zp* 2 *r* (*n*)*ḥḥ*.[319]

Padiastart ohne *zp* 2.[320]

N. B. die Verwendung des ‚statischen' PsP in Kombination mit der ‚prozesshaften' Ewigkeit ***nḥḥ***. Der durch die Verbform ausgedrückte Zustand soll sich immerfort erneuern, während im nächsten Vers umgekehrt die ‚statische' Ewigkeit ***ḏ.t*** für die Fortdauer der durch ein ***sḏm=f*** ausgedrückten Handlung steht.

XXXI.32 = 76) *ỉ ḥ(ȝ)bi̯=k n ḏ.t* — O, für immer sollst du triumphieren!

pCarlsberg 656 x+6: *ỉ ḥ(ȝ)bi̯ qmȝ ḏ.t*, was u. a. als „O, triumphiere, Erschaffer der Unendlichkeit!" übersetzt werden könnte.[321] Das geläufige Epitheton *qmȝ ḏ.t*[322] könnte gut anlässlich der phonetischen Nähe von *=k n* und *qm* assoziiert worden sein. Eine ‚Zwischenform' könnte Arqamani bieten, wo [*ḥȝbi̯*]*=k m* ([hieroglyphs]) [...] geschrieben wurde.[323]

Medinet Habu IV, 224.21: *ḏ.t* statt *n ḏ.t*. Die Verse 75–76 mit ihrer Verheißung ewiger Fortexistenz beschließen dort die Litanei, gefolgt nur noch von der Information über die Ankunft des Gottes und die Vernichtung seiner Feinde (hier Vers 93).

XXXI.33 = 77) *ỉ sn(=ỉ) tȝ wbȝ⸢=ỉ⸣ wȝ.w⸢t⸣* — O, ich will die Erde küssen und die Wege bahnen!

Dass Suffixpronomen *=ỉ* nach *wbȝ* ist auch in pLouvre I. 3079 CXIV.14 ausgeschrieben, was einmal mehr die überlieferungsgeschichtliche Nähe der beiden Textzeugen unterstreicht.[324] Außerdem ist in *Medinet Habu* IV, 224.7 [hieroglyphs] am ehesten eine Schreibung von ***wbȝ=ỉ***. Alle weiteren Parallelen schreiben nur ***wbȝ***, was man ohne Kenntnis unserer Version als ***sḏm.w=f***-Passiv mit vermutlich prospektiver Bedeutung auffassen würde.[325] In pBM 10252 XXI.34 ist zwischen *sn* und *tȝ* ein wenig Platz, der eigentlich nur durch ein Suffixpronomen ausgefüllt werden kann. Quacks Annahme, in den übrigen Textzeugen läge die bekannte defektive Schreibung unter Auslassung von *=ỉ* vor,[326] könnte durch diesen Befund eine Bestätigung finden; zu einer umgekehrten Emendierung der vorliegenden Version zu *wbȝ*(*.w*){*=ỉ*} besteht jedenfalls kein Anlass.

XXXI.34 = 78) *ỉ ḏdi̯.tw m Ḏd(ỉ.t)/Ḏd.w(?) ḥr.ỉt* — O, im Oberen Djedit/Busiris(?) sollst du dauern!

Dieser Vers fehlt in pCarlsberg 656, ebenso in Medinet Habu. Da dort die Reihenfolge der Verse von den späteren Handschriften erheblich abweicht, kann man auf Basis dieses Befunds allein keine engere überlieferungsgeschichtliche Verbindung zwischen der Tempelversion und pCarlsberg postulieren.

319 Ob dort die ohne vorausgehendes [hieroglyph] unverständliche phonetische Komplementierung *n* + *ḫ* durch das zusätzliche *t* zu *nḫt* „mächtig sein" umgedeutet worden ist? Die Schreibung [hieroglyphs], zumal ohne Determinativ, ist freilich nicht üblich für *nḫt*. Das *t* könnte einfach eine Umsetzung der hieratischen abgekürzten Buchrolle sein.

320 Es sei denn, der gesamte Vers wäre zweimal ausgeschrieben worden. Da vom nächsten Vers nur noch die Interjektion *ỉ*{*w*} dokumentiert ist, kann diese Möglichkeit nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

321 Dieser Vorschlag bleibt am nächsten am Text der übrigen Versionen. Ebenfalls denkbar ist z. B. mit Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (c) eine nominale Ableitung von *ḥȝbi̯*: „Festlicher, der die Ewigkeit schuf".

322 *LGG* VII, 206f.

323 Die folgende kurze Textspalte mit dem Ende dieses Verses (ob noch mit dem Beginn des nächsten?) ist zerstört. Bei Amanitore ist von diesem Anruf nur noch das einleitende *ỉ* geschrieben.

324 Ergänzend zu Feder, in: *Hommages Goyon*, 159.

325 S. a. Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (d).

326 Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (d).

pMMA 35.9.21 LXI.13, pPrinceton GD 974 I.6: *ỉ ḏd m Ḏd.w ḥr.ỉt* „o Dauernder/*Djed*-Pfeiler im Oberen Busiris!“

Nach einem Vorschlag von Wohlgemuth ist hier anstelle von „Oberes Busiris“ das „Obere Djedit“ gemeint, also ein Teil der heliopolitanischen Nekropole[327] als tatsächliches bzw. bei einer Ausführung an anderen Orten ideelles Ziel der Prozession und damit der Bestattung des Gottesleichnams.[328] Die Parallele zwischen den Sätzen über das Obere Busiris/Djedit und entsprechenden Aussagen über Abydos in der Version von Medinet Habu (s. zu XXXI.42–43) erklärt Wohlgemuth dementsprechend mit dem Vorhandensein einer *ḏdỉ.t*-Stätte in Abydos.[329] Dieser attraktiven Idee widerspricht vielleicht eine Formulierung im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, die *Ḏd(.w)*/*Ḏd(ỉ.t) ḥr.ỉt* in direkter Parallele zu Abydos erwähnt, was eine Lesung *Ḏd.w* „Busiris“ nahelegt:[330]

> *wnn pꜣ.wt⸗k srwḏ(.w) rꜥw nb ḥr wdḥ.w n(.w) nb Ḏd(.w) ḥr.ỉt*
> *sn.w⸗k mn(.w) m ḫr.t-rꜥw ḥr ꜥbꜣ n(.ỉ) nb ꜣbḏ.w*
> Deine Opferkuchen werden jeden Tag auf den Altären des Herrn des Oberen Busiris festgesetzt, deine Opferbrote werden als tägliche Ration auf dem Opferstein des Herrn von Abydos etabliert sein.

Wohlgemuths Begründung, es handele sich beim Oberen Busiris/Djedit eindeutig um eine Begräbnisstätte des Gottes, widerspricht diesem Befund nicht, sondern erklärt die ausdrückliche Benennung eines „Oberen Busiris“, in dem man vielleicht die Nekropole von Busiris sehen darf, die auf einer Erhebung über der Siedlung angelegt wäre,[331] auch wenn bei einer Stadt im Delta anders als im Niltal die Nekropole nicht über dem Fruchtland am Wüstenrand liegen kann. In dieser Einschränkung könnte man freilich gerade einen Hinweis darauf sehen, dass es sich eben doch um einen Ort außerhalb des Niltals oder -deltas handelt. Als Vorschlag zur Güte dürfen wir vielleicht eine Umdeutung des gegenüber den allgegenwärtigen Busiris und Mendes erheblich selteneren und von diesen schwer zu unterscheidenden Ort *Ḏdỉ.t* in *Ḏd.w* ansetzen.[332] Von den vier Belegen von *Ḏdỉ.t*/*Ḏd.w ḥr.ỉt* in den *Stundenwachen* würde man bei dreien ohne Kenntnis von *Ḏdỉ.t* problemlos *Ḏd.w* lesen.[333] Lediglich in der dritten Tagstunde lässt die Graphie [Hieroglyphe][334] doch eher an ein Areal außerhalb des Fruchtlands denken. *Ḏdỉ.t* als Ort der Fortdauer (*ḏdi̯*) ist jedenfalls ein über einen längeren Zeitraum belegtes Textem; vgl. die älteren Parallelen zum Beginn von *sꜣḫ.w* II, Spruch 23+24 (*Pyr.*, 1261b; hier XXI.15); s. a. XXIV.20 (*CT* VII, 44e).

XXXI.35 = 79) *ỉ nṯr sḏm⸗k zꜣ-tꜣ hꜣy sḏm⸗k zꜣ-tꜣ m rʾ n(.ỉ) spꜣ.wt n(.wt) nṯr.w*	O, Gott, du sollst die „Schutz des Landes“-Rufe und die „hei!“-Rufe hören, du sollst die „Schutz des Landes“-Rufe aus dem Mund der Bezirke der Götter hören!

In pAsasif 15 x+III.7–8 und pCarlsberg 656 x+8–9 ist dieser Vers auf zwei Zeilen verteilt. Dabei steht in pAsasif 15 noch *hꜣy* parallel zu *zꜣ-tꜣ* in der ersten Zeile,[335] im erheblich späteren pCarlsberg hingegen

327 Schmitz, in: *FS Altenmüller*, 397 mit Belegen und älterer Literatur; s. a. Wohlgemuth, *Sokarfest*, 75.

328 Wohlgemuth, *Sokarfest*, 72–76; entsprechend Burkard, *Osiris-Liturgien*, 235, Anm. 55; Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (e). Wohlgemuth vertritt mit Hinweis auf Dendara außerdem die Ansicht, dass das „Obere Djedu“/„Djedit“ früh auch eine entsprechende Kultstätte an anderen Orten bezeichnen konnte. Dies ist in Dendara in der Tat der Fall; *Dendara* X, 38.13, 41.10, 46.3.

329 Wohlgemuth, *Sokarfest*, 74.

330 pLeiden T 32 VII.18–19; Herbin, *Livre de parcourir*, 243, 475.

331 In diesem Sinne auch Cauville, *Théologie d'Osiris*, 127 mit Anm. 2. Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 62 geht von einem mythischen Ort aus.

332 Vgl. bereits Wohlgemuth, *Sokarfest*, 75f.; s. a. zu XXIV.20 (*sꜣḫ.w* II, Spruch 25B = ST 839; *CT* VII, 44e).

333 Pries, *Stundenwachen* II, 73 (06 NS θ), 102 (04 TS β), 114 (06 TS κ).

334 Pries, *Stundenwachen* II, 99 (03 NS θ).

335 S a. Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 83.

am Beginn der zweiten Zeile, also als den Vers einleitender Ruf anstelle von *ỉ*. Dabei ist konsequent auch die Einleitung der ersten Zeile von *ỉ* zu *[hꜣ]y* umgesetzt worden, so dass die beiden zusammengehörigen Verse gleich beginnen.[336] Der Kopenhagener Papyrus schreibt außerdem den mittelägyptischen Subjunktiv als *sḏm.n⸗f*[337] sowie *zꜣ*[338] statt *zꜣ-tꜣ*.

In *Medinet Habu* IV, 224.16–17 hingegen ist *hꜣ* aufgrund des anderen Satzverlaufs tatsächlich als Partikel zu verstehen. Auf den ersten Satz folgt dort ein erneuter *ỉ*-Anruf, so dass *hꜣ/hꜣy* dort nicht mehr Objekt zu *sḏm* sein kann: *ỉ mỉ*(?) *hꜣ sḏm⸗k zꜣ-tꜣ* … „O, komm(?), so höre doch die ‚Schutz des Landes'-Rufe …".

pLouvre I. 3079 CXIV.16: *rꜣ n(.ỉ) spꜣ.wt n(.wt) nṯr.w* wie hier.

pCarlsberg 656, pBremner-Rhind XX.23, pMMA 35.9.21 LXI.14, pPrinceton GD 974 I.7: *m rꜣ n(.ỉ) spꜣ.wt nṯr.w*.[339]

Medinet Habu IV, 224.16–17: *spꜣ.tỉ nṯr* „die beiden Gottesbezirke".

Der Vers erscheint auch im Hymnus in Hibis (Z. 12–13). Bemerkenswert ist dort neben dem Erscheinen von *mỉ* o. ä. wie in Medinet Habu die Schreibung von *spꜣ.wt nṯr.w* in beiden Sätzen: *nṯr [sḏ]m⸗k zꜣ-tꜣ zp-2 m rꜣ n(.ỉ) spꜣ.wt nṯr mỉ*(?) ( ) *hꜣ sḏm⸗k zꜣ-tꜣ m rꜣ n(.ỉ) spꜣ.wt nṯr.w*.

Die meisten Bearbeiter lesen hier *spꜣ.wt nṯr* „Gottesbezirke", während Goyon annimmt,[340] dass direkt Götter diejenigen sind, aus deren „Mund" die Rufe erschallen,[341] wenn Sokar ihren „Bezirk" betritt (*ỉy nṯr*; vgl. zuvor, XXXI.28). Gerade die „Gaugötter" sind vornehmlich als Helfer bzw. Assistierende anderer Götter belegt.[342] Die Version von Medinet Habu mit den in den Pyramidentexten mehrfach belegten „beiden Gottesbezirken" spricht für *spꜣ.wt (n.wt) nṯr.w* mit dem Plural als Ersatz für den aus dem aktuellen Sprachgebrauch weitestgehend verschwundenen Dual. Auf die „beiden Gottesbezirke" als Rufende (*nhmhm*) beim Eintritt des Königs in die Erde, also seinem Begräbnis, hat bereits Wohlgemuth hingewiesen.[343] Versteht man die „Götterbezirke" als die Gesamtheit ihrer Bewohner, dann können die Götter durchaus zu den *zꜣ-tꜣ*-Rufern gehören, der Schwerpunkt der Aussage liegt aber auf der umfassenden Unterstützung für Sokar-Osiris in ihrem Herrschaftsbereich; vgl. auch die Aussage in den *GZG* über *zꜣ-tꜣ* „in der Umgebung aller Götter", der Sokars Umlauf begleitet (*ỉw pẖr zꜣ-tꜣ ḥr Zkr m-ḥꜣ.w-r nṯr.w nb.w*; hier VIII.16).

b) Rede an den „Sohn eines Gottesdieners"

XXXI.36 = 80) *ỉ bzỉ m ỉr{.tỉ}.w⸗f zꜣ ḥm-nṯr*	O, der in seine Aufgabe eingewiesen wurde, Sohn eines Gottesdieners,
XXXI.37 = 81) *ỉ stp-zꜣ ḫft ḏd.t⸗k*	O, die Schutzeskorte entspricht deiner Rede!

Die Schreibung des vom Kontext her wahrscheinlichen *ỉr.w* mit dem Augenpaar[344] auch in pBremner-Rhind XX.24, pLouvre I. 3079 CXIV.17, pLouvre N. 3129[345]. pCarlsberg 656 x+10, pMMA 35.9.21

336 Quack, in: Carlsberg papyri 7, 65 umschreibt *[ỉh]y*, gibt aber keinen Grund für diese Rekonstruktion an.

337 Von Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66 (f) als Imperativ mit verstärkendem *n⸗k* gedeutet.

338 So in Zeile x+8; in x+9 zerstört, aber vermutlich identisch; s. Quack, in: Carlsberg papyri 7, 66f. (f).

339 In *Dendara* X, 12.12 und 268.13 ist genau diese Stelle zerstört. Dem zur Verfügung stehenden Platz nach zu urteilen dürfte an beiden Stellen eine knappe Schreibung und somit eher der direkte Genetiv gestanden haben.

340 Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 63.

341 Die Rufe könnten gewiss „in" den Bezirken erschallen, aber eher nicht aus deren Mund.

342 Vgl. *LGG* IV, 540f.

343 Wohlgemuth, *Sokarfest*, 138, Anm. 208 mit Verweis auf *Pyr.*, 1120b; entsprechend *Pyr.*, 1394c.

344 Die Lesung *ỉr.w* ist seit Goyon etabliert; vgl. zuletzt Quack, in: *Carlsberg Papyri* 7, 67 (g); Müller, *Enchoria* 28 (2002/3), 83. Anders noch Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 7 mit Anm. 3; Wohlgemuth, *Sokarfest*, 68 mit Anm. 203.

LXI.15, pPrinceton GD 974 I.8 sowie *Medinet Habu* IV, 224.9 und *Dendara* X, 13.4, 268.13[346] scheinbar *ỉr.t* „Auge".

Der ausweislich *Medinet Habu* IV, 224.1 sprechende Vorlesepriester (*ẖr.ỉ-ḥ3b.t*) richtet sich hier für zwei Verse nicht an den Gott, sondern an einen weiteren Priester. Die meisten bisherigen Bearbeiter verstehen diese beiden Verse zusammen mit den vier folgenden als Selbstpräsentation des Ritualvollziehers. In XXXI.37 wäre demnach Sokar angesprochen, auf dessen Anweisung hin das *stp-z3* vollzogen würde. Da aber in XXXI.41 der Sohn eines Gottesdieners nochmals genannt wird und zwar ausdrücklich in der dritten Person, ist er mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht mit dem Sprecher identisch. Auch der Totengott selbst als derjenige, der eine Ritualhandlung vorschreibt, wäre überraschend; dafür würde man eher Geb, Horus oder Thot erwarten. Die Auffassung der beiden Verse als Rede an einen Dritten passt besser zur Formulierung in Medinet Habu und erspart es, hier eine elliptische Formulierung anzusetzen: *„O, (ich bin/hier ist [o. dgl.]) einer, der in seine Aufgabe eingewiesen wurde". Da es sich beim Sohn eines Gottesdieners gewiss nicht um Sokar handelt,[347] kann er nur ein weiterer Kultvollzieher sein. Diese Überlegungen, die selbstverständlich keine Beweiskraft beanspruchen, berühren nicht die Funktion der Bezeichnung „Sohn eines Gottesdieners". Diese stellt, wie Wohlgemuth am ausführlichsten dargelegt hat, den *bzỉ m ỉr.w=f* als den zur Kultausübung Berechtigten dar.[348] Maßgeblicher Beleg ist der Satz „ich bin ein Gottesdiener, Sohn eines Gottesdieners, in diesem Heiligtum" (*ỉnk ḥm-nṯr z3 ḥm-nṯr m r ͗-pr pn*) im täglichen Kultbildritual.[349] Formal und funktional parallel ist die Aussage des sich als Thot in verschiedenen Priesterfunktionen für Osiris präsentierenden Verstorbenen in Tb 1: „Ich bin ein Busirianer, Sohn eines Busirianers" (*ỉnk ḏd.y z3 ḏd.y*).[350] Beide Stellen unterscheiden sich von unserer dadurch, dass hier die entsprechende Selbstaussage (**ỉnk ḥm-nṯr*) fehlt.

Unklar ist auch die Zeitstellung des Satzes: Man könnte sich z. B. eine Aufforderung an den „Sohn" vorstellen, der nun das *stp-z3*-Schutzritual vollziehen bzw. anweisen solle.[351] Allerdings würde die Ausführung einer solchen Aufforderung die Litanei unterbrechen. Deshalb ist davon auszugehen, dass der Priester und mit ihm alle Zuhörer einschließlich des Gottes über die Wirksamkeit seines Tuns in Kenntnis gesetzt wird. Direkt Sokar-Osiris wird dann in XXXI.41 über die schützende Rezitation durch den „Sohn eines Gottesdieners" informiert. Da dort vermutlich eine Vergangenheitsform (*sḏm.n=f* oder perfektivisches Partizip) verwendet wird, liegen die Worte des „Sohns" zum Zeitpunkt der Litanei bereits in der Vergangenheit. Entsprechend zahlreichen anderen Aussagen über bereits bestehenden Schutz wird so dem Gott ein Anreiz zum Kommen geboten, zu dem der Sprecher ihn nach der unmittelbar folgenden Selbpräsentation hier in XXXI.40 explizit auffordert. Überhaupt erscheint eine Prozession ohne vorherigen Schutz des zu durchmessenden Raums kaum vorstellbar. So wird man sich unter der „Rede" des Sohns die Rezitationen von Schutzritualen wie dem *Buch zum Schutz der Neschmet-Barke* oder der *Enthüllung der Geheimnisse der vier Tonkugeln* vorstellen dürfen.

345 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 83, Nr. 12: [illegible].

346 Die auf Goyons Wiedergabe nach Mariette beruhende Angabe von Quack, in: Carlsberg papyri 7, 67 (g), in Dendara liege die Dualschreibung vor, ist in beiden Fällen zu korrigieren.

347 Dies bemerkt bereits Burkard *Osiris-Liturgien*, 235, Anm. 60 ausdrücklich.

348 Wohlgemuth, *Sokarfest*, 136f., Anm. 204; entsprechend Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 64; Burkard *Osiris-Liturgien*, 235, 57.

349 pBerlin P. 3055 X.2; Moret, *Culte divin journalier*, 105.

350 pNespasefy A1.4; Verhoeven, *Nespasefy*, Taf. 1.

351 Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 65; s. a. Goelet, *Two Aspects of the Royal Palace*, 441–474 zum königlichen Kontext der Handlung *stp-z3* im Alten Reich. Schon in dieser Zeit begleitet der *stp-z3*-Schutz den Grabherrn; vgl. Altenmüller, *SAK* 28 (2000), 11.

c) Selbstpräsentation des Sprechers als Pharao

XXXI.38 = 82) *ỉ m⸗k wỉ* (*pr-ꜥꜣ*) *ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) ḥr ỉrỉ(.t) mri̯.wt⸗k*	O, siehe, ich, Pharao – LHG –, tue, was du liebst!
XXXI.39 = 83) *ỉ m⸗k wỉ* (*pr-ꜥꜣ*) *ꜥnḫ(.w)-wḏꜣ(.w)-s(nb.w) ḥr ỉrỉ(.t) ḥzi̯.w(t)⸗k*	O, siehe, ich, Pharao – LHG –, tue, was du lobst!

Die meisten Versionen dieses Verspaars hat Feder in einer hieroglyphischen Synopse zusammengestellt.[352]

Medinet Habu IV, 224.4–6 mit einigen Abweichungen, v. a. ohne Identifizierung des Sprechers (*ẖr.ỉ-ḥꜣb.t*) mit dem König: „O siehe, ich tue das, was du liebst und werde das tun, was du lobst" (*ỉ m⸗k wỉ ḥr ỉri̯.t nꜣ mrr⸗k ỉw⸗ỉ r ỉri̯.t ḥzi̯.t⸗k*).

pMMA 35.9.21 LXII.2–3 sowie pCarlsberg 656 x+12 (beschädigt) und pPrinceton GD 974 I.10+12 (s. a. im Folgenden) am Versbeginn scheinbar ***mk.t*** „Schutz" oder ***mki̯*** „schützen" statt ***m⸗k wỉ***, wenn dies nicht doch in unetymologischer Schreibung vorliegen sollte. *Dendara* X, 14.8 und 15.4 sowie 268.13–14 ebenfalls ohne ***wỉ*** nach eindeutigem ***m⸗k***. In diesen Textzeugen ist also keine Selbstpräsentation des Sprechers formuliert, sondern eine Aussage über Pharao als Ritualisten in der dritten Person.[353]

pLouvre I. 3079 CXIV.19–20 mit dem Namen des Verstorbenen anstelle von „Pharao". „Pharao" steht noch in pAsasif 15 x+III.11–12[354], pBremner-Rhind XX.26–27, pLouvre N. 3129[355], pMMA 35.9.21 sowie in Dendara.[356]

Der Text des ersten Verses ist in pPrinceton GD 974 I.10 stark verändert: „O siehe(?), Pharao liebt dich!" (*ỉ m⸗k*(?) *pr-ꜥꜣ ḥr mri̯.t⸗k*).[357] Der zweite Vers erst zwei Zeilen später (I.12[358]): *ỉ m⸗k/mki̯*(?) *pr-ꜥꜣ ḥr ỉrỉ(.t) ḥzi̯.wt⸗k*.[359]

Mit der Selbstpräsentation in der Rolle des Königs spricht der Priester wieder den Gott an, nicht mehr den „Sohn eines Gottesdieners". Die Aussage des Verspaars beschränkt sich aber nicht auf die Identifizierung des Sprechers mit dem König. Als adverbiale Prädikate stehen vielmehr seine dem Gott angenehmen Handlungen im Mittelpunkt. Wie mit dem Bericht über das ***stp-zꜣ*** durch den Sohn eines Gottesdieners wird damit dem Gott ein Anreiz zu seiner in den nächsten beiden Versen ausdrücklich erbetenen Ankunft geboten.

352 Feder, in: *Hommages Goyon*, 157f.

353 S. a. die vorläufigen Überlegungen von Quack, in: Carlsberg papyri 7, 67 (h).

354 In pAsasif steht in den Kartuschen nur *ꜥꜣ*; außerdem ohne folgendes „LHG".

355 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 83, Nr. 16.

356 Die beiden Dendara-Versionen jeweils ohne „LHG". In *Dendara* X, 268.13–14 sind die Kartuschen leer belassen.

357 Vgl. Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (f). Denkbar außerdem: „O, schütze Pharao deinem Wunsch gemäß!" (*ỉ mki̯* ...).

358 Zwischen den beiden Versen steht dort in Zeile I.11 Vers 85, hier XXXI.41.

359 Möglich: „O, schütze Pharao wegen des Tuns dessen, was du lobst!"

d) Schluss: Aufforderung zur Ankunft, Gewährung von Schutz

XXXI.40 = 84) *ỉ* ⌜*ḥm*⌝*sỉ mỉ r⸗k wrḏ.w-*⌜*ỉb*⌝ *pw*	O Sitzender, komm doch, du Herzensmüder!

In pBremner-Rhind XX.28, *Dendara* X, 16.6, 268.14 und im Zitat in Hibis (Z. 14): ***r⸗k*** wie hier. pAsasif 15 x+III.13, pMMA 35.9.21 LXII.4, pLouvre I. 3079 CXIV.21, pLouvre N. 3129[360], pPrinceton GD 974 I.13 sowie *Medinet Habu* IV, 224.19: *ỉr⸗k.*

Dies ist einer der relativ wenigen Verse in *Sokar herausbringen*, die auf die ‚Todesmattigkeit' des Gottes anspielen; s. insbes. XXX.18, wo die Anrede als *wrḏ.w-ỉb* ebenfalls mit dem Ruf „komm!" einhergeht. Ob durch die Bezeichnung als „Sitzender" nicht nur auf die Reglosigkeit des Einbalsamierten, sondern auch auf den gleichnamigen Gott in einigen Achtheiten[361] angespielt sein könnte, ist fraglich. Da mindestens zwei Epitheta im Text Sokar Eigenschaften eines Urgottes zusprechen (XXIX.3, 17), sollte eine in diese Richtung gehende zusätzliche Bedeutungsebene nicht von vornherein verworfen werden.

XXXI.41 = 85) *ỉ z3 ḥm-nṯr šdỉ.n⸗f ḥ(3)b(.t)*	O, der Sohn eines Gottesdieners, er hat die Festrolle verlesen!

In pPrinceton GD 974 I.11 steht dieser Vers zwischen den Versen 82 und 83.

Möglich ist auch die von Müller gewählte Lösung: „O, der Sohn des Gottesdieners ist es, der für ihn (Pharao) die Festrolle verlesen hat!"[362] Es bliebe allerdings zu fragen, wie eine Rede über Pharao in der dritten Person zur Selbstbezeichnung des Priesters als Pharao passt. Zudem ist dann die Position dieses Verses über die Rolle des Priesters erstaunlich, da in der Zeile zuvor ja schon die Reden an den Gott über seine Wiederbelebung fortgesetzt werden.[363] Dieser Einwand mag nicht für pPrinceton GD 974 gelten, da dort die Position des Verses eine andere, sicherlich sekundäre ist. Auf unseren Papyrus und alle weiteren Textzeugen ließe sich eine allein aus dem Papyrus in Princeton abgeleitete Aussage deswegen nicht übertragen.

Bezieht man „für ihn" auf Sokar, dann würde für diesen einen Vers der Adressat wechseln,[364] was angesichts der Alternativen nicht notwendig ist. Außerdem wäre bei dieser Deutung die Version in *Medinet Habu* IV, 224.20 und Hibis (Z. 14) als fehlerhaft zu betrachten, denn dort steht jeweils *šdỉ⸗f* anstelle von *šdỉ.n⸗f*. Versteht man diese Abweichung hingegen als neuägyptisches *sḏm⸗f* für mittelägyptisches *sḏm.n⸗f*,[365] liegt keine Uminterpretation in die eine oder andere Richtung vor.

Die Rezitation des „Sohns" ist nach XXXI.37 die Durchführung bzw. Anweisung des ***stp-z3***-Schutzrituals. Der im vorangehenden Vers zum Kommen aufgeforderte Gott wird also über die bereits erfolgte Gewährleistung von Sicherheit als Voraussetzung für seine Ankunft informiert. Vgl. auch zu XXXII.1.

XXXI.42 = 86) *ỉ ḏd r3 n(.ỉ) Ḏd(ỉ).t/Ḏd(.w)*(?)	O *Djed*-Pfeiler des Eingangs von Djedit/Busiris(?)!

pMMA 35.9.21 LXII.6: „O *Djed*-Pfeiler im Namen von Busiris!" (*ỉ ḏd m rn n(.ỉ) Ḏd.w*).

360 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 85, Nr. 4, der *r⸗k* nur für pSchmitt und pBremner-Rhind angibt.

361 *LGG* V, 151.

362 Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (g).

363 Auf diesen Umstand weist bereits Burkard, *Osiris-Liturgien*, 246 hin, der aber dennoch den Abschnitt der Verse 80–85 als Selbstpräsentation des Ritualisten wertet.

364 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 235, Anm. 60 denkt an „eine Art Ritualvermerk".

365 Vgl. die neuägyptische Nebensatzeinleitung durch *ỉw* in *Medinet Habu* IV, 224.21; s. hier zu XXXII.6.

Offenbar ebenfalls eine Version mit *rn* „Name“, allerdings mit der auch hier vorliegenden Zeichenfolge geschrieben, bietet pBremner-Rhind XX.30: „O du mit dauerhaftem Namen im oberen Djedit/Busiris!“ (*ỉ ḏd rn m Ḏd(ỉ.t)/Ḏd(.w) ḥr.ỉt*).[366] Am Versanfang steht dort offenbar *ḏd* „dauern“ (). *Rn* auch in *Medinet Habu* IV, 224.20, dort aber mit ganz anderer Aussage: „O, ‚Busiris‘ ist der Name des Oberen Djedit/Busiris!“ (*Ḏd.w rn n(.ỉ) Ḏd(ỉ.t)/Ḏd(.w) ḥr.ỉ(t)*).

Eindeutig *rʾ* „Mund/Eingang“ hingegen in pPrinceton GD 974 I.15: „O *Djed*-Pfeiler am Eingang von Busiris/Djedit!“ (*ỉ ḏd r rʾ Ḏd.wt*). Diese Version stimmt auffällig mit einer in den Papyri nicht überlieferten Passage in Medinet Habu überein. Dort wird parallel zu diesem und dem folgenden Vers über Abydos gesprochen, wobei die Entsprechung des vorliegenden Verses doppelt geschrieben ist (*Medinet Habu* IV, 224.13–14): „O, Der von Abydos(?) ist am Eingang(?) von Abydos!“ (*ỉ n(.ỉ) ꜣbḏ.w r r(ʾ)*(?) *n(.ỉ) ꜣbḏ.w*), also anstelle von wie in *Medinet Habu* IV, 224.20.

pAsasif 15 x+III.15 und pLouvre N. 3129[367] wie hier; *ḏd rʾ n(.ỉ)* auch in pLouvre I. 3079 CXIV.23, dort aber *Ḏd(ỉ).t/Ḏd(.w) ḥr.ỉt*. Aufgrund des eindeutigen Theonyms *ḏd* am Versanfang erscheint in dieser Version eine Lesung *rn* „Name“ nicht sinnvoll, zumal die Schreibung eben *rʾ n(.ỉ)* nahelegt.

Da *Dendara* X, 17.14 nicht zu diesem, sondern nur zu dem hier folgenden Vers eine Parallele bietet, dürfte dasselbe für *Dendara* X, 269.1 gelten, wo der Versanfang zerstört ist, der Platz vor *Ḏd(ỉ.t) ḥr.ỉt* aber nicht für beide Verse ausreicht.

Die Ähnlichkeit zwischen diesem Vers und XXXI.34 (*ỉ ḏdi̯.tw m Ḏd(ỉ.t)/Ḏd.w ḥr.ỉt*) dürfte zu Assoziationsfehlern geführt haben. Insbesondere die Präposition *m* in pBremner-Rhind und pMMA 35.9.21 dürfte dort ihren Ursprung haben.

Die mit Goyon und Burkard für die vorliegende Textfassung gewählte Lösung kann für sich beanspruchen, dass sie hinsichtlich der Aussage auch pPrinceton GD 974 mit einbezieht. Wie auch immer der Vers in anderen Versionen verlaufen mag, hier wird der Gott als *Djed*-Pfeiler[368] angerufen. Dass dieser sich offenbar am Eingang zur Nekropole befindet, könnte, wenn man keine bloße Textverderbnis ansetzen möchte,[369] als Hinweis auf die Grenze zum Nekropolengebiet als dem (idealen) Ort des Aufrichtens des *Djed*-Pfeilers gewerten werden. Ausdrückliche Hinweise auf eine solche Zeremonie fehlen zwar, angesichts unseres trotz allem sehr lückenhaften Wissens über das Aufrichten des *Djed*-Pfeilers kann sie aber nicht ausgeschlossen werden. Der enge Bezug zwischen dem Aufrichten des *Djed*-Pfeilers am 30. Choiak und dem Sokarfest steht jedenfalls außer Frage.[370]

XXXI.43 = 87) *ỉ nḏm sṯỉ m Ḏd(ỉ).t/Ḏd(.w)*(?) *ḥr.ỉt*	O Süßduftender im Oberen Djedit/Busiris(?)!

pPrinceton GD 974 I.14+II.1 schreibt den Vers zweimal, einmal vor, einmal hinter den vorangehenden. Der Wortlaut ist in allen Papyri identisch.

Medinet Habu IV, 224.20–21: *nḏm-wỉ sṯỉ Ḏd(ỉ.t)/Ḏd(.w) ḥr.ỉ(t)*, also: „O, wie angenehm ist der Duft des Oberen Djedit/Busiris!“ *Nḏm-wỉ* auch in den Versen über Abydos, *Medinet Habu* IV, 224.14. Dort folgt noch ein weiterer Satz ohne Parallele in der ‚*Ḏd*-Passage‘: „Abydos ist geschützt – zweimal“ (*ỉw ꜣbḏ.w ḫwi̯(.w) zp* 2).

Dendara X, 17.14 und 269.1, soweit erhalten, mit der Fassung der Papyri identisch.

366 Diese Version in *LGG* VII, 682.
367 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), 85, Nr. 8.
368 *LGG* VII, 677–680 mit weiterer Literatur.
369 Dies tun Goyon, *RdE* 20 (1968), 95, Nr. 68 und Burkard, *Osiris-Liturgien*, 236, Anm. 61.
370 Gaballa/Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), 72–74; Mikhail, *GM* 83 (1984), 51–69.

„Süßduftend" können verschiedene Götter genannt werden, die vorliegende Kombination mit der Ortsangabe *m Ḏdỉ.t*/*Ḏd.w* ist aber einstweilen sonst nicht bekannt.[371]

XXXII.1 = 88) *ỉ* ⸢*mỉ*⸣ *dr*(*.w*) *sbỉ.w* O komm, die Widersacher sind verjagt!

Die Abschriften auf den Papyri und *Dendara* X, 18.1, 269.1 stimmen bis auf orthograpische Details überein.

Medinet Habu IV, 224.18 wiederholt *mỉ* ( ) zwischen *dr*/*dr*(*.w*) und singularischem *sbỉ*; entsprechend im nächsten Vers. Diese Dopplung nicht in Hibis (Z. 13). Dort nur für *mỉ*.

Die bisherigen Bearbeiter übersetzen hier eine Anrede an Sokar-Osiris, „der die Widersacher verjagt".[372] Damit wäre es Sokar-Osiris selbst, der die Feinde besiegt, also eigenständig seine Unversehrtheit gewährleisten kann. Allerdings werden andere Epitheta, die einen Gott als Vertreiber der Feinde (*sbỉ.w* oder *ḫft.ỉw*) bezeichnen, meist nicht auf Osiris angewendet.[373] Osiris ist selten selbst gegen seine Feinde aktiv, sondern wirkt mittelbar durch seine Autorität auf sie,[374] wie es im übernächsten Vers formuliert ist, oder schützt sich vor ihnen (s. XXX.23). In Verbindung mit dem Ruf „komm!" steht sehr oft eine Beteuerung über die Gewährleistung der Sicherheit; vgl. nur in diesem Text XXXI.37, 41. Auch andere Texte zum Sokarfest heben die Vernichtung der Feinde bzw. des Seth *für* Sokar-Osiris durch andere Götter, meist Horus, hervor.[375]

XXXII.2 = 89) *ỉ mỉ* *sbꜣ*(*.w*) *nḫn* O komm, das Kind ist unterwiesen!

Die Abschriften auf den Papyri und *Dendara* X, 18.2 stimmen bis auf orthograpische Details überein. *Dendara* X, 269.2: *nḫ* für *nḫn*, so auch Hibis (Z. 13–14).

Medinet Habu IV, 224.18 wiederholt *mỉ* ( ) zwischen *sbꜣ*/*sbꜣ*(*.w*) und *nḫn*; entsprechend im Vers zuvor. Hibis (Z. 13) wie hier , mit für *mỉ*.

Zur Deutung von *sbꜣ* als *sḏm.w⸗f*-Passiv vgl. zum vorangehenden Vers. Als weiteres Argument kommt hier hinzu, dass *sbꜣ nḫn* als Götterbezeichnung sonst nicht belegt ist und *sbꜣ* überhaupt nicht oder kaum in Theonymen Verwendung findet.[376] Die Aussage lässt sich leicht so verstehen, dass das Kind Horus[377] von Isis, Nephthys und allen ihren Helfern „erzogen" und so auf den erfolgreichen Kampf um das Thronerbe bestens vorbereitet wurde, wobei das hier durch *sbꜣ* explizite Motiv der Erziehung des Nachfolgers allerdings üblicherweise gegenüber der direkten Herrschaftsübergabe oder dem schüt-

371 *LGG* IV, 601.

372 Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (h) erwägt als Alternative, *dr* und im nächsten Vers *sbꜣ* als Imperative parallel zu *mỉ* aufzufassen.

373 Als Ausnahmen sind zwei Mitglieder eines „Kollegiums" (*ḏꜣḏꜣ.t*) von Osiris-Formen in der zweiten Höhle des *Höhlenbuchs* zu nennen (*Wsỉr ḥtm ḫft.ỉw⸗f* und *Wsỉr dr ḫft.ỉw⸗f sḫtm bꜣ.w sbỉ.w ḥr⸗f*; Werning, *Höhlenbuch* II, 90f., Text 22.15, 22). Entsprechend die Aussage „Osiris, er verjagt seine Feinde" (*Wsỉr dr⸗f ḫft.ỉw⸗f*) in der Eingangsszene zum zweiten Unterweltsabschnitt (*ibidem*, 178f., Text 46.27).

374 So in derselben Szene des *Höhlenbuchs* „Osiris, Herr der Neunheit, dessen Reden seine Feinde vernichtet haben" (*Wsỉr nb psḏ.t ḥtm.n mdw.w⸗f ḫft.ỉw⸗f*; Werning, *Höhlenbuch* II, 90f., Text 22.21).

375 Gesammelt von Wohlgemuth, *Sokarfest*, 84–91.

376 Vgl. *LGG* VI, 244. Die einzigen dort verzeichneten Ausnahmen neben unserer Stelle sind (vermutliches) *sbꜣ⸗tw n⸗s ẖrd.w* „für die man die Kinder erzieht" als Bezeichnung der Sachmet in *Edfou* III, 317.1 sowie das gleichfalls unsichere *ḥr.ỉ-ỉb sbꜣ.yw* „der inmitten der Lehrer(?) ist" als Bezeichnung des Chons-Thot-Horus in *Kom Ombo* 951 (s. *LGG* V, 346). Im zweiten Fall scheint eine astronomische Aussage (Mond inmitten der Sterne) zumindest ein Teilaspekt des Epithetons zu sein.

377 Vgl. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, 334–337; hier XXVII.35.

zenden „Aufziehen“ (*rr*, *ꜣṯ* etc.) zurücktritt, im zweiten Fall aber implizit enthalten sein kann.[378] Der todesbedingt abwesende Osiris ist ja gerade nicht Erzieher oder Lehrer seines Sohns.

XXXII.3 = 90) *ꞽ ḏi̱ snḏ⸗f m ẖꜣk.w-ꞽb.w* O, der den Böswilligen Angst vor sich einjagt!

Medinet Habu IV, 224.18: *dr* für oder statt *ḏi̱*; *snḏ⸗k* statt *snḏ⸗f*; *ẖꜣk-ꞽb* im Singular entsprechend *sbꞽ* zwei Verse zuvor. Der gesamte Vers lässt sich dort am ehesten parallel zu den beiden vorangehenden verstehen: „Dem übel Gesinnten ist Furcht vor dir(!) eingeflößt worden“ (*{dr}⟨ḏi̱⟩(.w) snḏ⸗k m ẖꜣk-ꞽb*).

pBremner-Rhind XXI.1, pMMA 35.9.21 LXII.10 und pPrinceton GD 974 schreiben *snḏ* unter Verwendung der Gruppe ;[379] die übrigen Papyri wie hier;[380] *Medinet Habu* und *Dendara* X, 18.3, 269.2: ; entsprechend vermutlich auch Hibis (Z. 13).[381]

Wie so viele Bezeichnungen des Sokar-Osiris in unserem Text ist auch diese ohne genaue Parallele. Aber anders als die direkte Gewalt gegen seine Feinde (s. zu XXXII.1) ist Osiris, der ihnen bzw. der ganzen Welt Angst einjagt, noch anderweitig belegt, nämlich zweimal auf der Stele Louvre C 286.[382] Dort geht es jeweils um Gruppen von Unterlegenen, die sich vor Osiris fürchten, so dass die Pluralschreibung *ẖꜣk.w-ꞽb.w* hier als solche beim Wort genommen werden sollte, auch wenn sie im übernächsten Vers identisch für den einen übel Gesinnten, Seth, steht. Allgemein zur Angst der Feinde vor (Sokar-)Osiris vgl. auch in den *GZG*; hier I.17, 28, VII.21.

XXXII.4 = 91) *ꞽ ⸢ꞽ⸣r bꜣk šms nb⸗⸢f⸣ nn sḫm ḥm Bꜣs.tt ꞽm⸗f* O, der Diener, der seinem Herrn folgt, dessen wird sich die Majestät der Bastet nicht bemächtigen!

pBremner-Rhind XXI.2: *ḥm-nṯr* statt *sḫm ḥm*; offenbar ein Assoziationsfehler mit der kaum mehr sinnvollen Aussage: „Kein Gottesdiener der Bastet ist er (?).“

pBM 10252 XXIb.4: *šms⸗k nb⸗f*, wobei das Suffixpronomen *⸗k* über *nb* aus einer Schreibung hervorgegangen sein dürfte, wie sie in pMMA 35.9.21 LXII.11 und pPrinceton GD 974 II.5 vorliegt.[383] Diese beiden Papyri sowie *Dendara* X, 269.2 außerdem mit indirektem Genetiv *ḥm n(.ꞽ) Bꜣs.tt*,[384] wobei in Dendara der Name der Göttin knapp nur mit geschrieben ist.[385]

Medinet Habu IV, 224.17–18, Hibis (Z. 13) sowie pJumilhac XVIII.19–20 ohne *ḥm* vor Bastet. In Medinet Habu und pJumilhac außerdem *sḏm.n⸗f*, also strenggenommen: „Bastet bemächtigt sich seiner nicht“ (*nn sḫm.n Bꜣs.tt ꞽm⸗f*).[386]

378 Vgl. das „Aufziehen“ zum Herrscher; s. z. B. Sandri, *Har-pa-chered*, 130, 136 mit Zitaten entsprechender Formulierungen aus Junker, *Philä* I, 24.16 und Junker/Winter, *Philä* II, 307.23–27.

379 In pBremner-Rhind folgt .

380 S. a. Feder, in: *Hommages Goyon*, 159.

381 Über lies .

382 Moret, *BIFAO* 30 (1931), 735 (Z. 8: *rḏi̱ snḏ⸗f m tꜣ.w nb(.w)*), 737 (Z. 10: *rḏi̱ snḏ⸗f m ḥrw⸗f*); s. a. *LGG* IV, 758.

383 Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (j) liest *n nb* mit *n* zur Anbindung des direkten Objekts. Da die Gruppe als Schreibung von *nb* im Spähieratischen häufig vorkommt, ist diese Annahme eines ‚Demotismus‘ aber nicht zwingend notwendig, zumal die Anbindung des direkten Objekts durch *n* im Demotischen auf die Dauerzeiten beschränkt ist (Hinweis Quack).

384 Dies spricht wie einige weitere Details für eine überlieferungsgeschichtliche Nähe zwischen diesen beiden Textzeugen, aber andere Stellen sprechen wiederum für eine Verbindung zwischen pPrinceton und der Gruppe um pSchmitt; vgl. Feder, in: *Hommages Goyon*, 160.

385 In *Dendara* X, 18.4 zerstört.

386 Entsprechend auch Quack, in: *FS Kurth*, 220.

Der alte Topos des treuen Untergebenen, „der seinem Herrn folgt“[387] kontrastiert mit den „übel gesinnten“ Rebellen im vorangehenden und im folgenden Vers. Anstelle der von Sokar-Osiris selbst ausgehenden Furcht steht nun die Gefahr, die den Rebellen durch das Sonnenauge droht, das als Hathor im Mittelpunkt des zweiten Großabschnitts von *Sokar herausbringen* stand. Die Benennung der Göttin hier als Bastet stellt ihren besänftigten Aspekt heraus, was man in Verbindung mit der Negierung der Aussage so deuten kann, dass im Fall des treuen Dieners (also sonst nicht) die Göttin eben die meist sanftmütige Bastet bleibt.

XXXII.5 = 92) *ỉ ẖ3k{.w}-ỉb msḏḏ ḥw.t-nṯr ḥwỉ≠tw mỉn(.t) m ḫḫ≠f* — O, der übel Gesinnte, der den Tempel hasst, der Pflock an seinem Hals soll eingerammt werden!

Die Lesung des in allen Textzeugen einschließlich *Dendara* X, 18.6, 269.2–3 geschriebenen Plurals als Singular *ẖ3k-ỉb* ist dank des pronominalen Bezugs (*ḫḫ≠f*) unzweifelhaft.

Die Präposition *m* vor *ḫḫ* nur noch in pLouvre N. 3129[388]; alle übrigen: *r ḫḫ≠f* (in *Dendara* X, 18.6 zerstört).

Die von Burkard für pAsasif 15 x+III.21 angegebene Lesung *ḥwỉ≠f* statt *ḥwỉ≠tw* ist zu streichen.[389]

Mit Müller gehe ich davon aus, dass hier nicht Seth als vom Tempel gehasst bezeichnet wird, sondern selbst diesen als Bleibe des Osiris hasst[390] und damit den Grund für seine Bestrafung als Feind bietet; vgl. nur die Berichte über Seths Frevel an zahlreichen Kultstätten.[391]

Parallel zum vorherigen Vers bietet sich die Annahme einer prospektivischen Bedeutung an, als Aufforderung zur nun anstehenden Hinrichtung.[392] Grundsätzlich erscheint das neuägyptische präteritale *sḏm≠f* ebenfalls möglich, womit dem Gott in Übereinstimmung mit dem folgenden Vers von der bereits vollzogenen Vernichtung seines Feinds berichtet würde.[393] Allerdings ist mit Goyon[394] als wahrscheinlich zu erachten, dass das Vernichtungsritual auf die Rezitation der Litanei folgte. Dies legt jedenfalls ihre erste Erwähnung im thebanischen Ritualablauf des pLouvre N. 3176 nahe, denn dort folgt eine Unterbrechung der Prozession mit Rezitationen zur Abwehr bzw. Vernichtung des Seth.[395]

Vgl. die Formulierung in den *GZG*: „Sokar, der Große der Großen steht vorne, Seth liegt gestürzt unter ihm“ (*Zkr wr wr[.w m-]ḥ3.t Stš ḫr(.w) ẖr≠f*; VI.36). Offenbar, und noch deutlicher im folgenden Vers, wird hier nicht nur allgemein der Sieg über Seth, sondern konkret dessen rituelle Vernichtung in Gegenwart des triumphierenden Totengottes, thematisiert. Die Hinrichtung des Feinds ist ja im Antilopenkopf an Sokars *ḥnw*-Barke bildlich verstetigt worden.[396]

387 Vgl. *Wb* IV, 483.4.

388 Nach Goyon, *RdE* 20 (1968), Nr. 17.

389 Burkard, *Papyrusfunde*, 63, Taf. 47. Das Suffixpronomen ist sehr klein unter das Determinativ geschrieben, daher die Unklarheit. Vor dem vermeintlichen *f* ist aber ein Punkt zu sehen, der angesichts der eindeutigen Beleglage nur das *t* in [hieroglyph] sein kann. Vorsichtig bereits idem, *Osiris-Liturgien*, 236, Anm. 65.

390 Müller, *Enchoria* 28 (2002/2003), 84 (k).

391 Altmann, *Kultfrevel des Seth, passim*; Smith, in: *Egypt in Transition*, 405f.; vgl. hier auch insbes. V.6.

392 Zu *ḥwỉ mỉn.t r ḫḫ* vgl. weiterhin Alliot, *Culte d'Horus*, 731, Anm. 5 mit der Erklärung des Vorgangs: Der Richtpfahl, an den der Verurteilte bereits zuvor u. a. am Hals gebunden wurde, wird am Ort der Hinrichtung in den Boden getrieben.

393 So zuletzt Feder, in: *TLA*.

394 Goyon, *RdE* 20 (1968), 96, Nr. 72.

395 Barguet, *Papyrus N. 3176*, 19f. (VI.2), 45, 48.

396 Derchain, *Oryx*, 11, 18, 30–36; Graindorge-Héreil, *Sokar*, 17f.

XXXII.6 = 93) *ỉ ỉy.n nb r Ḏd.w(t)/Ḏd.w(?) ḥr.ỉt ḥwi̯(.w) n⸗f ḫ3k.w-ỉb.w*	O, nun kommt der Herr zum Oberen Djedit/Busiris(?), da die übel Gesinnten für ihn niedergeschlagen sind!

Die Präposition ***r*** nach ***nb*** auch in pAsasif x+III.22, pBM XXIb.6, pLouvre N. 3129[397]. pBremner-Rhind XXI.4, pMMA LXII.13, pLouvre I. 3079 CXIV.30, pPrinceton GD 974 II.7 und *Dendara* X, 269.3 ohne Präposition, also wohl „Herr des Oberen Djedit/Busiris". *Dendara* X, 18.7: ***n.*** *Medinet Habu* IV, 224.21: ***m***, so dass ohne Blick auf die Parallelen auch „aus dem Oberen Djedit/Busiris" übersetzt werden könnte. Dort außerdem *ỉw*, m. E. als neuägyptischer Umstandskonverter, vor *ḥwi̯.n⸗f*.

Die Variante ***nb Ḏdỉ.t/Ḏd.w ḥr.ỉt*** lässt ohne weitere Kenntnisse offen, ob der Gott aus oder nach Djedit kommen soll. In pSchmitt ist ausdrücklich das zweite der Fall, die Ankunft an dem Ort der Fortdauer (XXXI.34), also in der Nekropole. Die abschließende Litanei verbindet wie die erste an ihrem Ende diese Ankunft mit einer Bekräftigung über die Abwesenheit gefährlicher Feinde; vgl. zuvor, XXX.43 und *passim* in den anderen Texten des Papyrus.[398]

5.2.4 Abschließende Ritualanweisung und Kolophon

XXXII.7 = 94) ***ḏd-mdw zp*** **16**	**16mal zu rezitieren**
šzp dḫn.w	**Rhythmus-Chor**
wn(.w) ꜥ3.wỉ p.t {h}⟨p⟩ri̯ nṯr	„Geöffnet sind die Himmelstüren, so dass der Gott herauskommt …"

Die gesamte Anweisung fehlt in pPrinceton GD 974 und beiden Dendara-Fassungen.

pBremner-Rhind XXI.5 schreibt nur den hier rubrizierten Teil; der diesem in der Überlieferung nahestehende pMMA 35.9.21 LXII.14 noch knapper ***ḏd-mdw zp*** 16 (so, ohne Rubrum für die Zahl 16). Die Rezitationsanweisung und die Angabe des Chors, nicht aber das folgende *incipit* bietet auch Petosiris, dort mit einer Graphie ***dḫy*** für ***dḫn***, also unter Auslassung (Nasalierung?) des ***n*** am Wortende.

pLouvre I. 3079 CIV.31 wie hier (einschließlich des Rubrums), ebenfalls wohl pLouvre N. 3129.[399] Wortlaut und Rubrizierung sind auch in pBM 10252 identisch, dort auf zwei Zeilen verteilt (XXIb.7–8).

In Medinet Habu steht am Schluss der Litanei eine Angabe, die die Rezitationsanweisung weiter ausführt: „16mal zu rezitieren. Und zwar ruft der Vorlesepriester die Worte, die Hofleute hingegen sollen ihm antworten" (***ḏd-mdw zp*** 16 ***ỉst ḫr(.ỉ)-ḥ3b(.t) nỉs⸗f md.wt šn.wt wšb⸗sn n⸗f***).[400] Deutlicher als hier ist dort also die Zuweisung der Litanei an den einzelnen Vorlesepriester gegenüber einer Antwort, nämlich dem bekannten Lied ***wn(.w) ꜥ3.wỉ p.t***, das verschiedene Male nur wie hier durch sein *incipit* vertreten ist.[401] Wie so oft ist die Ausführung unklar: Wird der Wechselsatz ***wn(.w) ꜥ3.wỉ p.t pri̯ nṯr*** refrainartig als Antwort auf jeden Vers der Litanei gesungen, oder folgt das gesamte Lied am Stück? Zudem fehlt in *Sokar herausbringen* ein deutlicher Hinweis auf die Ausführenden. In Medinet Habu steht das *incipit* als Beischrift zu zwei Priestern, die hinter dem wie hier als *šzp dḫn.w* bezeichneten Chor

397 Goyon, *RdE* 20 (1968), 85, Nr. 18.

398 S. Index, *s. v. Wsỉr* → Ankunft des Osiris → Schutz/Sicherheit bei Ankunft des Osiris. Angesichts dessen halte ich prinzipiell übersetzbares „nachdem er die übel Gesinnten niedergeschlagen hat" für weniger plausibel.

399 Kein Hinweis auf eine Auslassung in diesem Textzeugen bei Goyon, *RdE* 20 (1968), 85, Nr. 21–23; keine Angabe zum Rubrum.

400 *Medinet Habu* IV, 224.26–27.

401 S. die eingehenden Bemerkungen von Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 81ff. zu diesem Chorlied und seiner Einbindung auch in das *Mundöffnungsritual* (Szene 44), dort 83 mit Anm. 39–41 zu unserer Stelle. S. a. Vuilleumier, in: *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased.*

gehen;[402] d. h. die ‚Antworter' und die Rhythmusgeber sind offenbar nicht dieselben Personen, was auch besser zu ***dḫn*** < ***d̠i̯(.t) ḫn*** passt.[403]

Zu fragen ist nach dem Bezugsbereich dieser abschließenden Anweisung: Soll nur das folgende Chorlied sechzehnmal gesungen werden oder auch die vorangehende Litanei? Der Befund in Medinet Habu, also die Kombination allein der abschließenden Litanei mit der Rezitationsanweisung, legt die zweite Lösung nahe. Auch Petosiris lässt sich in diesem Sinne verstehen, auch wenn dort die Angabe fehlt, dass der Chor einen anderen Text als den zuvor angegebenen rezitieren soll.[404]

Wenn der letzte Abschnitt von *Sokar herausbringen* gemeinsam mit dem Chorlied beim Heraustreten aus dem Tempelinneren[405] anzustimmen war, dann müssten die beiden ersten Großabschnitte entsprechend früher verlesen worden sein. Mit der Anwesenheit des Gottes (erste Litanei) und der als Sonnenauge schützenden Hathor werden in der Tat Voraussetzungen für den Beginn der Prozession aus dem unzugänglichen *Schetit*-Heiligtum beschworen. Dieses Szenario wird durch den Ruf an die „neun Gefährten" bestätigt, die erst unmittelbar vor der zweiten Litanei dazu aufgefordert werden, Sokar-Osiris zu tragen (hier XXXI.27).

Diese Überlegungen bestätigen Burkards Zuweisung der drei Großabschnitte von *Sokar herausbringen* an die bildlichen Darstellungen von sechs Phasen des Sokarfests in Medinet Habu.[406] Für die erste Litanei kann Burkard als Bezugspunkt das *fꜣi̯ ỉḫ.t*-Opfer („Szene I") wahrscheinlich machen. Die Szenen II und III, eine Räucherung für Chnum und ein *ỉri̯.t-wdn*-Opfer mit Litanei für Sokar, finden sich in den Versionen der Papyri nicht wieder. Der auf Hathor ausgerichtete zweite Großabschnitt gehört zu Szene IV, einer Darstellung der Barken von fünf Sonnenauge-Göttinnen (Hathor, Ouadjyt(?), Schesemtet, Bastet, Sachmet). Unklar ist dabei der Umgang mit diesen Barken: Werden sie zunächst zur Schetit gebracht, oder stehen sie zu Beginn der Kulthandlungen bereits dort? Die abschließende Litanei begleitet, wie auch hier angenommen, den in den Szenen V und VI gezeigten Prozessionszug des Gottes selbst.

Unter aufführungspraktischen Gesichtspunkten legt eine sechzehnmalige Rezitation nahe, dass die Litanei die gesamte Prozession begleitete. Je nach Dauer von Prozession und Gesang – weder über das eine noch über das andere wissen wir etwas – mag es zwischen den Wiederholungen Pausen gegeben haben.

Inhaltlich ist die Zahl 16 als 4 mal 4 zunächst allgemein mit der Idee von Vollständigkeit in Verbindung zu bringen, außerdem mit Rufen in alle Himmelsrichtungen. Darüber hinaus besteht wohl auch ein unmittelbarer Bezug zur im Verlauf des Texts mehrfach beschworenen Vollständigkeit und Omnipräsenz des Gottes. Der Choiak-Text in Dendara erwähnt die „16 Bezirke der 16 göttlichen Reliquien" (***spꜣ.t*** 16 ***n.t ḥꜥ-nṯr*** 16), ebenfalls im Sinne aller Gottesglieder und aller Bezirke Ägyptens.[407] Jede Rezitation kann also für die Zufügung eines Teils des Körpers und auch des Monds stehen.[408]

XXXII.8 = 95) *ỉwi̯⸗f pw*	Ende der Abschrift

402 *Medinet Habu* IV, 226.1 = *KRI* V, 197.13; s. a. Burkard, *Osiris-Liturgien*, 237, Anm. 69.

403 Vgl. Bryan, *BES* 4 (1982), 48.

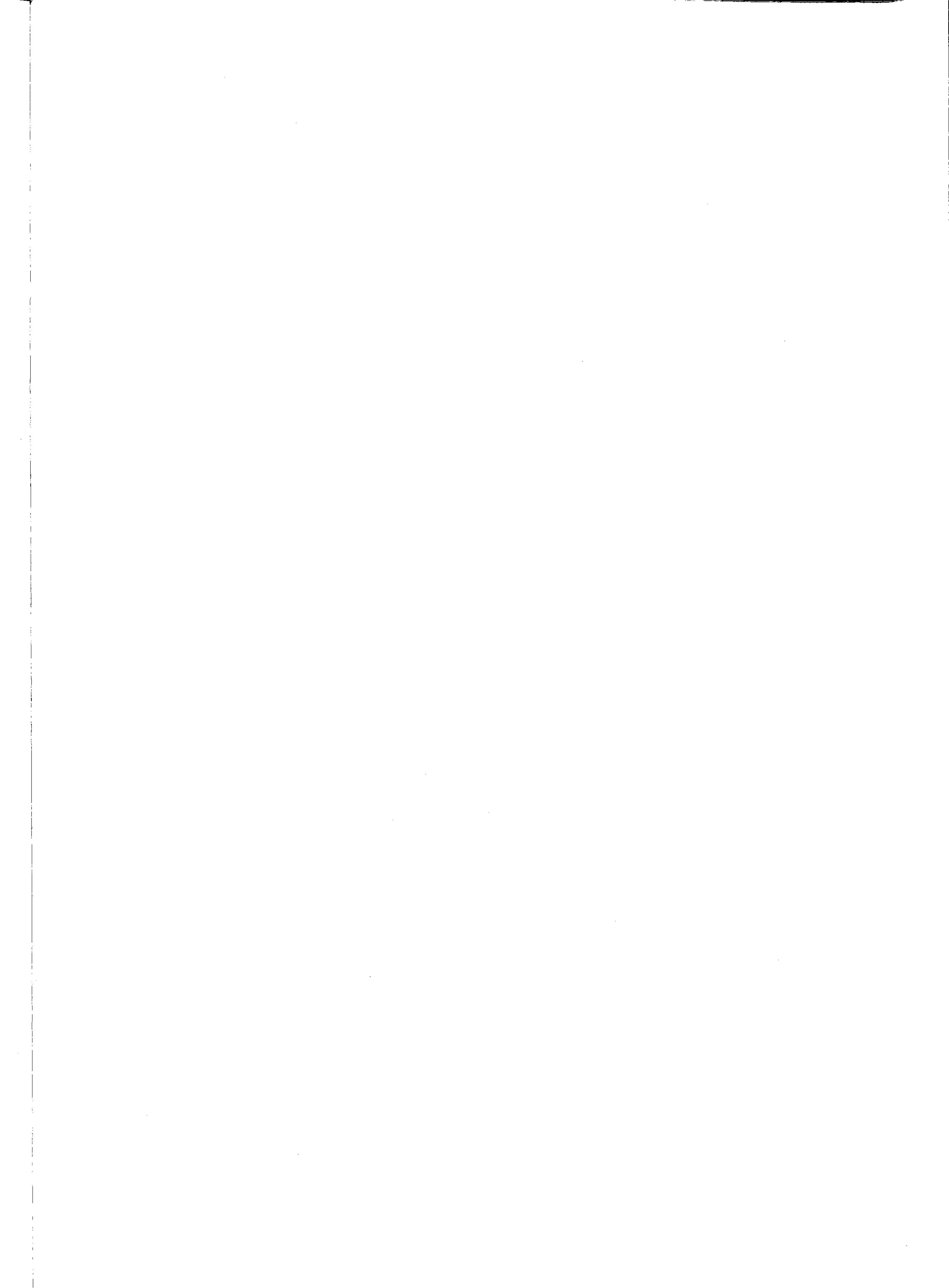
404 Ohne Blick auf die Paralleltexte könnte man auf Basis von Petosiris annehmen, die Litanei sei 16mal zu rezitieren, entweder vom ***dḫn***-Chor selbst oder von diesem begleitet.

405 Zum „Öffnen der Himmelstüren" s. bereits Goyon, *RdE* 20 (1968), 96, Nr. 75; s. a. Quack, in: Carlsberg Papyri 7, 81 mit Anm. 22 sowie 82–85, auch zu *ỉy nṯr zꜣ-tꜣ*.

406 Burkard, *Osiris-Liturgien*, 248f.

407 *Dendara* X, 41.15.

408 Vgl. Beinlich, *Osirisreliquien*, 68, dort auch der Hinweis auf die lunare Konnotation der 16 statt 14 Osirisglieder (zwei zusätzliche Tage, um einen Kalendermonat von 30 Tagen zu füllen).



Mit mehr als 30 Textkolumnen von meist über 40 Zeilen Höhe ist Papyrus Schmitt der längste und bedeutendste der sogenannten liturgischen Papyri der Spät- und Ptolemäerzeit in deutschen Sammlungen. Neben einer hieroglyphischen Transliteration, Umschrift und Übersetzung, Glossar, Indizes und Paläographie bietet die Edition umfangreiche Kommentare zu allen fünf auf dem Papyrus überlieferten Texten bzw. Textsammlungen. Einleitende Kapitel widmen sich u. a. der Gestaltung der Handschrift (Layout, Rubra, Spatien) sowie Sprache und Aufbau der einzelnen Texte. Auf dieser Basis können weiterführende Überlegungen zur Verwendung des Papyrus angestellt und seine Relevanz als Quelle für Tempelrituale und funeräre Textausstattung herausgearbeitet werden.



www.degruyter.com
ISBN 978-3-11-041448-6